

DİN FƏLSƏFƏSİ



G.V.F. HEGEL
MÜBARİZ BAYRAMOV

“Din fəlsəfəsi üzrə mühazirələr” əsərinin Azərbaycan dilinə tərcüməsi Mübariz Bayramov tərəfindən hazırlanmış, eyni zamanda əsərin tərtibatı və redaktorluq işləri də onun rəhbərliyi altında tamamlanmışdır.

Müəllif: Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831)

Dil: Alman dili (əsas mətn)

Nəşr: İlk dəfə Hegelin ölümündən sonra əsərlərinin toplanması çərçivəsində nəşr olunub.

Tərcümələr ingilis, rus, fransız və digər dillərə çevrilmişdir. İngilis dilindəki nəşr Peter C. Hodgson tərəfindən redaktə olunmuş və R. F. Brown, J. M. Stewart daxil olmaqla bir neçə tərcüməçi tərəfindən hazırlanmışdır. **Bayramov Mübariz tərəfindən Azərbaycan dilinə edilmiş tərcümə Peter C. Hodgson-un redaktorluğu ilə işıq üzü görmüş ingilis dilindəki nəşrə istinad edir.**

Hegelin “Din fəlsəfəsi üzrə mühazirələr” əsəri din anlayışının fəlsəfi təhlilinə həsr olunmuş ən mühüm işlərdən biridir. Bu əsər Hegelin din, şüur, azadlıq, mənəviyyat və ilahi kimi anlayışları fəlsəfi baxımdan sistemli şəkildə araşdırdığı mühazirə dəftərlərindən ibarətdir. Mühazirələr 4 əsas seriyada - 1821, 1824, 1827 və 1831-ci illərdə oxunmuşdur.

Əsər üç əsas hissədən ibarətdir:

1. Dinin anlayışı (The Concept of Religion)
2. Müəyyən din (Determinate Religion)
3. Kamil din (The Consummate Religion)

Əsərin fəlsəfi əhəmiyyəti

- Din və şüurun dialektikası: Hegel dinin insan şüuru və tarixi inkişaf prosesindəki yerini dialektik prinsip əsasında araşdırır. Onun fikrincə, din insan ruhunun özünü və Tanrını dərk etməsinin bir formasıdır.
- Azadlığın fəlsəfi aspekti: Hegel azadlığı din və fəlsəfi şüur vasitəsilə təhlil edir, insanın azad ruh kimi özünü gerçəkləşdirməsini izah edir.
- Tarixi inkişaf: Əsərdə müxtəlif dinlərin (Yunan, Fars, Yəhudi, Xristian və s.) fəlsəfi aspektləri və onların tarixi inkişafı araşdırılır.
- Kamil din anlayışı: Hegel üçün dinin ən ali forması - fəlsəfi din və ya “kamil din” - insan şüurunun ən yüksək inkişaf mərhələsidir.

Nəşr və tərcümə tarixi

Hegelin Din fəlsəfəsi üzrə mühazirələr əsəri onun sağlığında tam şəkildə nəşr olunmayıb. Əsər onun ölümündən sonra mühazirə dəftərlərinin toplanması və redaktəsi ilə çap olunub. Alman dilindən tərcümələr müxtəlif dövrlərdə reallaşmış. İngilis dilindəki ən geniş və təfəssilatlı nəşr Peter C. Hodgson tərəfindən redaktə edilmiş, 1821, 1824, 1827 və 1831-ci il mühazirələri ayrı-ayrı cildlərdə çap olunmuşdur.

Əsərin istifadəsi

- Fəlsəfə və din tədqiqatları: Din fəlsəfəsi, teologiya və fəlsəfi antropologiya sahəsində əsas mənbə hesab olunur.
- Tarixi araşdırmalar: XIX əsrin din fəlsəfəsi və Alman idealizmi kontekstində Hegelin mövqeyini öyrənmək üçün önəmlidir.
- Akademik tədris: Universitetlərin fəlsəfə, dinşünaslıq və humanitar fakültələrində dərs materialı kimi istifadə edilir.

Əlavə məlumat

- Müəhazirələr dialektik metodla yazılıb və Hegelin ümumi fəlsəfi sistemi ilə sıx bağlıdır.
- Əsərdə həmçinin dinin və ilahiyyatın metafizik və etik aspektləri də əhatə olunur.
- Hegelin bu əsəri həm də dini təcrübə və nəzəriyyənin əlaqəsini fəlsəfi prizmadan açır.

Giriş

Əvvəlcə din anlayışı nəzərdən keçirilmiş və onun mərhələlərinin ilkin şəkildə təsviri verilmişdir. Bu isə yalnız başlanğıc mərhələdədir, çünki din anlayışı həqiqətən tamamlanmış dində obyektiv olur və beləliklə inkişaf etmiş formasını alır. Hələ o səviyyəyə çatmamış, yəni hələ də sonlu olan dinlərdə bu mərhələlər yalnız ilkin formada mövcuddur. ("Tamamlanmış din" deyəndə dinin mahiyyəti, onun anlayışı, yəni onun həqiqi forması nəzərdə tutulur - həqiqi din. "Həqiqi" isə o deməkdir ki, bu anlayışa uyğundur, yəni sadəcə bizim üçün deyil, burada şüur daxilində - şüura uyğundur.) İndi isə anlayışın inkişafını, yəni onun özünü müəyyən etdiyi və onun içindən keçdiyi dəqiq formaları nəzərdən keçirməyə başlamalıyıq. Bu formalar anlayışın ümumi mərhələləri və formalarıdır ki, bütöv anlayış burada əks olunur. Bu bütövlük məhz bu müəyyənlikdə, yəni məhdudluq tonunda görünür. Bu elementdə biz dinin mərhələlərinin bir-biri ilə necə əlaqəli olduğunu və necə müəyyənləşdiyini araşdırmalıyıq: (a) Tanrının müəyyənliyi, yəni Tanrının metafizik anlayışı; (b) öz-şüurun subyektivliyi, onun dini əhval-ruhiyyəsi və bu əhval-ruhiyyə ilə bağlı, onun ibadətinin mənasıdır - ibadət vasitəsilə öz mahiyyəti ilə eyniliyinə dair əminlik əldə edir. Din bu müəyyənliklərdən keçməlidir ki, anlayışının mahiyyətini əldə etsin və ya anlayışını təmsil forması kimi obyektivləşdirsin. Bu müəyyənliklər anlayışın mərhələləri, onun yaranmasıdır. Onların həlli və yenidən özünə qayıtması isə anlayışın özünü təşkil edir. Artıq anlayışın mahiyyəti ilə tanış olanlar bunu daha dəqiq anlayacaq. Tanış olmayanlar isə buradan elmin tam və daxili metodunun nümunəsini görəcək və anlayışın prosesinin, hərəkətinin mahiyyətini tutacaqlar. Anlayışın təbiətinə, onun canlılığına və yaranmasına, hətta ruhaniyyətinə aiddir ki, o, başlanğıcda tam yetişmiş formada mövcud deyil; dərhal mövcud deyil. Həqiqət şüur üçün başlanğıcda mövcud deyil. Din fəlsəfəsinin bu ikinci hissəsi anlayışın yolunu əhatə edir. Din yalnız bu yolun mərhələləri, yəni məhdud formaları baxımından, başqa sözlə desək, sonlu din kimi nəzərdən keçirilir. Yalnız üçüncü hissə həqiqi dini ifadə edir. (Bu ikinci hissə) dinlərin tarixinin əsas aspektlərini özündə birləşdirir. Əvvəlcə hissələrin qısa ümumiləşdirilməsi verilir. (a) Dinin birbaşa və ya varlıq olaraq

müəyyənliyi - bu, dinin öz mahiyyəti daxilində mövcudluğunu sadəcə qoruyub saxlaması deməkdir. Burada varlıq, abstrakt varlıq sonlu, müəyyən varlığa bağlıdır. Reallıq isə yalnız yox olan və ölçüsüz olan şeydir. Burada abstrakt müəyyənliklərdən deyil, varlığın konkret müəyyənliyi nəzərdə tutulur. Bu müəyyənlik hələ də sonlu kimi görünənə bağlıdır: Spinoza vahidliyi, Şərq dini - burada sonluq sadəcə görünüş kimi qəbul edilmir. (b) Din mahiyyətin müəyyənliyindədir. Burada fərq, dəqiq fərqlənmə, öz-şüurun özünə qarşı obyektinə dönməsi vardır. Lakin bu, hələ də mahiyyətli, daxili əlaqə şəklindədir. (a) Mahiyyət hələ abstraktdır, amma inkişaf və fərqlə bağlıdır. (b) Buna görə bu, obyektiv mahiyyətin yalnız görünüşüdür. Eyni zamanda öz-şüur hələ də öz obyektini ilə eynilik içindədir - amma bu, dərhal məhdud olan müəyyənlikdir - yəhudi milli Tanrısı (müəyyənlik öz içində batır - faktik olaraq mütləq sonluq, müəyyənlikdən azad deyil). Lakin inkişaf etmiş mahiyyət anlayışı, yəni mahiyyət bütövlükdə zərurətdir - bu, daha yüksək bir müəyyənlikdir ki, burada sonluqdan azadlıq və sonluqda rahatlıq vardır. (c) Din anlayışının müəyyənliyindədir - amma bu anlayış hələ sonludur, qarşılıqlı ziddiyyətlər çərçivəsində düşünülür; hələ ideya, anlayışın anlayışı, sonsuz anlayış kimi inkişaf etməyib. Onun yerinə obyektivlik, yəni xaricilik formasında mövcuddur. Buna görə də din ya (a) öz daxilində abstraktdır, ya da (b) öz daxilində müəyyənləşmişdir; yəni müstəqildir, lakin bu müstəqillik məhdud anlayışın müstəqilliyidir. Bu müstəqillik, sonlu xarici əlaqə ilə birlikdə eyni zamanda obyektiv olmalıdır. Bu, inkişafının bütövlüyüdür, məqsədin müəyyənləşməsi, xarici məqsəd yönümlülük və ya faydalılıq mərhələsidir. Beləliklə, dinlərin quruluşu ilkin müəyyənliklərdən, yəni varlıqdan, mahiyyətdən və anlayışdan yaranır. Bu müəyyənliklərin bütövlüyündən, amma ölçüsüz olaraq irəli gəlir. Müəyyən formalar arasında birbaşa olma, zərurət və xarici məqsəd yönümlülük var. Bunlar adətən "pagan dinlər" adlanır; Göte isə onları "etnik dinlər" kimi tanımlayıb. Yəhudi dini də bunların arasında yer alır. Tarixi olaraq adlandırmaq istəsək, dinlər belədir: (a) Şərq dinləri, (b) Yəhudi və Yunan dinləri, və (c) fəlsəfi dini açan Roma dini - tamamilə abstrakt olan tanrıları ilə, məsələn, qızdırma və soba tanrıları - və sonsuz təkiləşmə ilə.

Birbaşa din

Əvvəlcə din, yəni din anlayışı hələ bizim düşüncəmizdir; o, bu mühitdə mövcuddur. Amma əgər bu düşüncə forması gerçəkdə öz-özünə mövcud deyilsə, din inkişaf etməyəcək və düşüncəyə, daxili təfəkkürə keçməyəcək. Onun mövcudluq tərzı - bu xarici əks etdirmə yolu ilə - birbaşa olma, amma bu hələ anlayışın tam özü deyil. Dinin həqiqəti ondan ibarətdir ki, o, ideya kimi - öz anlayışı - əks etdirmə və şüur vasitəsilə təkrarlanır; yəni o, həm öz-özünə, həm də mahiyyətə mövcuddur. Lakin ilkin mərhələdə anlayış hələ öz-özünə vasitəçi deyil (məsələn, inkişaf etmiş həyatda hər şey vasitəçi olur - yarpaq, ağac, ağciyər, mədə, qan, sinirlər və s.). O, özü-özlüyündə və ya öz şərti və əsası kimi mövcud deyil, yalnız birbaşa olaraq var. Birbaşa olma - tamamilə vasitəçi olmayan, inkişaf etməmiş, daxildən fərqlənməmiş öz-özünə münasibətdir. Bu anlayışın yalnız bir mərhələsi, bir müəyyənliyi, onu xüsusi xarakterizə edən - dəqiq desək, ümumilik - başqa sözlə, varlıq formasında din deməkdir. Amma din özü yalnız ideya olduğu, yəni öz-şüurun Tanrı ilə əlaqəsi olduğu üçün, bu fərqlilik - öz-şüur ilə Tanrının fərqlənməsi - onun içində ortaya çıxır. Lakin bu əlaqənin əsas xarakteri həm öz-şüurun, həm də Tanrının tam və bölünməz birliyidir. Bütün müəyyən formalarda bu möhkəm, davamlı birlik əsas, əsas məsələdir. Ümumiyyətlə, bu bölünməz intuisiyanı, Tanrının hər şeydə ayrı-seçkiliksiz olaraq intuisiyanı Şərqdə görürük. Tanrı bütün şeylərdir, ev Kai Ttäv. Göylər, ulduzlar, yer, bitkilər, heyvanlar, insanlar - hamısı bir səma krallığı, bir ilahi həyatdır - amma bu, bir sevgi deyil, çünki sevgi fərqli varlıqların bir şüurda birləşməsini tələb edir. Burada Tanrı yer və zamandan ayrı deyil, o, həqiqətən Yaradıcı və Rəbb deyil, o, özü birbaşa bütün varlıqdır - bax Şäh-näma əsərinə. İndi birbaşa dinin mərhələlərini daha yaxından nəzərdən keçirəcəyik.

a. Tanrının metafizik anlayışı

Tanrının abstrakt, metafizik anlayışı son dərəcə sadədir, hətta sadəliyin özüdür; başqa bir şey deyil, sadəcə sadə, saf varlıqdır. Bizim Tanrıya dair daha dərin təsəvvürümüz bu tərifə kifayət qədər əhatə etməz. Varlıq - düşüncənin bu ilk, saf kateqoriyası - ucalır, çünki o, konkret müəyyənliyi ilə qəbul edilir, yəni hər

sonlu və müəyyən olanın inkar olunduğu şey kimi. Varlıq yaranan kimi, yuxarıda qeyd olunduğu kimi, hər şey olur. "Bu" və "o" hamısı yalnız bir olur, tək "varlıq" var. Parmenid bunu ifadə edib - metafizik cəhətdən vurğulayaraq - varlığın saf düşüncəsi kimi. "Bir" ifadəsi artıq daha yüksək bir müəyyənliyi göstərir, çünki "çoxluq" ləğv olunur, amma çoxluğa qarşı çıxaraq deyil; əksinə, çoxluq Bir içində inkar olunur, yalnız Bir mövcuddur. Bu düşüncə, bu ucalıq, bu yüksəliş özü düşüncəyə, müəyyən forma gətirilir. Bu, Tanrının, varlıq mənasında Tanrının, Bir olanın, ümumi olanın mövcudluğunun əks etdirilən şəkildə isbatından yaranır. (aa) Bu isbatın əks etdirilən forması belədir: çoxsaylı, müxtəlif və rəngarəng dünya olduğu üçün - yəni müəyyən formaların sonsuzluğu, konkret varlığın müxtəlifliyi olduğu üçün - həm də saf varlıq, sadə və ümumi varlıq mövcuddur. Ümumi, saf varlıq fikri saysız-hesabsız xüsusi varlıqlarda gizlidir. Dəqiq desək, çoxluq, yəni xüsusi varlıqlar mütləq başqa bir şeyə əsaslanır; onlar öz-özlərini əsaslandırma bilməz, müstəqil deyillər. Çoxluq müxtəliflikdir, bir-birindən ayrı olan çoxlu şeylərdir və məhz buna görə sonlu və məhduddur. Müəyyən varlıqda sərhəd məhz onun inkarıdır - ya birbaşa (bu halda sadəcə varlıqdır), ya da məhdud olan başqa bir vasitəsilə olur (və bu, əks etdirilmiş düşüncədir; amma özünü məhdudlaşdırmır, çünki özünü məhdudlaşdırmaq öz digərini qəbul etmək deməkdir). Məhdudlaşma başqa bir şey tərəfindən deyil, öz daxilində olur; əks halda bu sonsuz irəliləyiş, yəni eyni fikrin təkrarı olardı, hansı ki, keçmək istədiyi şeyi aşma bilmir, dərhal geri qayıdır. Bu başqa, çoxluğun əslində digəridir - O, Bir olanıdır. Bütün mövcudluqda müsbət, əsas və müstəqil olan varlıqdır. Bu sübut formasında - yəni müəyyən varlıq, çoxluq, başqa birini əvvəlcədən qəbul edir və mütləq başqa birinin olması - irəliləyiş yalnız vasitəçilikdən ibarət olaraq, digərinə keçid kimi qalır və bundan irəli getmir. Buna görə: (a) Varlıq özü həmişə başqa kimi müəyyən edilir, çünki çoxluğun varlığı onunla müqayisədə müstəqil (varlıq) olaraq qalır. (Elə buna görə irəliləyiş subyektiv görünür və varlıq belə düşünüləndə özündə şərtli deyil, bizim düşüncəmizin axarında şərtli olur.) Ən azı mahiyyətə başqa olduğu üçün, varlıq bizə qarşı duran bir şey kimi görünür. Varlıq həqiqətən müəyyən varlıqdan fərqlidir; ümumiyyətlə (onları ayırmaq lazımdır). Amma bizim ayırd etməyimiz belə olmamalıdır ki, varlıq özü-özlüyündə başqa bir şeydir və beləliklə də məhdud bir şeydir. (β) Bu isə o deməkdir ki, məhdud olan, çoxluq, bu formada mövcudluğunu davam etdirir və varlıq, yəni mövcudluq, boş olan şeyə aid edilir. Çoxlu şeylər var, müxtəlif və məhduddurlar, amma onlar öz-özləri üçün mövcud deyillər; buna görə də başqa birini, yəni varlığı, əvvəlcədən qəbul edirlər. (Varlıq ümumi anlayışdır

və iki sahəyə bölünür: bir tərəfdən abstrakt varlıq; digər tərəfdən isə varlıq, amma məhdudiyyətlə.) Bu yanaşmanın özəlliyi ondadır ki, o, Tanrının mövcudluğunun sübutu kimi çıxış edir. İlkin mərhələdə Tanrı subyektiv şəkildə, yəni bizim təsəvvürümüzdə mövcuddur və varlıq ona əlavə olunur. Amma burada, bu arqumentlə, biz sonlu varlıqdan başlayırıq. Bu baxımdan varlıq müsbətdir, digər isə yalnız sonluq, məhdudluq kimi aradan qaldırıldıqda və ya daha dəqiq desək, yalnız məsafədə saxlanıldıqda, varlığa qarşı qoyulduqda mövcuddur. Tanrıya əlavə olunan varlığın xüsusiyyəti deyil, əksinə varlığa əlavə olunan Tanrının, yəni ümumiliyin xüsusiyyətidir. (Tanrının yalnız tamamilə abstrakt bir mənası olması faktını kənara qoysaq, bu nəticənin göstərdiyi çatışmazlıq budur ki, sonlu varlıq hələ də məhdudluğu ilə müsbət bir şey kimi qalır; məhdudluğun özü üçün və özündə olmamağı - yəni məhdudluğun, neqativliyin olmaması - bizi başqa birinə yönəldir. Əsl irəliləyiş isə belədir: varlıqda məhdudluq yalnız inkar olduğu üçün, varlığın həqiqəti sadəcə varlıq olaraq qalır. Amma bu varlıq məhz sonluğun öz varlığıdır, onun müsbət elementi. Tanrı bütün müəyyən varlıqlarda mövcud olan varlıqdır - beləliklə o, daxili varlıqdır. (Daha dəqiq desək: müəyyən varlığın müsbəti Tanrıdır; buna görə də iki abstraksiya arasında - müsbət və abstrakt neqativlik arasında - fərq qalır.) Beləliklə, varlıq və məhdudluq ayrılıb, parçalanıb. (Mövcudluğun konkretliyi, birliyi, sintezi - varlıqla sonluğun vəhdəti - bizdən uzaqlaşır.) (Sual yaranır: bu ayrılmış elementlər mövcudluğun konkretliyində necə birləşir? Onlar bir-birinə tamamilə zidd olmalıdır,) aralarında başqa heç bir əlaqə olmadan. Bizdə var: (a) varlıq; (β) sonluq, məhdudluq; və əgər (ikinci tərəf) sonlu varlıq kimi müəyyən edilirsə, orada iki element var - sonluq və varlıq - və sual budur ki, onlar necə birləşir. (Bu birləşmə xaricidir.) Sonluq saf varlıqdan mövcud deyil (çünki saf varlıq yalnız saf varlıqdır) və ya özündən də mövcud deyil; o, tamamilə neqativdir. Sonlu varlıq mövcuddur, yaradılır, ortaya çıxarılır. Amma varlığın fəaliyyəti saf fəaliyyətdir, sonluğu yaradan fəaliyyət növü deyil, çünki sonluq ondan ayrılmış olan şeydir. (Abstrakt varlıq həqiqi deyil, parçalanmamışdır; o, ideyadır, amma birbaşa ideyadır.) (β) Məhdud olan özündən mövcud deyil - yoxsa o, əbədi olardı, özü üçün və özündə müstəqil mövcud olan əbədi maddə.

Əksinə, tamamilə başqa bir şey qəbul edilir. Yaxşı nəzərdən keçirəndə, orada yalnız iki abstraksiyaya parçalanma baş verir. (Ağıl belə abstraksiyaları istəmir və onlara yönəlmir.) Sonlu olan bir şey ləğv edilmişdir: beləliklə neqativ, varlıq özü və onun fəaliyyəti ilə bağlı sadəcə təzahür və ya görünüşdür. Sonsuz

varlıq, sonlu varlığın mövcudluğu səbəbilə deyil, sonlu varlığın mövcud olmaması səbəbilə mövcuddur; o, tam varlıqdır. Həqiqət yüksəliş prosesidir. Sonlu varlığın həqiqəti varlıqda özünü göstərir. Amma bu varlıq özünə sərhəd qoyur, özünə qarşı başqa birini mövcud edir, özünü ötürür. Bu ötürmə digərinin müsbət tərəfini təşkil edir, amma bu digər də yalnız bir görünüşdür. (Sonlu varlıq aradan qaldırılır: (a) sonlu varlıq kimi özü üçün davam etmir; (β) o, abstrakt heçlik kimi və ya Tanrı kimi - sonsuz, boş varlıq kimi davam etmir.) Bu prosesdə, bu parçalanmada tək tərəfli olan yalnız mütləqin varlıq kimi, yəni abstraksiya kimi müəyyən edilməsidir. Beləliklə, intuisiyada mütləq varlıq konkret təsvir formasını alır.

b. Konkret təsvir

Konkret öz-şüur abstrakt varlıqla kifayətlənmir, əksinə varlığı onun konkret müəyyənliyində, həqiqətində qəbul edir. Yəni Tanrının bu varlıq səviyyəsində, yəni birbaşa vəhdət səviyyəsində sahib ola biləcəyi həqiqətdə. Konkret olaraq, ümumilikdə ideya kimi Tanrı birbaşa sonsuz və sonlu varlığın vəhdətidir. Varlığın malik olduğu müəyyənlik, öz-şüur üçün ortaya çıxan reallıq, elə olduğu kimi birbaşa varlıqdır, yəni sonlu təbiətdir. Təbiət mövcuddur, qavranılır, təsvir olunur və bu şəkildə Tanrı kimi görünür: Spinozizm. Lakin təbiətin intuisiyası, bu keçici, anlıq dünyanın şüuru (dünya keçicidir, amma bu şüur səviyyəsi üçün həm də vacibdir) eyni zamanda bizim üçün “dünya” termini ilə əlaqələndirilən abstrakt anlayışın adı, sadə intuisiyası deyil. Bu intuisiyada diqqət yalnız əşyalara yönəlmişdir, onların müəyyənliyi və sonluğu ilə məhdudlaşmır. Əksinə, bu, günəşin, ulduzların, çayın, dənizin və hər yerdəki ümumi obyektlərin intuisiyasıdır - günəşə hörmət, ona bağlılıq hissi, onu ümumi obyekt kimi şüurda tutmaqdır. Bu, güclü, qüdrətli və xeyirxah bir ruhun qeyri-müəyyən şüurudur; belə bir şüur bizdə artıq yoxdur və onu təsəvvür etmək də çətinidir. Çünki günəş bizim üçün sadəcə işıq kürəsi və ya maddənin bir formasıdır, onun fırlanma qanunları var, bu qanunlar onu sərt şəkildə müəyyən edir, məkan baxımından müəyyən bir trayektoriya ilə məhdudlaşdırır və s.

Ağlın ucalması - fərdi şüurun ümumiliyə, hər şeyi əhatə edən bir şeyə doğru genişlənməsidir. Bu isə sədaqətdir. Bu yüksəliş zamanı şüurun özündə gördüyü müəyyən obyekt, reallığın müəyyən bir halı kimi dərk etdiyi şey, ümumiliyə

çevrilir. O, hər şeyi əhatə edən bir gücə çevrilir. Çünki güc - məhz digərliyə qarşı mənfi olan ümumilikdir. O, mənfi olduğu üçün məhdud bir formada görünən subyektiv bir şey kimi mövcuddur. Güc - hər şeyi əhatə edən ümumiliyin təkliyə vasitə ilə bağlanmasıdır. Bu təklik həm ümumilikdən fərqlənmiş, ona xarici bir şey kimi görünür, həm də eyni zamanda ümumiliklə eynidir. Beləliklə, obyekt təbiət üzərində gücə malik olan bir şeyə çevrilir. Yəni o, ümumiyyətlə təbii bir subyekt olur. Bu gücün qeyri-müəyyənliyi və ya abstraktlığı ağıl qorxu, heyranlıq və arzu ilə doldurur. Ruh isə bu təmsili qaranlığın içində olan əlaqələrlə bağlanır. Yəni təsadüfi və özbaşına olan, möhkəm əsası olmayan bağlarla. Lakin belə əlaqələri, belə öncədən hiss etmələri və narahatlıqları bir dəfə də olsa yaşamış bir ağıl - artıq öz iç dünyasını hərəkətə gətirməkdədir. O, bu daxili aləmi doldurmağa və bu cür tək-tək halları birləşdirməyə çalışır. Bu birləşməni həyata keçirən şey yaradıcı və xəyalpərəst təxəyyül deyil. Yəni məhdud varlıqla sonsuz mənəni bir bütöv halında və daha yüksək bir fərdi birlikdə birləşdirən təsəvvür deyil. Bu məhdud olanı daha uca bir əsasla haqq qazandıran da o deyil. Bu birləşmənin əsaslandırılması - çox dərin və xüsusilə də abstrakt mənada saf olan bir təsirin təzahürüdür. Bu işıqdır, günəşdir, ümumiyyətlə səma (məsələn, çinlilərdə), sudur, təbiət ünsürləridir. Bunlar sədaqətə yönələn bir vasitə kimi özlərini təqdim edirlər. Yəni hər yerdə təsir edən ümumi bir gücün təmsili kimi çıxış edirlər. Lakin burada dərhal diqqəti cəlb edən şey - məhz bu təbii obyektlərin hamısı ilə təmsil olunan və nəzərdə tutulan ümumilik arasında olan uyğunsuzluqdur. Necə ki, məsələn, Thales - təbiət filosofu olaraq - suyu mütləq mahiyyət, əsas prinsip kimi göstərmişdi, özünü dərk edən düşüncə belə məhdud bir varlıqda özünü tanıya bilmir və onu aşır. Lakin şüurun bu cür məhdud bir varlıqla məhdudlaşması və yalnız düşüncəsinə qarşı duran şeyləri sezə bilməsi zəruri deyil. Əksinə, düşüncə sezgini özünə bərabər edə bilər. O, bütün dünyanı - fiziki və ruhani təbiəti - olduğu kimi qavrayaraq və ona ehtiram göstərərək, onu Vahid kimi görə bilər.

Lakin bu genişlənmə birbaşa sədaqət nöqtəyi-nəzərinə aid deyil. Bu, artıq bir qədər sonrakı mərhələdə baş verən təfəkkürün mövqeyidir. Bu mərhələdə insan artıq birbaşa sezmədən geri çəkilməmiş, sezi ilə deyil, düşüncə ilə hərəkət edir. O, artıq hiss olunanın dərhallığına və təkliyinə bağlı deyil, hiss olunanı tamlığı ilə daxilində bir dünya, bir təbiət kimi canlandırır. Çünki bizim "dünya" və ya "təbiət" adlandırdığımız şey dərhal sezilən bir şey deyil. Bu, görünənlərin - onların fəaliyyət formalarının və qarşılıqlı əlaqələrinin - bir vahid kimi dərk

edilən tamlığıdır. Məhz bu, Spinozanın təbiət dediyi şeydir - materialistlərin və təbiətşünasların maddəsi və təbiəti. Bu, təbii bir tamlıqdır. Lakin bu tamlıq, gerçəkdə və sezilən mövcudluğunda, sonsuz sayda dəyişən şeylərin çoxluğundan ibarətdir. Hətta əgər bu tamlığın genişliyi sonsuz olsa da, bu sonsuzluq sadəcə təmsil formasına aiddir. Yəni bu genişlik, yalnız insan təsəvvüründə mövcud olan bir formadır. Refleksiyanın dərhal və daha yaxın qarışması - bu mərhələdə şüur, birbaşa təbiət sezgisində ideyanın fərqiindədir. Bu mərhələdə ideya artıq konkret bir mahiyyət daşıyır. Görünüş tərəfi - yəni onun sonsuz mahiyyətindən yalnız sonluq kimi ayrılan cəhəti - ideyanın başqası üçün varlığıdır. Bu cür təbii obyekt bir rəmz deyil. Yəni sonsuzluğu ifadə edən, lakin öz mövcudluğu düşüncə və təmsil vasitəsilə ondan ayrılan bir işarə deyil. Əksinə, günəş və ona bənzər obyektlər özünü dərk edən şüur üçün - dərhal mövcud olan Tanrının özüdür. **Müsbət tərəf:** Təbii obyektlər, yəni ünsürlər, öz ümumi və abstrakt təbiətlərinə görə, dərhal “başqası üçün varlıq” kimi görünən şeylərdir. **Mənfi tərəf:** Lakin bu mahiyyət - həqiqi gücdür. Başqasının daxilində olan mənfilikdir; onu qoruyub saxlayan və ona can verən gücdür. Beləliklə, bu - subyektivlikdir. Ona görə də, şüur təbii formalar içində subyektiv olanlara doğru irəliləməlidir. Məsələn, heyvanlara və daha artıq dərəcədə - insan varlığının gücünə doğru. Çünki bunlar daha intensiv, daha dərin varlıqlardır. (Günəş və digər təbii obyektlər bizə bir subyekt kimi təqdim olunmur.) Bu cür canlanmış və ruhlandırılmış dini sevgilər - bu baxımdan ideyanın inkişafıdır, onun dərinləşməsidir. Çünki ideya yalnız öz formasının daşdığı məzmun və təyinat qədərində malikdir. Onun müəyyənliyi də məhz bu formadan irəli gəlir. Və bu müəyyənlik burada birbaşa sevgi içində mövcuddur. Məsələn, misirlilər Apis öküzünə, hindlilər filə və digər heyvanlara - xüsusilə meymuna və inəyə ibadət edirlər. Bu öküzə, pişiyə və ya meymuna simvol kimi deyil, olduğu kimi, gerçək halı ilə sitayiş olunur. İnsan formaları da var: məsələn, Dalay Lama, hindu kralları və brahmanlar - birbaşa Tanrı səviyyəsinə yüksəldilmiş şəkildə ibadət olunur. Bu mövzu ilə əlaqədar olaraq, xristian dini ağla gələ bilər. Xristianlıq Tanrıya bir insan surətində deyil, məhz bu insanda Tanrının gerçək varlığına ibadət edir. (a) Əvvəlcə qeyd edilməlidir ki, ibadət olunan bu Tanrı - insan təbiətinə malik olduğu üçün artıq dünyadan köçmüş bir varlıqdır. Məsihi öz həyatı boyunca özünü Tanrı kimi ibadət olunmasına imkan vermədi. **(B) Gerçək budur ki,** necə ki xristian dini ən ruhani dindir, Tanrını yaşayan bir insan varlığında ibadət obyektinə çevirmək isə - ən ruhsuz, ən mənəvi dəyərdən uzaq, ən bayağı dindir. Heyvana ibadət bizim üçün təhqiredici bir şeydir. Eləcə də, hazırda yaşayan bir insana Tanrı kimi ibadət

etmək - ən yüksək dərəcədə alçalıcıdır. Məsələn, parsların, midiyalıların və ya peruvalıların günəşə ibadəti, heyvana və ya diri bir insana ibadət etmək qədər pis və yolverilməz görünür. Bu görünən irəliləyişin əslində bir alçalma, yəni mütləq mahiyyətin daha da məhdudlaşdırılması olmasının səbəbi budur: Həqiqətən də, bu inkişaf subyektivliyə - konkret varlığa, təkliyə doğru bir addımdır. Lakin bu təkliyin özü sadəcə dərhal mövcud olan, yəni ruhsuz bir təklidir. Heyvan sadəcə canlıdır. O, keçici bir fərddir - instinktləri, istəkləri və həyati gücü ilə birgə. Bu baxımdan, o, günəşdən sonsuz dərəcədə yüksək bir varlıqdır. Onun instinktləri bizi maraqlandırır - çünki bu instinktlər daxilindən xaricə doğru hərəkət edən gizli, məqsədli bir fəaliyyətdir. Bu fəaliyyət bölünməyən, həm ağıllı, həm də arzularda sərhəd tanımayan bir hərəkətdir. (Bu gizli imkan onun ideyasıdır. Amma onun mövcudluğu tərzii) - ruhun öz gerçəklikindəki bu daxili vəziyyəti - məhz mütləq təkiləşmənin və vahidləşmənin formasıdır. (Öz içində batması, bu subyektivlik, sonluğa, təkliyə batmadır - yəni yüksəliş, özünə dönüş, ideallığa batma deyil. Əksinə, hər tərəfdən müəyyən olunmuş, bu müəyyənlik içində özünü itirmə, tam duyğusallıq, sonluq kimi olan batmadır.) (Bu, əksinə, bir yüksəliş üçün başlanğıc nöqtəsidir. Onun tələb etdiyi yüksəliş birbaşa hazırkı, lakin yalnız keçici olan sonluğunda mövcuddur.) Deməli, o, öz-özlüyündə olduğu kimi deyil; çünki məhz bu örtükdə olan varlıq ümumidir və müzakirə olunan ona uyğun olan mövcudluq tərzidir: günəş heyvandan daha münasibdir. Eyni şey insan üçün də doğrudur - insan birbaşa bu anlıq insan kimi - yox, əzab çəkmiş, çarmıxa çəkilmiş, dəfn olunmuş və dirilmiş olan (Allahın Oğlu kimi göylərə qalxmış, Atanın sağ tərəfində olan deyil, yaxud da vaftiz olunmuş deyil - sadəcə bu tək və birbaşa mövqe ilə); yəni dərhal mövcudluq baxımından ruhun formasını və tarixini verən deyil. Əksinə, insanlıq öz sadəcə anlıq və sonlu formasında qalır, hələ də fiziki təbiətində və sonluğunda mövcuddur, indi və indi olaraq qalır. Nəticədə, ruhun ən böyük ziddiyyəti və alçaldılması - məhz onun bu son dərəcə məhdud şəkildə, yəni mütləq belə məhdud görməsidir. Çünki insanın sonluğu - öz-özlüyü üçün ən inadkar mövcudluq formasıdır. Və o, yalnız dərhal mövcud olduqda, ümumiliyə qarşı öz əksliyi olaraq alçalır. Bu, təkcə sadələvh və ya səthi təmiz şüur deyil. Əksinə, mütləq yüksəliş olduğunu iddia edən, bu iddia onun sezgisində də olan bir şüurdur. Lakin o, bu yüksəlişə qarşı çevrilmiş qalır, yəni dərhal mövcudluqda qalır. Elə ruhun ən dərin alçalması da məhz budur. Bu, ən tərk edilmiş dinlərdən biridir. Lakin refleksiya, ümumilikdə düşüncə, bu ziddiyyətin və ideyasının anlarındakı qarşılıqlı uyğunsuzluğun fərqi var. O, bu anların bir-birindən ayrılmasına

və ümumi, müstəqil mövqedə olanların yüksəldilməsinə doğru irəliləyir. Amma bu, ruhani düşüncələrə deyil, abstraksiyalara yönəlir. Belə ki, düşüncə zərurətini - yəni yalnız birbaşa təbii obyektlərlə təmin oluna bilən müəyyənliyi - tamamlayır. Və tək-tək anların kifayət etməməsini kompensasiya etmək üçün təsəvvürə azadlıq verir. Təsəvvür isə müxtəlif formalar üzərində sərbəst şəkildə oynayır, təbiətin bütün gözəllik və zənginliyindən istifadə edir. Bu yolla o, içindəki (ilahı) mahiyyəti sezməyə çalışır. Düşüncə hər tərəfə atılır və yalnız belə sərbəst hərəkət etməklə sonsuza ədalət edə biləcəyini düşünür. Bu narazı və qarışıq axtarış ən uca olanın başlanğıcıdır.

O, sonlu vəziyyətləri, fikirləri və hadisələri şişirdir, onları öz hədlərini aşacaq qədər böyüdür. Bu nöqtədə onlar müəyyən bir formanın içində də ola bilirlər, həm də həmin formanın dağılması ərəfəsindədirlər. Şərqdə və Hindistanda təsəvvür gücünün təsvir etdiyi obrazlar məhz belədir: ən adi şeyi ən yüksək səviyyəyə qaldırırlar, sonra isə onun birbaşa mənasının itdiyi nöqtəyə qədər azaldırırlar. Ona sonsuz bir məna verilir. Bu mənanın altında isə o, məğlub olur və dağılır. Hər bir vəziyyət və təbii insan forması sonsuzluğa şişirdilir: padşahlar, insanın yaranması nağılları, insanın ilahiləşməsi - adi, sonlu insan varlığı və fəaliyyəti üçün olan ilahiləşmələr. İnsan o qədər yüksəldilir ki, bütün tanrılar və qüvvələr - hətta özləri müstəqil görünənlər belə - yenidən insan üçün xidmət edir və ona tabe edilir. Təbiət bütövlükdə şəxsiyyətləşdirilmişdir: Cybele və Bakx, şənlik içində - Ümumi Ana, əbədi doğuran. Bu, başqa bir sahənin başlanğıcıdır.

c. Öz-şüurun tərəfi: Subyektivlik, İbadət

Bütövlükdə “başqası üçün olmaq” bu fərqlilikdir, yəni ideyanın əks olunmasıdır və ya ideyanın mövcud olduğu öz-şüur üçün var olmasıdır. Bu birbaşa ideyanın öz-şüur üçün necə müəyyənləşdiyi ifadə olunub: öz-şüurun özü ilə, onun obyektinin birliyi içində, dərhal və möhkəm varlıq olaraq əlaqəsidir. İbadət isə öz xüsusi mənasında fərdin ayrılığından çıxaraq, özünü mütləqlə eyniləşdirməsi hərəkətidir. Bu, özünə mütləqlə birliyi əminliklə vermək, özünü mütləqin sevgisinə qaldırmaq hissidir. Lakin burada, sonlu ilə sonsuzun bu ilkin birbaşa vəhdət mərhələsində, iki tərəf - ideya və subyektivlik - arasındakı ilkin ayrılıq hələlik yalnız formal xarakter daşıyır. Yəni bu ayrılıq daxildən müstəqil deyil, hələlik tam şəkildə inkişaf etməmişdir. Bu fərqlilik bütöv şəkildə formalaşmayıb, hələ ciddi qəbul olunmayıb. Şüur öz mahiyyəti, bu birbaşa vəhdət qarşısında, əlbəttə ki, tam mənada olmasa da, qaranlıq bir

hiss ilə mütləq mənfi olanı da duyur - yəni onun öz düşüncəsinin məhsulu olmayan mənfini. Bu, qaranlıqlar aləmidir, şərin özüdür. Lakin bu şərs şüurun qarşısında sadəcə havada dolaşan, hələ tam ayrılıb formalaşmamış bir təsəvvür kimi dayanır. Çünki bu pisliyin dərk olunması çox abstrakt bir anlayışdır. Buna görə də o biri tərəf - mənfi olan - şüurun qarşısında sanki havada dolaşır. Lakin bu birbaşa vəhdət səbəbindən o, kənarda qalır. O, elə bir şeydir ki, ona qarşı xarici bir düşmən kimi mübarizə aparmaq olar. Amma bu mübarizə daxilən zəruri bir qarşıdurma deyil. Bu mübarizə hələlik şüurun iç dünyasına daxil olmur, ayin və ya kultun bir hissəsinə çevrilir. Bu ayrılıq və düşmənçilik - yəni şərs - ayində (ibadətdə) baş vermir. Çünki ayin ilkin barış vəziyyətidir, burada parçalanma yoxdur. Yəni burada əbədi və mütləq bir ayrılıqdan söhbət getmir. (Şərlə mübarizə isə xarici bir tarix kimi təsvir olunur - məsələn, Əhrimanın güclü olduğu dövr.) Beləliklə, əslində burada barışıqdan danışmaq düzgün olmaz. Çünki barışıq yalnız əvvəlcədən bir ayrılıq olarsa mümkündür. Burada isə sadəcə bu vəhdətdə davam edən ilkin bir həyat mövcuddur. Beləliklə, ayin - işıq və xeyirxahlıq aləmində bir həyatdır. Xalq isə daimi və ümumbəşəri bir kahinlikdir, müqəddəs bir xalqdır (Paradhäta). Ayin sadəcə bir bayramdır, tərif və şöhrət mərasimidir. O, işıq içindəki həyatın, tamamlanmış bir həyatın açıq şəkildə dərk edilməsidir. Zamanla bağlı olan ehtiyacılı həyat, yəni gündəlik və birbaşa həyat özü də bu ayindir. Lakin bu mənada ayinə dair şüur gündəlik fəaliyyətlərdən ibarətdir - yemək, içmək, yatmaq, (xəstəlik) və bu kimi adi işlər. (Və çünki bu işlərdə ehtiyac, zahiri xarakter mövcuddur, buna görə də bu fəaliyyətlərlə bağlı ayin onların diqqətlə yerinə yetirilməsi deməkdir - yəni onları ağıllı, qaydalı, sabit və müəyyən bir şəkildə icra etmək, təsadüfi davranışlardan uzaq durmaqdır.) Dindar Şərqlilər bədənlerini, şəxsi işlərini və onlarla bağlı məşğuliyyətlərini özlərinə aid bir şey kimi deyil, başqasına yönəlmiş bir xidmət kimi qəbul edirlər. Onlar bu xidməti düzgün və Rəbbin iradəsinə - yəni ümumbəşəri iradəyə - uyğun şəkildə yerinə yetirmək üçün ədəb və ehtiyatla davranmalıdırlar. Avropalıların tələsikliyi və narahat fəaliyyəti ümumilikdə Şərqlilərə tamamilə yaddır. Çünki Şərqlilər özlərini təsadüfi və fərdi bir iradə kimi deyil, ümumi və əzəli bir mahiyyət kimi aparırlar. Bu səbəbdən onların ümumi, qaydalı davranışları, təyin olunmuş adətləri, mərasimləri olur. Elə bil ki, onlar adi bir iş görmürlər. Əslində isə həmin adi gündəlik fəaliyyətlər daha yüksək, dəyərli bir şeyə çevrilir - bu fəaliyyətlər fərdi iradə və ya təsadüfi arzular deyil. Əsas olan, onların təsadüfi və əhəmiyyətsiz görünən hərəkətləridir - məsələn, yemək və tüpürmək kimi. Lakin buna baxmayaraq, sonlu həyatın, zahiri varlığın əsl müxtəlifliyi mövcud

olaraq qalır. Bu subyektiv şüur, bu varlıq açıq şəkildə tərk edilməli, ləğv olunmalıdır. Amma burada bədənlik, zahiri varlıq hələ sonsuzluq qarşısında sadəcə neytral və ya adi bir şeyə çevrilməyib. O, ya mütləq olanla eyniləşdirilir, ya da müqəddəs olmayan - yəni qeyri-müqəddəs sayılır. Burada sonluluq və onun sonsuzluqla olan ziddiyyəti üzərində düşünmək zəruridir. Mübahisə və narazılıq sadəcə səthi çirklənmələrdir. Ümumi vəzifə isə insanın özünü təmiz saxlamasıdır. Çirklənmək isə bir günah sayılır. Cəza bu mənada mövcuddur; lakin onun məqsədi barış yaratmaq və ya insanı yaxşılaşdırmaq deyil. O, əxlaqi bir məqsəd daşıyır. Ayin isə belə sonlu ehtiyaclarla əsaslanan fəaliyyətlərin zahiri təmizlənməsindən ibarətdir. Peyğəmbər Zərdüşt dini təmizliyinə qaytardı, lakin tövbə və dönüş yolu ilə davamlı, əbədi bir bərpa yaratmağı nə məqsəd, nə də vəzifə kimi ortaya qoydu.

Qurban - insanın öz sonlu mülkiyyətindən könüllü şəkildə vaz keçməsi deməkdir. Bu yolla insan özünü sonluluqdan, bir sonlu hərəkətdən və ya bir nöqsandan təmizləyir. Amma bu, şəri tövbə edib şəri şərlə və ya itki ilə bağışlatmaq demək deyil. Qurban nə zərərin ödənilməsi, nə də bir hesablaşma məsələsidir. O, bir çatışmazlıqdan, bir nöqsandan qurtulmaqdır. Lakin bu mahiyyət etibarilə simvolik bir hərəkətdir. Bir natəmizlik baş verir və bu, sadə, birbaşa yolla aradan qaldırılmalıdır. Bu, tövbə edib içdən peşman olmaqla yox, başqa bir şeydən imtina etməklə edilir. Lakin mən bu natəmizliyi - bu ləkəni - birbaşa aradan qaldıra bilmirəm. Ona görə də onun yerinə başqa bir şeydən vaz keçməli oluram - bir növ dəyişmə aparıram. Bu ayinin əsas xüsusiyyətlərindən biri çoxsaylı mərasimlərdir - biz bunu haqlı olaraq xurafat adlandırırıq.

Zahiri həyat - gündəlik və adi fəaliyyətlərin və ehtiyacların bütün sahəsi - yemək, içmək, yatmaq, bir yerdən başqa yerə gedib-gəlmək, ailə münasibətləri, (alver etmək) - bütün bunlar böyük bir fəaliyyət sahəsini təşkil edir. Bu fəaliyyətlər adət halını alır. Yəni onlar qəsdən, ehtiyatla və müəyyən məqsəddə uyğun şəkildə yerinə yetirilir. Lakin şüur artıq bu məqsəddə uyğunluğu dərk etmir, seçim etmək baş vermir və sairə. Bu, bir növ təbii və instinktiv fəaliyyətə çevrilir. Ümumi mənada isə bu hərəkətlər aşağı məqsədlərə uyğun olaraq görülür, öz-özünə mövcud olur və ali bir məqsəddən ayrılmış vəziyyətdə qalır. Beləliklə, burada iki cür həyat mövcuddur: dini həyat və adi, gündəlik həyat. Lakin bu dində bu iki tərəf bir araya gəlmir. Gündəlik, zahiri və ümumi həyat dindən ayrılır, lakin dini fəaliyyətlərlə müəyyən şəkildə əlaqələndirilir. Bu əlaqə isə təsadüfi bağlardan, ixtiyari birləşmələrdən

ibarətdir - yəni özlüyündə təsadüfi olan şeylərin dini mənalarla əlaqələndirilməsidir. Buna görə də çox dəqiq və çətin ayırımalar ortaya çıxır - məsələn, hansı qidaların halal, hansılarının haram olması kimi. Nəticədə isə bu qaydalar adətə çevrilir və əvvəllər ola biləcək azacıq mənası belə tamamilə itir.

Ümumi Xüsusiyyət: mahiyyətli vəhdət

Abstrakt ibadət - yalnız düşüncədə Allaha müraciət etmək, həyatın qalan hissəsini ona bağlamamaq (və düşüncə özü dərhal ümumi, sonsuzdur)

Konkret ibadət, ayin doğru mənada - Konkret subyektivliyin əlaqəsi tam vacibdir, çünki mən sonluyam; konkret varlıq hələ neytral deyil, azadlıqla xariciliyə çevrilməyib. Bu, mövcud sonluq ilə sonsuzluq arasında faktiki və sərt ziddiyyətdir.

Gündəlik həyat fəaliyyətləri - Bu fəaliyyətlər] müəyyən qaydalara uyğun baş verir, amma bu yalnız zahiri formadır; məzmun isə sonludur. Qaydalara baxmayaraq, sonlu bir varlıq və hərəkət - çirklənmədir.

Sonlu bir yaradılış - məqsədə uyğun olaraq, sadəcə ani ehtiyac üçün deyil.

Qurban - Təmizlənmə - hər yerdə və ümumilikdə baş verir, qayda pozulduqda - sanki könüllüymüş kimi; pozuntu iradəyə, müəyyən olunmuş bir şeyə qarşıdır; qurban isə təbiətin baxışından zəruri olan şeydən təmizlənmədir. İradəmə zidd olmaq xoşagəlməzdir, mən saxlamaq istədiyim şeydən imtina edirəm.

Cəza - sadəcə mərasimlərdir, barışıq deyil, qurban itki və ya zərər kimi qəbul edildikdə. Bu, boş və formal bir cəzadır, mülki cəza tərzindədir və daxili həyatla, kilsə tövbəsi ilə, yolunu dəyişmək çağırışı ilə, əxlaqi baxışla və günahkarlıq duyğusu ilə bağlı dini mənası yoxdur.

Mülki və dövlət qanunlarının dini qanunla vəhdəti - Mülki və dövlət qanunları azadlıq, şəxsiyyət və insan ləyaqətinin sahəsidir. Azad ağıl, azadlığın və azad iradənin rəşional şərti, neytral və təsadüfi şeylərin üzərindədir. Bu sahə hələ öz məqsədi üçün mövcud deyil; buna görə də azadlığın rəşional şərti yoxdur,

yalnız zərurət şərti var (“[bu şeylər] olmamalıdır”). Cəza ilə (aşağılanmadan) günahın aradan qaldırılması dini tərəf deyil.

Əmək - mənim sonlu varlığım sonlu fəaliyyətimdir - məbədlər tikmək, abidələr ucaldırmaq - məbəəd tikmək isə daha konkret bir əməkdir - məsələn, Bel məbədi.

İstehsal fəaliyyəti həqiqi təsəvvürdən yox, həqiqi varlığa olan münasibətdir; bu, nəzəri ifadə deyil, konkret ifadədir, məsələn, dil kimi. Fəaliyyət, əmək kimi sonludur, çünki məhsula müstəqil məqsəd verilir, yəni məhsul müəyyən məqsəd üçün yaradılır. İdeya heyvan kimi qavrandıqda, özünü dərk etmə aktiv olaraq təyin olunur; öz mahiyyətini fəaliyyət xüsusiyyəti ilə dərk edir. Amma bu fəaliyyət əsasən heyvan istəklərinə, ani ehtiyaclara yönəlib. Bəzən bu, tələb olunan əməkdir - məsələn, gecə vaxtı Belə ibadət etmək. Əmək özü əsasdır, tikilən və ya yaradılan şeyin mövcud olması deyil; əmək öz-özünə məmnunluq gətirmir, məqsəd üçün tamamlandıqda belə. Amma bu əmək heç vaxt bitmir - misal üçün, Misirdə hər kral piramidalar, labirintlər tikirdi. Çünki mən daim sonlu fəaliyyətim və buna görə də bu fəaliyyəti daimi olaraq sonsuzlaşdırmalıyam, qurban verməliyəm, təkcə mənfi mənada yox, məhsuldar olduğu üçün yalnız məqsədini özüm üçün qurban verməliyəm. Belə məhsuldar fəaliyyətdə təsəvvürlü xəyal da qarışmağa başlayır, çünki forma və quruluş işdə olan subyektivliyə aiddir. (Bütün fəaliyyət özü bir qurban, subyektivliyini fəda etməkdir. [Fəda olunan] xarici bir şey yox, daxili subyektivlikdir.) Məqsəd ümumdür, qurban kimi: nəse edərkən öz fərqliliyindən, marağından imtina etməkdir (məsələn, rəqs etmək, özünü yorma, öz-özünə dəyər verilən məmnunluq). Amma əmək eyni zamanda obyektiv, ciddi, oyun olmayan bir fəaliyyətdir. Nəse meydana gəlir, məqsəd məzmunludur, mənim tərəfimdən yaradılır (məndən gəlir, arılar və ya quşlar yuva qurduğu kimi deyil, bir təsvirə əsaslanır, yəni əhəmiyyətli məqsəd var). Belə fəaliyyət varlığa, xarici təsirə laqeyd deyil, bu oyun deyil.

Şərqlilər ciddi, hörmətli olurlar; buna görə onların yaradıcı fəaliyyəti davamlı və möhkəm olmalıdır. Məqsəd, formalaşma daxildən gəlir; bu, ruhani bir fəaliyyətdir, amma hələ ölçülməmiş və nəhəngdir. Bunlar təbiət dininin ibadətinin əsas xüsusiyyətləri, təməl əlamətləridir. Amma ilk keçdiyi formada - sərhədsizlik formasında - sonsuzluğun, saf varlığın, məhduddan ayrı düşməsi abstrakt şəkildə tapılır. Məhdud, onunla müqayisədə yalnız yox olan kimi görünür. Dini intuisiyada belə, məhdudluğun şəkillərində qapılıb qalmaq var.

Bu şəkillər böyüdüldür ki, onları sonsuzla bərabər saysınlar, amma əslində onlarda məhv olurlar. (Burada mənfi əlaqə də böyük rol oynayır; məhdudluq pis, mənfi kimi görünür, istəyi ucbatından yox, sadəcə mövcud olduğu üçün - günahı ucbatından deyil, elə olduğu üçün. Ona görə də onun iradəsində dəyişmək, fərqli olmaq, köhnəni tərk edib düzəlmək yoxdur. O, daxili bütövlüyə sahib deyil, özü-özünü azadlıq kimi anlamağa, özünə daxil olan konkret sonsuzluq verməyə qadir deyil. Əksinə, çaşqın və özünə kömək edə bilməz vəziyyətdədir.) (Burada tam ziddiyyət var:

- (a) Brahma mövcuddur, saysız-hesabsız digər ilahi fiqurlar ilə birlikdə. Öz xüsusiyyətlərinə görə, Brahma özü-özlüyündə Yehova kimi qəbul edilə bilər. Amma Yehova tək və yeganə Tanrıdır, yalnız ona bütün ibadət düzgün şəkildə aid olur. (Brahma və Parabrahmā isə Hindistanda ümumiyyətlə ibadət edilmir. İnsanların Brahma ilə heç bir əlaqəsi yoxdur; Parabrahmā ilə əlaqələri olsa da, o tamamilə mənfidir - onlar yalnız onun içində məhv olurlar.) Özünü bu abstrakt sonsuzluqla eyniləşdirmək tam abstraksiyadır, məhdudluğun məhv edilməsidir. Məhdudluq yalnız birbaşa olaraq, yəni yalnız sonsuzluğun mənfi kimi başa düşülür - sonsuz öz-özünə əzab və sərtliklər, tövbə deyil. Səhvlər geriye dönmək, birlikdən ayrılmaqdır. Buna görə hər zaman yenidən başlanğıcda başlamaq lazımdır; məsələ cəza və tövbə çəkmək deyil, bilikdən və iradədən imtina etməkdir. Bizim üçün maraqlı olan bir şeyi mənfi şəkildə qəbul edib sonra ondan əl çəkməkdir. Çünki əvvəldən prinsip budur: mən hər şeyi tərk etmək istəməliyəm. Kim hər şeyi tərk edirsə, ona cəza verilə bilməz. Məhv etmə təcrübəsi aparılır, kimsəsiz yaşayışa çəkilir ki, yalnız burnunun ucunu görə bilsin, piyada zəvvarlığa gedir, ya da uzun məsafələri diz üstə qət edir. Xüsusilə, intihar edir, (özünü qurban verir, başqalarını yox - insan qurbanları kimi deyil) - saysız-hesabsız həyat yoldaşları kimi ki, onlar özləri üçün heç nə deyillər, məbəd yaxınlığında özlərini öldürürlər və ya Gangesə atılırlar. Onlar ölümü xüsusilə Himalayalarda, uçurumda, ya da qar içində axtarırlar (Webb, həmçinin Moorcroft, ingilis, Webb-dən əvvəl Nitee keçidində olmuşdur).

(Qısa düşüncə: Dövlət, Azadlıq, Ağıl)

Aydındır ki, şəxsiyyətə, azad və mütləq hüquqlara əsaslanan Avropa vətəndaş həyatı belə bir dində tapılmaz. Gerçək etik əlaqələr - ailə, insanpərvərlik,

sonsuz şəxsiyyət və insan ləyaqətini tanımaq borcu - vəhşi təsəvvür və iyrənc əməllərlə mümkün deyil. Təbii ki, bu vəhşilik həssas, sevgi dolu hiss və onun göstərilməsinin yumşaqlığı və cazibəsi ilə, sonsuz təslimçiliklə və onun bəzəyi ilə birləşir. (Şərq ifadəsində sevgi ən incə, həssas və tükənməzdir.) (Burada insanlarda başqaları ilə birlikdə olmaq üçün təbii bir hiss tapılır. Ağıl və düşüncə birliklə birləşdikdə, hüquq və etik həyat da mövcuddur. Amma burada təbii hiss hökm sürür, ruhun bütün zənginliyi və sonsuz təsəvvürləri ilə doludur, ən möhtəşəm nəticələri verir.) Belə şəraitdə sevgi hissi, şəxsiyyətdən imtina və təslim olmaq mütləq ən yüksək gözəllik növü olmalıdır. Amma (a) azadlıqdan, hüquqdan, qanunun hökmündən kəsilməmişdir; belə hiss təkcə tərbiyə olunduğu, yalnız onun gözəllik daşdığı yerdə xalq xoşbəxt və səadətli deyil. (β) Məhz hüquqa əsasının olmaması səbəbindən bu hiss ən sərt qamçı ilə dəyişir. Azad şəxsiyyət, eyni zamanda əsas sayılan öz-özlüyü, yalnız vəhşilikdir, möhkəm bir bağdan, müvəqqəti, keçici hisslərdən üstün olan hər şeydən unutmaktır - iradəyə, ya da məhz öz-özlüyə möhkəm bağlılıqdan məhrumdur.

b. Ucalıq və gözəllik dini

Birbaşalığın dəqiqliyi mahiyyətə, ümumi düşüncəyə keçir. Bu zaman birbaşa olanın şüurlu şəkildə aradan qaldırılması baş verir. İlk öncə birbaşa olan qeyri-əsaslı, öz daxilində müstəqil olmayan bir şey kimi xarakterizə olunur. Təbiət dini, təbiətin birbaşa obyektində mütləqə ibadət edən, sərhədsizlikdə birbaşa varlıq və mahiyyət arasındakı bu birbaşa bərabərliyi aşır. Sərhədsizlikdə bütün təbii varlıq meydana gəlir və yox olur; sərhədsizliyə şişirilmiş, onun forması partlayır. Eyni zamanda bu forma onun daxili xarakteri deyil, xarici və məqsədə uyğun olmayan təbii formasıdır. Təbii nə qədər mənfi şəkildə qəbul edilsə də, o, mənfi ilə müqayisədə məhdud varlığında müsbətdir. Ya da hər şey sərhədsizlikdə gözə görünmədən əridiyi kimi, sərhədsizlik gücdən məhrumdur - güc və gücsüzlüyün ziddiyyətidir. Amma həqiqət budur ki, əslində mütləq Bir həqiqətdir, məhdud varlıq isə aradan qaldırılan və ideallaşdırılan şeydir. Ziddiyyət mahiyyətin ideallığında, onun konkret ideallığında aradan qaldırılır. Bu o deməkdir ki, mahiyyət abstrakt öz-özünə varlıq deyil, öz hesabına özünü göstərməsidir.

((a)) Bu şəkildə o, güc kimi qəbul edilir, daxili varlığa malik olan mütləq mənfilik, özünü fərqləndirən mənfilik. Güclü olan ruhu, başqasının ideyasını daşıyan kəsdir; başqası isə sadəcə var, birbaşa mövcuddur. (Kim başqalarının

sadəcə varlığını düşünür, onun gücü odur.) Məntiqi olaraq, varlıqdan mahiyyətə keçid belədir. Varlıq əvvəllər yalnız özündə, ya da bizim üçün var idisə, indi o, öz-şüur üçün mövcuddur. Öz-şüur yalnız bir mahiyyəti - bir yuxarı mahiyyəti - duyğulamaz, əslində mahiyyəti özü, yəni həqiqəti, ümumini mütləq güc kimi anlayır. Mahiyyət öz daxilində məmnundur: o, daxili bütövlükdür, amma hələ öz-özünə bütövlük deyil. Var olmaq üçün özünü təbii obyektlərdə yoxlamağa ehtiyacı yoxdur, öz daxilində müəyyənliyini daşıyır; onun reallığı öz görünüşünün bütövlüyüdür. Mahiyyət azdır. "Amma öz-şüur səviyyəsinə çatıb mahiyyəti bilən və ona hörmət edən insanlar ideallıq sahəsinə, ruh aləminə keçmiş olurlar; onlar ruhani dünyanın qapısını açmış, hissi duyğuların və düşünmədən səhv etmənin bağlarını alnlarından qoparmış, düşüncəni, ağılabatan sahəni doğurmuş və ələ keçirmişlər; öz daxilində möhkəm bir əsas qazanıblar. Onlar ibadət etdikləri şeyə belə əsas veriblər ki, indi o, öz hesabına möhkəm möhkəmlənib; bu, daxildən özünü göstərən, özünü ifadə edən bir şeydir, amma yalnız özünü göstərmə kimi - o, hissi varlıq səviyyəsinə geri qayıtmır və orada öz müəyyən varlığını axtarmır. İfadə mahiyyətin müəyyən varlığıdır, amma daxildə olan, mövcud olan və dayanan daxili element kimi."

Varlıq mütləq mövzu kimi, özünə münasibətdə olan mənfilik kimi müəyyən edilir. Bu mənfi güc Rəbbdir, hər şeyin hakimi. (Bu təsviri bir görüntüdür; məhdud hökmranlıq forması maddi deyil, xarici hökmranlıqdır,) ona görə müstəqil bir tərəfi yoxdur. Maddəni abstrakt və əbədilik kimi görmək bu gücü yalnız xarici forma münasibətinə endirir; amma gücün özündə gizli olan hər şey abstrakt bir anıdır. Bu an yalnız xaricdə formanı rədd edən maddə kimi görünür, amma öz hesabına göstərilən bütövlüyün sadəcə bir anıdır. Amma güc dini öz-şüuru yalnız göstəriş kimi əhatə edir - o, özünü göstərdiyi şey üçün öz-şüurdur, (yəni ona müsbət münasibət bəsləyir: öz-özünə əks olunmaq vasitəsilə rədd etmədir, beləliklə burada öz-şüur öz hesabına, etibarlı şəkildə mövcud olmağa başlayır, amma əvvəlcə abstrakt əks olunmadır). O, sonsuz parçalanmışdır, azad deyil, daxili genişliyi və sahəsi yoxdur, dar ürək və ruhdur; onun hissi sadəcə Rəbbin varlığını hiss etməkdir; onun müəyyən varlığı isə bu dar məhdudiyyət daxilində xoşbəxtlikdir. O, inadkarlıqdır - (abstrakt subyektivlik, mahiyyət kimi,) fərqliliyə çatıb, amma yalnız əsarətdə, azad və sərbəst deyil. Öz-şüur yalnız bu tək nöqtəyə, Yeganə Rəbbə yönəlib. Məqsədi hindu kimi yox olmaq deyil. Mahiyyət göstərilən şeydir, amma öz-şüur mahiyyət daxilində qeyri-əsaslıdır; reallıq isə bu xarici varlıqdır. Zərurət

və ya tale mahiyyətin inkişafıdır, onun (xarici) görünüşünün və ya təsvirinin parçalanmasıdır ki, müstəqil həqiqətlərin forması ortaya çıxsın (hərçənd belə həqiqətlər gizlicə eynidir). Burada sakitlik tapılır: qul vəziyyətindən azad olmaq və fərdilik qazanmaq. (Ruh özünü daxildən yayıb inkişaf etdirə bilər, elə inkişaf edə bilər ki, qeyri-əsaslı müəyyən varlığından özünü qaldıraraq ilahi formaya çatsın.)

((b) Güc zərurət, tale deməkdir. Burada ruhun müxtəlif quruluşları, ruhun təmsil olunduğu fərqli formalar mahiyyət kimi ortaya çıxır. Amma bu fərqli formalar gizlicə eynidir, ona görə də forma və ya quruluş öz-şüur qarşısında ciddi məsələ deyil. Tale anlayışı ilə yanaşı sakitlik də var.) Mütləq zərurət kimi abstrakt birlik və ya varlıq deyil. Fərqlilik yalnız görünüş və ya təsvir deyil, əsl ifadədir - ruh özü, amma ruhdan gələn öz hesabına zərurətdir. (aa) Bu quruluş və ya varlıq rejimi ruha uyğundur, onun gerçəkliyini ifadə edir, ruhani formadır, (bb) Amma yenə də məhduddur, hələ yaradılmış bir şeydir, ruhun öz-özünə və özü üçün gerçəkliyi deyil. Ruhaniyyət burada gerçəklik tərəfdə deyil, baxmayaraq ki, gerçəklik ruhun təcəssümüdür, mənası yalnız ruhanidir, amma özündə ruhani olmayan, dərhal olan tərəfi saxlayır; buna görə də bu yalnız qoyulmuş ruhaniyyətdir. Amma yenə də məhdudiyyət anını özündə saxlayır, çünki inkişaf hələ də zərurət xarakterinə malikdir, yəni gizlicə ideyadır, fərqlənmiş elementlərin birliyi, amma eyni zamanda elementlər hələ də ayrı-ayrı quruluşlar kimi qəbul edilir, hələ öz universal, tam və hər şeyi əhatə edən öz-özünə varlıq vəziyyətində deyillər (yəni hələ özündə, içərisində universal ilə qoyulmayıb, universal isə taledə, yuxarıda və kənardadır). Başqa sözlə, bu hələ azad anlayış deyil, azad anlayış yalnız tamamilə fərqli elementində öz gerçəkliyini qazanır. Bu iki din - mahiyyətin və zərurətin dini - buna görə uca və gözəllik dini adlandırılmışdır. Buradakı ucaq sonsuzluğun uca hissi deyil, çünki sonsuzluq müəyyən forma çatmaq üçün yalnız dərhal mövcud olanlardan istifadə edə bilər (fərdlər, heyvanlar və s., onların qəribə təhrifləri); əksinə, bu ucaq mövcudluqları və varlıq rejimlərini artıq keçmiş, onları sadəcə görünüş hesab edən ucaqdır. Mahiyyət onların Rəbbi və sahibidir. (Bu ucaq mövcudluqları özünə daha uyğun etmək üçün təhrif etməyə məcbur deyil - əksinə, ucaqdan gözəlliyə keçid anlayışın azad doğuşudur.) Gözəllik dini mahiyyətə müsbət forma verir, amma bu forma ruhdan qaynaqlanır - yalnız ruhani əhəmiyyətə malik formadır. Eyni zamanda bu forma hələ də xarici təsirlərlə yüklüdür, hələ də təbiətin istək və ehtiraslarının

elementində, yəni hissi təsvir elementində dayanır. Bu, öz-özlüyündə mütləq ruhani bir birlik deyil.

a. Metafiziki anlayış

Bu artıq müzakirə olunub və uzun izahata ehtiyac yoxdur. (aa) Əvvəlcə mahiyyətlə məşğuluq, amma onu qüvvə kimi, öz-özünə subyektiv birlik, Bir olan kimi qəbul edirik; və sonra (ββ) tamamilə özünü müəyyən edən kimi, qüvvədə olduğu kimi dərhal müəyyənliklər deyil, amma qüvvə anlayışı öz-özünə və özü üçün müəyyən kimi qoyulur: zərurət. Bu sahəyə iki əsas xüsusiyyət aiddir. Varlıqdan mahiyyətə keçid qeyd olunmuşdur: (aa) mahiyyət, (ββ) özünə əks olunan varlıq, şey, fərd, ümumi varlıq, [Tanrı] kimi Bir olan [der Eine]. Artıq qeyd olunduğu kimi, şüur-intellektin dünyasına daxil olması və onun eşiindən keçməsi böyük bir irəliləyişdir. O, eşi keçir, amma bununla bitir. Tanrının birliyinin qavranılması sonsuz əhəmiyyətə malikdir. Tanrı "bir olan" (das Eine) kimi xarakterizə edilmir, çünki "bir olan" abstraktdır, öz-özünə əks olunmuş sonsuzluq mənasında deyil, məhdudiyyətsiz, gücsüzdür. Yalnız "bir olan" (der Eine) içində biz yalnız gücsüz ümumilik deyil, həm də təkliyi görürük; ümumilik reallığın tərəfi, ideyanın digər tərəfi kimi, dərhal varlığın aradan qaldırılması kimi mövcuddur. Yalnız bir Allah vardır. Allahı belə xarakterizə etmək ilkin olaraq ümumi çoxtanrıcılığa qarşı yönəlmişdir və bu mənada başqa bir formaya da - biz onu ən azı anlayış baxımından, müəyyənlik səviyyəsinə görə "daha konkret" hesab etdiyimiz həmin digər formaya - qarşıdır. Amma bu digər forma özü hələ də abstraktdır, yəni zərurət (necessity) kimi. Öz-özlüyündə belə müəyyən edilmiş varlıq yalnız bir "olmalıdır" (ought) məqamıdır və buna görə də çoxlu tanrılar yaranır. "Allah birdir" demək doğru deyil, eləcə də "bir olan" yalnız daxildən konkret olan bir Olmalıdır. Daxildən müəyyən olmayan, yəni zərurət, "bir olan" şəkli və ya konfiqurasiyaya malikdir, amma hələ də "bir olan" deyildir. Yalnız bir Allah vardır və O, həsəd aparan, qarşısında başqa tanrılar qəbul etməyən Allahdır [məsələn, Çıxış 20:3, 5]. Bu, ümumiyyətlə yəhudi və ərəb dinlərinin (Yaxın Şərq və Afrika dinlərinin) böyük əsas tezisidir. Bu iki bölgə - Yaxın Şərq və Afrika - tamamilə fərqli təbiətlərə və dünyalara malikdir. Bu kateqorial müəyyənliyin zəruriliyinin inkişafı, şüurun bu tək subyektə - "Bir"ə yüksəlməsi, yalnız bir Tanrının olduğunu sübut etmək - bunlar necə həyata keçirilə bilər? Əvvəldə "bir" və "çoxluq" anlayışları mövcuddur - Platon və yeni platonçular. Bu, Tanrının "tək" şəxs kimi müəyyən edilmədiyi halda,

abstrakt bir qarşıdurmadır. (Çoxluqla bağlı iki növ münasibət mövcuddur. Ziddiyyət burada dərhal ortaya çıxır.)

(a) Birin çoxluğa qarşı durması - bunlar bir-birinə zidd olan ünsürlər kimi təmas qurur, qarşıdurmaya girirlər. Bu zaman ziddiyyətin görünməsi baş verir və o, mütləq birlikdə həll olunur - tanrıların döyüşləri, ünsürlər və sair. Bu onlu müstəqillik onların həqiqətini təşkil etmir. (Düzdür, sonlu şeylərin təsvirində) təsəvvür elə bilir ki, müstəqil, abstrakt bir əsas həqiqətən də var və o, yalnız öz səthini mübarizəyə verir, özü isə arxada gizlənir (məsələn, “qüvvə” kimi). Əslində müxtəlif qüvvələr var, amma qüvvə - yalnız öz daxilində tam olan bir varlıq forması kimi müəyyənlikdir. Tanrılar - subyektlərdir, sonsuz formadır, özü üçün sonsuz varlıqdır (amma özündə deyil). Onlar nədirsə - onların məzmunu və ya gücü - bunu yalnız qarşıdurma içində ifadə edirlər. Özünə qayıdan varlıq, yəni “özündə əks olunmuş varlıq” - məhz məzmununda çatışmayan şeydir, formadakı müstəqillik isə yalnız xarici görünüşdür. (Çoxluğun müxtəlif olması fikri) məzmununda sonluluq verir, çünki bu məzmun da sonlu varlığın keçdiyi eyni dialektikaya tabedir. (Bir qabaqcadan qəbul olunmuş anlayış qarşısında,) yəni mütləq gücün, mövcud olan hər şeyin ümumi inkarının əvvəlcədən var sayılması qarşısında, bu formal müstəqil varlıqların çoxluğu dərhal yox olur. İkincisi, çoxluq - sadəcə fərqli olanlar kimi qəbul edilir, bir-birilə təmasa girmirlər. Məsələn, dünyaların çoxluğu - onlar arasında qarşıdurma yoxdur, buna görə də nə ziddiyyət var, nə də ziddiyyətin görünməsi. Təsəvvür bu fikrə daha inadla bağlanır; çünki burada ziddiyyət olmadığı üçün onu asanlıqla təkzib etmək mümkün deyil. Bu yanaşma - yəni bir şeyi bu şəkildə təsəvvür edə bilmək mümkündür deməklə əsaslandırmaq - əslində zəif və qeyri-kafidir. Bu çoxluq anlayışı, sadəcə boş bir təsəvvür imkanından ibarətdir. Başqa sözlə, bu fikir yalnız müxtəlifliyin - yəni qarşılıqlı olaraq bir-birini istisna edən abstrakt münasibətlərin - ifadəsidir. Zəruri olaraq ortaya çıxan sual budur: bu müxtəliflik nədən ibarətdir? Əgər biri digər qədər güclüdirsə, bu müxtəliflik deyil - bu, tamamilə boş təsəvvür və ya görüntülərdir. Əgər biri digərlərindən daha güclüdirsə, bu halda artıq müəyyən bir müxtəliflik var. Bu zaman bir tərəf - yalnız bizim düşüncəmiz baxımından - digərinə məxsus olan nəyisə çatışmır. Amma bu çatışmazlıq yalnız bizim refleksiyamızda mövcuddur. Bizim düşüncəmiz baxımından daş bitki qədər kamil deyil. Amma daş özü üçün heç nəyi əskik etmir; o, nə hiss edir, nə də bir çatışmazlıq dərk edir. Bu cür müxtəliflik yalnız bizim refleksiyamızdan yaranan bir təsvirdir. Deməli, refleksiya həqiqi fərqlər yaratmaq baxımından

fərqlənir, müxtəlifliyin özündə fərqlənmiş olur. Eyni zamanda refleksiya öz əvvəlcədən qəbul etdiyi anlayışa qarşı durur. Eyni şəkildə, sübut da əvvəlcədən qəbul olunmuş anlayışa qarşı çıxır; lakin onun tərifi həmin əvvəlcədən qəbul olunmuş anlayışla eynidir. Mahiyyət - hər şeyə qadirdir; mütləq güc yalnız Tək Tanrıya aiddir. Bu cür sübutun çatışmazlığı ondadır ki, əvvəlcədən qəbul olunmuş bir anlayış, sadəcə bir tərifi kimi irəli sürülür və o, sadəcə təcrübədə görünənlə müqayisə edilir. Tanrının mövcudluğunun sübutu kimi uyğun olan sübut - **de contingentia mundi**, yəni xarici və sonlu zərurətdən asılı olan sübutdur. Təsadüfi (contingent) varlıqdan yola çıxaraq, tam zəruri olanı sübut edirik - bu, **kosmoloji sübut** adlanır. Sonlu olan təsadüfidir, çünki o, öz əsasını öz içində daşımır. Biz burada bir sonlu səbəbdən digərinə keçən təsadüfi olanla qarşı-qarşıyıyıq. Əsas olan bu ardıcılığı - yəni sonluluğun özünü - kəsməkdir. Bu, əvvəlki nəticədə də gördüyümüz fikirdir: bir sonlu və başqa bir sonlu - hər ikisi eyni dərəcədə mənfidir. Sonlunun inkarı - sonsuzdur; və daha dəqiq desək, bu sonsuz **mütləq şəkildə zəruridir**. Başqa sözlə, o, başqa bir şey vasitəsilə zəruri deyil - bu, xarici bir zərurət deyil. Sübut da məhz bu cür xarici zərurətə qarşı yönəlib. Sonsuz irəliləmə isə ancaq sonlu elmlərə aiddir. Bu ardıcılığı kəsmək, yəni sonsuza keçidi təmin etmək - bu keçid, yəni transsendensiya - elə sonlunun özündə yerləşir. Çünki sonsuzluq onun öz inkarıdır. Bu **həqiqi sonsuz** - ümumidir. Sonsuz irəliləmə isə sonlunun inkarını irəli sürmür, əksinə elə sonlunun özünü təsdiqləyir. Yəni bu, sadəcə abstrakt mənfiliyi ortaya qoyur və nəticədə daim yenidən pozitiv sonlunu yaradır. Əvvəlcədən qəbul olunan anlayış - **təsadüfi varlıqdır**. Bu isə sadəcə istənilən şəkildə ola bilən bir varlıq deyil (Epikürçü təsadüf kimi), əksinə, bir əsas üzərində qurulduğu düşünülmən, başqa bir şey tərəfindən **tam şəkildə müəyyən olunmuş** bir varlıqdır. O, öz əsasını özündə daşımır. Amma bu “başqa şey” də, öz növbəsində, başqa bir şeyə əsaslanır. Öz əsasını özündə daşıyan və başqasının da əsası olan “başqa şey” - **sonsuz olandır**. (Burada daha konkret şəkildə sonluluq və təsadüfi varlıq nəzərdə tutulur.)

Bu düşüncə tərz - zəruri və ümumi bir düşüncə formasıdır.

Əvvəllər də qeyd etdiyimiz kimi, bu sübutda səhv olan tək şey - düşüncənin formasıdır. Yəni bir varlıq halından başqa bir varlıq halına keçid kimi qurulmuş refleksiyadır, sanki hər iki hal eyni dərəcədə varlıqdır. Bir tərəfdən bu, bizim refleksiyamızda baş verən xarici və subyektiv bir irəliləyişdir - bir varlıq halından başqasına keçid. Lakin bu keçid subyektiv olduğu üçün əslində

belə olur: biz təsadüfi varlığa əvvəl verdiyimiz “varlıq” xarakterini ləğv edirik. Yəni ilk baxış nöqtəmizi - səthi sezgiyə əsaslanan baxışı - geri çəkirik. Nəticədə artıq iki ayrı varlıq halını deyil, bir tərəfdə sadəcə bir görünüşü (və ya görüntünü), digər tərəfdə isə **özündə və özü üçün zəruri olan** həqiqi varlığı görürük. Amma digər tərəfdən, bu ikinci varlıq halı birincidən asılı görünür, bu isə sübutun məzmunu ilə ziddiyyət təşkil edir. Zəruridir ki, (a) səbəb və əsas, həmçinin ona əsaslanan, nəticə və mövcud olan şey olmalıdır; amma (β) yalnız bir zəruri varlıq halı mövcuddur, yəni bu fərq, bu münasibət də ləğv olunur. Burada biz dünyadakı zərurətdən danışırıq, (a) dünyanın zərurətindən deyil, yəni dünya özü zəruri deyil. Amma (β) zərurət özü dünya deyil, dünya yalnız idealdır, yəni məzmunudur. Zərurət özü üçün və öz içindədir; o, başqa bir varlıq deyil, çünki reallıq dünyaya aid deyil. Kant xüsusilə bu sübutda çoxsaylı dialektik incəlikləri ortaya qoymuş və onu məğlub etmişdir. Onun hücumu iki tərəfdən ibarətdir: (a) Yalnız hisslər dünyasında təsadüfi bir hadisədən səbəbə keçid etmək olar, amma transsendent, ağıla bilən dünyada bu mümkün deyil. O doğrudur, əgər səbəbi sonlu səbəb kimi başa düşsə və nəticəni bir sonlu varlıqdan başqa bir bərabər sonlu varlığa çıxarırsa. Lakin sonsuz səbəb görünüşdə mövcud deyil. Sübut yalnız zəruri bir mahiyyəti verir, amma hələ ən üstün həqiqəti - yəni bizim maraqlandığımız Tanrı anlayışını - vermir. “Ən üstün həqiqi” mahiyyət sadəcə əvvəlki metafiziki tərifdir və əslində bizim məqsədlərimiz üçün o qədər də uyğun deyil. Hər halda, bu etiraz haqlıdır; burada Tanrı yalnız zərurət və ya zəruri mahiyyət kimi xarakterizə olunur. Əvvəl qeyd edildiyi kimi, Tanrının mövcudluğuna dair müxtəlif sübutlar yalnız Tanrının müxtəlif tərifləri ilə bağlıdır; sübutlar bu fərqli təriflərin məzmununu ifadə edir.

Biz “bir Tanrı var” ilə “Tanrı zəruri mahiyyətdir, zərurətdir” arasındakı fərqi düşündükdə, burada bu prosesin özünün olduğunu görürük. Becoming (olmaq, olmaq prosesi) qismən öz-özünə refleksiya, subyektivlikdir; amma bu refleksiya, bu subyektivlik olaraq irəli sürülmür, yəni azad zərurət deyil. Onun “Tək” olması subyektivlikdir, öz-özünə refleksiya, azadlıq kateqoriyasıdır, amma daxili məzmunu, müəyyənliyi və məqsədi yoxdur. Bu zəruri bir müəyyənlikdir, amma azadsızdır; zərurət keçid etməkdir, amma bu keçid hələ özünü açıq şəkildə saxlamaq deyil - yəni azadlıq deyil.

b. Konkret Təsvir, İdeyanın Forması

a. Uca Din

Uca dinində ideyanın forması, müəyyənliyi və reallığı artıq düşünülür, güc isə “Tək”in hökmranlığı kimi təsəvvür olunur. Eynilə, varlıqda təcili müəyyənlik, varlığın reallığının təbii, birbaşa bir obyektində olması demək idisə, burada da anlayışın eyni müəyyənliyi tətbiq olunur. Bu da reallığın müəyyənliyini təşkil edir, yəni onun başqa bir şey olmamasını təmin edir. Amma “hökmdarlıq”da bütün mənzərə artıq mövcuddur (hər şey üzərində hökmranlıq). Çünki müəyyənlik əslində abstrakt mənfilikdir; heç bir fərq yoxdur, [Tanrı] tamlıqdır, buna görə də reallıq rejimi anlayışdan fərqlənmir və öz müsbət quruluşuna malik deyil; bu, düşüncənin dinidir. (Gücün quruluşu sadəcə mənfilikdir, başqa sözlə, digərlərinə qarşı, təcili varlığa qarşı yönəlmiş mənfilikdir.)

Digəri - təbiət, dünya ilə münasibət məhz buna görə yalnız güc və hökmranlığın mənfəi münasibətidir. Daha dəqiq desək, hökmranlıq yaradıcılıq və qorunma anlarını, həmçinin dünya şeylərinin dağılmasını ehtiva edir. Təsəvvür üçün bu anlar zamana görə fərqlənmiş kimi mövcuddur - ümumi bir dünya, məzmunu isə onun sezgəsindən doğur; çünki dünya məqsəd kimi mövcud deyil. Yaxud bu fərqlənmə təsəvvürə - mövzunun ilkin bölmə aktına - aiddir. Çünki anlayışda bu Tək mütləq gücdür, dünyanın həqiqətidir, müsbət və mənfəi tərəflərdir, varlıqla yoxluğun ayrılmasıdır. Amma məhz burada düşüncənin anlarının daha müəyyən fərqlənməsi var, çünki güc yaranmaqdan və yox olmaqdan fərqlidir; bir xüsusiyyətdir. Anlar (məqamlar) bunlardır: (a) sonlu şeylərin mövcudluğu anı (bu, [Tanrının] xeyirxahlığıdır); (b) onların sonluluğu, heçliklərinin aşkara çıxması ([Tanrının] ədalətidir).

Bu müəyyənliklər anlayışın özünə aiddir; onlar gücün daxilindəki prosesin, gücün proses kimi fəaliyyətinin, hakimiyyət olaraq prosesin anlarıdır. Eyni dünya, mövcudluğa sahib olduqda, yalnız xeyirxahlıq kimi görünür; o, daxildən ədalətli deyil, təsadüfi və şərti bir haldadır. Xeyirxahlığın özündə eyni zamanda mənfilik də var. O, müəyyən olunmuş mövcudluğa (varlığa) malikdir, lakin bu mövcudluq yalnız bir görünüşdür, bir zahiri təsirdir. Onun mənfiliyi ondadır ki, bu mövcudluq yox olur - yəni, onun müəyyən olunmuş varlığı, onun "orada olması", əslində mənfilik formasındadır. Ucalıq buna görə də təbiətdə və dünyada elə şəkildə təsvir olunur və ifadə edilir ki, bu şeylər

ilahi güc daxilində yaranan və yox olan hallar kimi təqdim olunur - sanki bu gücün ifadəsidir.

Güc - sonsuz qüvvəni özündə cəmləyən bu ifadə forması - ucalıqdır. [Tanrının] ifadəsi - Onun danışması, göy gurultusu kimi səslənməsi, nəfəs almasıdır.

Tanrı danışdı - Onun ifadəsi, danışığı ən sadə, ən yüngül, ən asan ifadə formasıdır - deyildişi anda yox olur. [Tanrı dedi: "İşıq olsun!" və] işıq oldu [Yaradılış 1:3]; sadəcə bir nəfəs kifayət etdi və işıq yarandı - bu işıq sadəcə bir nəfəsdən ibarət idi.

Ucalığa bütün təmtəraq aiddir: təbii şeylər yalnız onun sifətləri, təsadüfi cəhətləri, bəzəkləri, qulluqçuları və elçiləridir. Sənin nəfəsindən aləmlər yaranır; sənin qəzəbindən onlar qaçır (Zəbur 104:28). Həmçinin bu ayəyə bax: "Özünü nurla örtürsən, sanki bir libasla; küləkləri öz mələklərin, alovlu atəşi isə xidmətçilərin edirsən."

Sözün açıq gücü zəif görünür, lakin fikrin sonsuz qüdrəti ona tükənməz bir elastiklik verir. Ucalıq - təbii bir formanın təhrif olunması deyil, zəif olanın içində qüdrətli olan Tanrının öz formasıdır. İfadə (söz) birbaşa olaraq təsadüfi bir şeyə çevrilmiş olur; bu isə bir şeyin özünü ifadə etmə yolu deyil, düşüncənin bir reallığı deyil, sadəcə xarici bir forma kimi mövcuddur. (Hind dinindəki inək isə əksinə, sonsuz güclə birlikdə qəribə və qeyri-adi görünür, çünki o, özü bir subyekt kimi təsvir olunur.) Burada isə insanlar - məsələn, Musə - sadəcə bir alət, bir vasitə kimi mövcuddurlar.

"(a)" Gücün yaratdığı formalar və şəkillər elə deyil ki, reallıq onların özünə məxsus olsun; bu formaların mahiyyəti mənfi bir əlaqəyə əsaslanır. Və fərqləndirilmiş olan - yəni, mənfilik öz digərinə çevriləndə və ya özünə əks olunaraq reallıq kimi göründükdə və görünməli olduqda - güc bununla da pozitiv bir əlaqəyə girir. Belə ki, reallığın pozitivliyi onun özündən qaynaqlanmır, yalnız gücə məxsusdur və bu da yalnız abstrakt bir baxış bucağından belə görünür. Güc əslində bir hökmranlıqdır; onun məzmunu isə verilmiş dünya və ya "təbiət"dir - lakin bu dünya gücə əsaslanaraq müəyyən olunmur, çünki güc özü müəyyən olunmayan bir şeydir. Güc və hökmranlıq əvvəlcə ruhdur - bu, bir əvvəlcədən qəbul edilmiş anlayış kimi və ya təmsil şəklində mövcuddur. Lakin əsas məsələ bu ruha nə qədər sifət verildiyi deyil - məsələn, ona müdriklik, iradə, xeyirxahlıq, ədalət, mərhəmət kimi mənəvi

keyfiyyətlər aid edilə bilər - amma əsl vacib olan onun fəaliyyəti və əməlləridir. Burada onun fəaliyyəti yalnız gücün fəaliyyətidir. Ruhun fəaliyyəti onun mahiyyətini ifadə edir, ya yox - və ya "subyekt = ruh" dedikdə bu yalnız bir sifət olaraq qalır, ya yox - bu məsələlərdə çaşqınlıqdan qaçmaq çətindir. Əsas məsələ budur: ruh nə edir və nədir - yəni onun kateqorial müəyyənliyi və reallığı nədən ibarətdir.

Birinci an - yaradılışdır, heçlikdən var olmağa gəlməkdir.

Güc özünü müəyyən edir; bu, onun özünə qarşı mənfi münasibətidir, yəni abstraktlığını ləğv etməsi, özü ilə eyniləşməsidir. Bu, Tanrının əbədi planıdır, Onun mütləq iradəsidir. Bəs biz **mütləq iradəni** necə dərk edə bilərik? Bizim üçün iradə təsadüfi bir şeydir; iradə - budur yox, o birisini etməkdir; iradə məqsədlərlə bağlıdır. Amma biz düşüncəmizin başlanğıc nöqtəsi kimi **abstraksiyanı, boşluğu, özündə qapanmış gücü** götürməliyik.

İkinci an - qorunmadır.

Müəyyən olunmuş varlıq mövcuddur, müsbət şəkildə. Dünyanın bu başqa varlıq halındakı müsbət cəhət, gücün müsbət varlığıdır. Bu yolla yaradılmış dünyanın müstəqilliyi ləğv olunur, onun daxili tərəfi açılır; o, daxilən iki yerə ayrılır - mahiyyətinə və reallığına.

Üçüncü an - dünyəvi şeylərin yoxa çıxmasıdır.

Çünki gücün bu müsbət varlığa qarşı eyni zamanda mənfi münasibəti də mövcuddur. Qorunma ilə dağıdılma bir-birindən ayrılmır, bu bir prosesdir: özünə qarşı mənfi münasibət, fərqləndirmə və öz eyniliyinin ləğv olunmasıdır. Bu eynilik isə özündə bunları birləşdirir: **(a)** boşluq və ya heçlik, və digərinin yaradılması; **(b)** dünyanın mövcudluğunun davamı və onun ləğvi. **Beləliklə, bizdə bunlar var:**

(a) Gücün özü ilə eyniliyi - bu eynilik şeylərin varlığı kimi görünür, yəni təsdiqləyici müəyyənlik kimi - bu, [Tanrının] xeyirxahlığıdır. Qorunma məqsəddir, çünki bu, subyektdən qaynaqlanır - "Bu şeylər qalacaq." Eyni şəkildə, [Tanrının] ədaləti isə deyir: "Onlar yox olacaqlar." Hər ikisi - həm xeyirxahlıq, həm ədalət - eyni subyektin xüsusiyyətləridir, sadəcə xassələrdir,

müstəqil bir tamlıq deyillər. **Subyekt isə** hələ vasitəsiz haldadır, hələ hərəkətsizdir, hələlik öz subyektivliyində tamamlanmamışdır.

Gücün özü ilə eyniliyi - dünyəvi şeylərin yoxluğu kimi görünür. Bu isə ədalətdir.

Ədalət (Şiva ilə olduğu kimi) - yaranma və yox olmanı özündə birləşdirir; bu, mənfi bir prosesdir, lakin bu proses **özünə qayıdan bir hərəkət deyil, ruh da deyil**. Amma xeyirxahlıq və ədalət, “çünki onlar fərqi özündə daşıyır, bu baxışda” gücün müəyyənlikləri olardı. Lakin güc özü müəyyən olunmamışdır; başqa sözlə, güc bu fərqi qarşı dayanır - onun xeyirxahlığı ədalətə çevrilir, ədalət isə xeyirxahlığa. Əgər onlar özlərinə görə mövcud olsalar, biri digərini istisna edərdi. Onların ifadə etdiyi müəyyənliklər vasitəsilə güc müəyyən bir məzmunu sahib olar, yəni məqsədlərə uyğun fəaliyyət göstərən gücə çevrilərdi. Amma gücün mahiyyəti məhz budur ki, o, müəyyənliyi sadəcə ləğv edir. Xeyirxahlıq və ədalət isə yalnız onun prosesində olan anlardan başqa bir şey deyillər. Tanrının gücünün bu təsviri müəyyən dərəcədə konkretləşir, onun reallığı dünyanın müəyyən varlığında mövcuddur. Müdriklik tamamilə müəyyən olunmamışdır; gücə qarşı qoyulduqda yox olur. Güc dünyadakı münasibətlərə mənasını verəndir. Ümumilikdə təbiət qarşısında əsas olan məhz gücdür. Tanrının tək məqsədindən başqa, mövcud dünyada özü üçün mövcud olan heç bir haqq, mütləq məqsəd və ya məzmun yoxdur. Eyubun hekayəsi, onun bədbəxtlikləri və çətin vəziyyəti, Tanrının xalqının taleyindən fərqlənir. Bu xalq əsas məqsəddir. Burada ümumi, geniş Tanrı məqsədlərinə istinad edilir. Xüsusilə tək bir fərd ilə bağlı ola biləcək məqsədə - yəni ədalətə - diqqət çəkilir. Ədalət, xoşbəxtliyin fərdin davranışı, fəziləti və təqvası ilə uyğunluğudur. Fəzilət və ya təqva özlüyündə məqsəd kimi görünə bilər, lakin əslində yalnız Rəbbdən qorxmaq, yalnız onun iradəsinə tam tabe olmaq doğrudur. Təbiət özü məqsəddir, və əsas olan budur. Tanrının gücünün bu təsviri Dəfnin Kitabında məhz abstrakt güc kimi verilir.

Eyub, əvvəlcə xoşbəxt bir adam ikən, bədbəxt olur.

Lakin bu əsas məzmun çox nizamsız və mənasız şəkildə təqdim olunur, düşüncə ardıcılığı ilə tamamilə ziddiyyət təşkil edir. Kitabın sonunda Eyub öz təmizliyini tərifləyir və öz günahı olmadan baş verən dəyişiklikləri qeyd edir. Buna qarşılıq olaraq deyilir:

“Mənim payım yuxarıdan Tanrıdan, mənim mirasım Uca Qüdrətlidən nədir?

Bədbəxtlik günahkarlara, fəlakət isə pis əməl sahiblərinə gəlir?

Məni ədalətli bir tərəzidə çək, Tanrı mənim dürüstlüyümü bilsin!”

Elihu cavab verir: “Bax, bu halda haqlı deyilsən.”

Mən sənə cavab verəcəyəm.

Tanrı insandan böyükdür.

Niyə ona qarşı çıxırsan?

Tanrı belə davranır ki, ruhları bir dəfə dəfələrlə çuxurdan çıxarsın - bu ədalətdir, həm də fərdin rifahına yönəlib. Amma bu baxış məhduddur, çünki sonunda Tanrı səhnəyə çıxır və yalnız öz gücünü ifadə edir. (Qəza və qayğı güc üzərində qurulub.)

“Onda Rəbb fırtına içindən Eyuba cavab verdi: ‘Kimdir bu, bilmədən sözlər deyib məsləhəti qaraldan? Güclə belini, kişi kimi! Mən sənə sual verəcəyəm, sən də mənə cavab verəcəksən. Yer üzünün təməlini qoyanda sən harda idin? Əgər başa düşürsənsə, mənə de! Onun ölçülərini kim müəyyən etdi - sən bunu bilirsən! Yaxud kim üzərində xətt çəkdi? Onun əsasları nə üzərində bərkidildi, yaxud kim onun təməl daşını qoydu, səhər ulduzları bir yerdə mahnı oxuyanda, Tanrının bütün oğulları sevinclə qışqıranda?.. Dənizin bulaqlarına girdinmi, ya dərinlərin qaranlığında gəzdinmi?.. Səsini buludlara qaldıra bilərsənmi ki, səni sular seli əhatə etsin? İldırıma göstəriş verə bilərsənmi ki, gedib sənə desin: “Biz buradayıq”?... Kim o qədər müdrikdir ki, buludların sayını bilə? Sonra heyvanların möhtəşəmliyi gəlir - (Behemot, Leviyatan). Amma bunlar yalnız heyvani gücdür, və Rəbbdən qorxmayanlar günahsız sayılacaq.” Nəhayət, Eyub cavab verir (42:1 və sonrakı ayələr): “Mən bilirəm ki, sən hər şeyi edə bilərsən, və səndən heç bir fikir gizlənə bilməz. Öz məsləhətini gizlədə biləcəyinə inanmaq insan üçün ağılsızlıqdır. Ona görə mən etiraf edirəm ki, bilmədiyim şeylər danışmışam, özüm üçün çox möcüzəli olan, anlamadığım şeylər... Amma indi gözüm səni görür, ona görə özümü kiçildirəm və toz və kül içində tövbə edirəm.”

Məhz bu təslimiyyət Eyubu əvvəlki xoşbəxtliyinə qaytarır. Digərlərinə gəlcə, onlar Tanrının yollarını anlamağa, haqlı çıxarmağa çalışırdılar, Rəbb belə dedi: “Siz mənim haqqımda düzgün danışmamısınız, mənim qullum Eyub kimi deyil... Özünüz üçün qurban təqdim edin, və qullum Eyub sizin üçün dua etsin... Və Rəbb Eyuba əvvəlkindən iki dəfə çox verdi.” Beləliklə, görünməz şəkildə mövcud olan bu güc, yeganə [Rəbb], düşüncənin Tanrısıdır. Çünki Tanrı, mahiyyət olaraq, yalnız reallığa mənfi münasibət bəsləyir, və müsbət münasibəti yalnız gücün abstrakt varlığına malikdir, amma hələ onun konkret varlığına yox, çünki Tanrı özü daxilində hələ daha müəyyənləşməyib.

Məcburiyyət dinində

Məcburiyyət dinində isə vəziyyət fərqlidir, əsas forma və ya quruluş anlayışa ideyanın reallığı kimi verilir. Məcburiyyət dini gözəllik dininə çevrilir; beləliklə, o daha konkret şəkildə özünü müəyyən edir, amma yenidən təbiiliyə və çoxluğa qayıdır. [Məcburiyyət kateqoriyası ilə quruluş və ya formalaşma arasındakı məntiqi əlaqə belədir]: ((a)) Məcburiyyət (daxildən konkret, müxtəlif formalarda müəyyən olunur və beləliklə fərqlənmiş reallığa çatır); əsasən məcburiyyətə aid olan bir meydana çıxma prosesidir; bu, yalnız abstrakt olaraq özünə bağlı olmayan, özündən özünü uzaqlaşdıran gücdür. Bu özündən uzaqlaşma, müəyyən varlığın müxtəlifliyi üçün vasitəçilik edir. Ancaq azad şəkildə deyil, məcburi şəkildə əlaqəli olan anlayışlar bir-birilərinə qarşılıqlı olaraq eynilik kimi inamla bir arada dayanmırlar. Onlar bu mütləq əlaqəlilikdə xarici qarşıdurma içindədirlər. Məcburiyyət buna görə başqasına olan varlığı ehtiva edir, sadə və birbaşa varlıq kimi - reallıq, müəyyən varlıq kimi müsbət ([ilahi] xeyirxahlıq) - belə-belə bir şey var. Amma bu varlıq birbaşa təbiətin varlığı deyil, görünəndir; başqa sözlə, onun içində daxili bir varlıq (məcburiyyət) gizlidir. Burada əsasın müəyyən varlığı kimi vəhy, görünüş var: Tanrı özünü təbiətdə göstərir, o, yaratma aktıdır, yaradan gücdür. Beləliklə, biz belə nəticə çıxara bilərik ki, mahiyyətinə görə təbiət yalnız onun içində və onun vasitəsilə mövcuddur, o isə abstrakt, qüdrətli, müstəqil mahiyyət kimi qalır. Konkret təbiət onun içində gizli mövcud deyil, o, onun müəyyən forması ilə hazır deyil, amma yalnız mənfi varlığı ilə reallığa malikdir. Tanrının təbiətdə vəhy olunması yalnız onun gücünü və şöhrətini tanımağımızdan ibarətdir, amma bu, onun nə qədər böyük və şanlı olduğuna dair düşüncədir; biz demirik ki, bu xüsusi parıltı və ya şöhrət ona aiddir, o yalnız bu təbiətin mahiyyətidir,

abstrakt maddəsidir (onda müəyyənləşdirilməmiş olan). Amma məcburiyyət mahiyyətin özünün təbiətə müsbət münasibətlə görünməsinə tələb edir, yəni xaricdən (təbiətin vəziyyəti, təbii maddə); və xaricdən olmayan şəkildə - mahiyyətin özünü göstərməsi və əks olunması, mahiyyətin özündə görünməsi. Təbiət dinində Tanrı, mahiyyət, vasitəsiz şəkildə təbii mahiyyət kimi vardır; təbii mahiyyətlər Tanrıdır. Amma burada mahiyyətin varlığı onun müəyyən varlığına, yəni reallığına xarici formada malik olmasıdır, təbiət formasında, amma təbiətin birbaşa obyektə kimi deyil. Əksinə, o, yalnız içəridə olan tərəfindən qoyulmuş bir şeydir; o, bir yaşayış yeri, içəridə olanın birbaşa əksi, özünün dərhal mövcudluğu ilə heç bir mənası və ya həqiqiliyi olmayan güzgü şəkilidir. Təbii forma isə görünüşdür, mahiyyətin parıldaması, birbaşa orada deyil, içəridən gələn, qoyulan, üzən, yaradılan bir şeydir; o, öz-özünə vasitəçi və öz-özünə dayanıqlı deyil. Beləliklə, ruhun müəyyən varlığı yalnız sənətin məhsuludur. Bir tərəfdən, müəyyən xarici varlığı ehtiva edir, ruhun düzgün sahəsində deyil, ruhda ibadət edilən Tanrı deyil, məcburiyyət sahəsindədir (yəni təbii formada). Digər tərəfdən isə, təbii obyekt deyil, birbaşa mövcud olan deyil, amma yenə də qoyulmuş, xarici mövcud olan bir şeydir; əslində, təbii obyekt təsadüf və ya istəyin təsiri ilə qeyri-təbii səviyyəyə qaldırılmışdır, ya da sənətin məhsuludur. Ruh hələ duyğu aləmindədir və xaricilik səbəbindən azadlıq hələ yoxdur; amma azadlıq formasında təbii varlıq vardır. Bu mərhələdə fikir, təmsil üçün universal, mütləq mahiyyət, həm ruhi həm də təbii maddədir; amma önəmli olan onun içindən doğan kateqoriyalı təyinatdır. Zərurət - daxilində ümumi müəyyənlik daşıyan bir anlayış kimi - bütün müəyyənliklərin bolluğudur, zənginliyi. Bu müəyyənliklər onun daxilində bir-birinin ardınca irəli atılırlar. Lakin onlar çoxluq şəklindədirlər və hər biri öz yoluyla gedir. Yan-yana mövcuddurlar, amma bir-birilə əlaqələnmirlər, geriye - özlərinə doğru qayıtmırlar ki, anlayışın azadlığını yaratsınlar. Təsəvvür səviyyəsində onlar bir-birindən ayrılırlar, çünki burada hələ anlayışın azadlığı yoxdur. Mahiyyət isə burada hələ ruh kimi təzahür etmir. Mahiyyət yalnız ümumi ruh kimi göründükdə, ilk dəfə olaraq, azad və mütləq birliyi meydana gətirir. Zərurət, mütləq zərurət, özü üçün və özündə abstrakt olan zərurət, öz təzahüründə hər cür əlaqəni, hər cür formalaşmanı rədd edir. O, hər şeyə hökm edir - qorxu oyadan, soyuq, abstrakt bir tale kimi görünür. Çünki zərurət bu halında mahiyyət etibarilə kordur. O, hələ məqsəd anlayışına çevrilməyib, konkret müəyyənliklərə çatmayıb. Öz daxilində müəyyənliyi daşıyır, lakin hələ azadlığı yox - o, anlayışsızdır. Bu, qədim insanların taleyidir və yenə də təkcə o deyil. Çünki bu, yalnız onlara aid olan bir şey deyil. Çünki

müəyyənlik onun xaricində - dünya kimi - mövcuddur, amma eyni zamanda onun daxilində gizli şəkildə vardır, zərurət dünya ilə əlaqəlidir. Bu abstrakt əlaqə yalnız xarici bir birlikdir və buna görə də ümumi bərabərlik deməkdir. Zərurət anlayışdan məhrum olduğu və daxilində daha dərin şəkildə müəyyənləşmədiyi üçün Nemesisdir - yəni yüksəkdə olanı alçaldır, bərabərlik yaradır, ümumi qarşılıq prinsipini tətbiq edir. Amma bu hələ aşağıda olanı yüksəltmək demək deyil. Çünki aşağıda olan hələ mövcud deyil - başqa sözlə, o, öz vəziyyətindədir, çünki sonludur, öz daxilində mütləq, sonsuz bir dəyər daşımır. Sonlu olan təsadüfə və qeyri-müəyyənliyə tabedir. Onun hansı yöndə olacağı öz daxilindən müəyyənləşmir. Amma sonluluğun ümumi payını və ölçüsünü aşmaq, bərabərliyə ziddir. Bundan əlavə, burada müxtəlif ümumi müəyyənlik sahələri də mövcuddur - ümumi təbii və mənəvi qüvvələr: ailə hüquqları, qanun və idarəetmə, kənd təsərrüfatı, adətlərin ümumi bağları və qurumları, vətəndaşlıq mövqeyi, fəzilət və bu kimi anlayışlar - necə ki günəş və sair də vardır. Lakin nəticə etibarilə, bu ümumi müəyyənlik formaları zərurətdən ayrılır. Onlar konkret formalarında zərurətdən fərqlidirlər. Həmçinin bir-birlərindən də ayrılırlar və az ya çox dərəcədə hər biri öz yoluyla gedir. Çünki bu anlayışlar özlərinə qayıtmır, özlərinə dönmürlər. Onların yalnız əsasları birdir. Burada müəyyənlik abstrakt zərurətdən ayrılıb və bu səbəbdən xarici, görünən bir şey kimi meydana çıxır. Amma eyni zamanda, müəyyənlik zərurət və qüdrət anlayışına uyğun olaraq mütləq zərurətin daxilində qalır. Burada çoxsaylı ümumi ilahi qüvvələr mövcuddur. Onlar çoxdur, çünki hər biri müəyyənlik ifadə edir. Onlar ilahidir, çünki zərurətlə müsbət əlaqədə qalırlar. Lakin eyni zamanda bu, o deməkdir ki, ilahi olan başqa bir varlıq üçün mövcuddur - o, xarici varlıqda sezilir və təsəvvür olunur. Təbii ümumi qüvvələr və obyektlər bu reallığın özüdür. Amma bu xarici varlıq - təbii obyektlər və qüvvələr formasında olmasa da - görünüş kimi birliyin daxili özündə saxlanılır və düşüncəmizdə, daxili bir şey kimi mövcuddur. Bu, ilahinin bir təsviri deyil, Tanrının özü haqqında bir görünüş kimi təqdim olunmur. Bu, Tanrının özündə bir görünüşdür - ya müsbət şəkildə mövcud olaraq qalır, ya da görünüş kimi sadəcə yoxa çıxır, ya da yoxa çıxma fikri kimi mövcuddur. Buna görə də burada bu, artıq zərurətin forması kimi mövcud deyil. Amma zərurətin forması özü də artıq qoyulmuş zərurətdir, yəni azadlıq formasıdır. Qoyulmuş zərurət artıq yalnız özü üçün tamlıq deyil, o artıq meydana çıxmışdır, başqa bir şey üçün vardır. Zərurət bu reallığı və ya müəyyənliyi ləğv etdiyi üçün, onun birliyi artıq öz adına, öz varlığı kimi mövcuddur. Buna görə də qoyulmuş zərurət - azadlıqdır. Yəni, yadlıq içində

belə, insanın özü ilə barışması, öz içində evində olmasıdır. Həyat - varlıq içində müəyyənlikdir, lakin bu müəyyənlik ümumilik içində həll olunmuş şəkildədir və buna görə də ruhidir. Həyat - canlı varlıqdır, amma hələlik yalnız birbaşa, təbii bir şey kimi; başqa sözlə, bu, özü üçün mövcud olan zərurətdir. Həyat olaraq bu, hələ tam, özlüyündə tamamlanmış sadə zərurət deyil. Canlı varlıq zərurətin mənəvi formasının özüdür; onun mənası - bütün ümumi zərurət, yəni ilahi olan şeydir. Canlı varlıq daxilə cins (genus) olaraq mövcuddur, amma o, öz müəyyən varlığında hələ bu deyil. Ümumi olan ancaq o halda zərurətin xarakterinə çevrilir ki, yenidən birbaşalığa, təbiiliyə qayıtməsın. Hadisələrin niyə bu şəkildə baş verdiyinin izahı taledə axtarılır. Lakin bu izah verildikdə, tale hələ də xarici zərurət vasitəsilə bir vasitə kimi qalır: ata belə etdi - bir qayda pozuldu - ailə köhnədir - miras nəsilədən-nəslə keçib - bunlar hadisələrin səbəbləri, əsasları və zəruri əlaqələridir. Bu müəyyənlik formaları - təbii və əxlaqi qüvvələr və ya ilkin, əsaslı mahiyyətlər - daxilə ümumiliyə, zərurətə aid olduqları üçün (a) zərurətdən kənara çıxırlar. Çünki zərurət hələ azadlıq şəklində, anlayış olaraq açıq şəkildə qoyulmamışdır. Amma eyni zamanda, bu ümumi qüvvələr olaraq zərurətin birliyi və qüdrəti daxilində saxlanılırlar. Elə həmin səbəbdən - yəni azadlığın olmaması ucbatından - bu qüvvələr bir-birinə qarşı çıxaraq meydana gəlir və çoxsaylı ayrı-ayrı qüvvələr kimi mövcud olurlar. Onlar hələ özlərinə qayıtmamış müəyyənliklərdir - yəni öz daxilində müəyyən olunmuş müəyyənliklər deyillər. Bu mərhələdə, buna görə də, bu qüvvələr ümumi ilahi qüvvələr kimi çıxış edirlər. Zərurət isə özü-özlüyündə ilahi bir şey deyil, yəni o, Tanrı deyil. Doğrudur, demək olar ki, “Tanrı zərurətdir” - başqa sözlə, zərurət Onun xüsusiyyətlərindən biridir, lakin bu hələ tamamlanmamış bir haldır. Amma demək olmaz ki, “zərurət Tanrıdır”, çünki zərurət ideya kimi mövcud deyil - o, sadəcə abstrakt bir anlayışdır. Amma Nemesisin ilahi xarakteri ondan ibarətdir ki, o mövcud olan reallıqla bağlıdır. Bunlar isə ilahi qüvvələrdir, çünki onlar özlərində zərurət tərəfindən fərqli şəkildə müəyyən olunublar. Nəticədə - həm bir-birindən fərqli, həm də zərurətin daxilində saxlanılan - onlar tamamilə ümumi və xüsusi birlik kimi mövcuddurlar. Lakin bu qüvvələr indi daha da müəyyənləşirlər, belə ki: Onlar tək zərurətdən ayrıldıqda, bir tərəfdən onun xaricindədirlər və buna görə də vasitəsiz obyektlərdir (pis mənada birbaşa olanlar), təbii varlıqlardır - günəş, səma, torpaq, dəniz, dağlar, insanlar və ya krallar kimi - onlar sezilir və ya təsəvvür olunur. Digər tərəfdən, zərurətlə müsbət əlaqədə qalmaqla yanaşı, ilahi varlıqlar kimi onlar eyni zamanda içində sovrulurlar - başqa sözlə, eyni zamanda onlar özlərində, yəni vasitəsiz obyektlər kimi mövcud deyillər. (Təbii

varlıqlar yalnız görünüşdülər -) onlar ilahi deyillər, öz birbaşa varlıqlarında Tanrı və ya tanrılar deyillər. Bu, təbiət dininin ilk növünə qayıtmaq olardı, orada daxilə olan, ümumi olan hələ düşüncə içində iki tərəfin - yəni təbii ilə ilahi olanın - ayrı düşməsi baş verməyib. Hələ münasibət anına çatmayıb, yəni müəyyənliyin zərurətin özündə sadəcə və əsasən mövcud olduğu ana. Həmin anda birbaşa olan yalnız qoyulmuş və sovrulmuş bir şey olur. Daha da irəli gedərək, bu birbaşa və ya xarici tərəf, yəni bu təbii obyektlər, belə görünüş deyillər ki, onların mahiyyəti, zərurət daxilində olan varlığı və ona müsbət əlaqəsi yalnız bizim düşüncəmizdə mövcud olsun. Məsələn, təbiətin qüvvələri kimi yalnız birbaşa, xarici formada, tək-tək hadisələrdə mövcud olduqları kimi deyil. Bu cür bir hadisə, bir tərəfdən müsbətdir, digər tərəfdən isə ya keçici, ya da daimi olur - yəni, işıq kimi yox ola bilər, ya da torpaq kimi qalıcı olur. Bunlar təbii mahiyyətlərdir, amma ümumiliklərində yalnız bizim düşüncəmizdə mövcuddurlar (məsələn, işıq kimi eynilik). Beləliklə, Tanrı özü bizə təbiətdə özünü göstərir, amma duyğu qavrayışı üçün deyil (bu cür təbii hadisələrlə əlaqə üçün deyil), düşüncə üçün.

İstəsək, onların duyğu ilə qavranılan və ya düşüncə ilə əks olunan sonluq və xaricilik xüsusiyyətlərinə dayanıb qala bilərik. Qüvvələr ümumi qüvvələrdir, amma ilahi qüvvələr deyillər (hətta Tanrı bir qüvvə deyil). Bir tərəfdən, qüvvələr öz mövzusu üzrə, düşüncə üçün mövcud olduqları halda, sonludur; digər tərəfdən, onların müəyyən varlığı və ya birbaşa mövcudluğu yalnız tək-tək, asılı, şərti formalarda olur ki, bu da başqa yerdən müəyyən edilir. Amma təbii və ya xarici olan məcburən eyni zamanda öz xariciliyində sovrulmuş kimi qoyulmalıdır; o, özü-özlüyündə görünüş kimi təsbit edilməlidir. Daxildə olan element özü orada aydın olmalıdır; ümumi isə qoyulmuş olaraq mövcud olmalıdır ki, xaricilik orada tam və sadə şəkildə bu cür xariciləşmə kimi mənaya gəlsin. Bu, düşüncənin, ümumi anlayışın aləti olur; düşüncə özü belə onda mövcuddur. Zərurət ilahi şəkildə görünməlidir, yəni müəyyən varlıqda, onunla birbaşa vəhdətdə olan zərurət kimi orada olmalıdır. (Yəni qoyulmuş zərurət, yəni orada mövcud olan, sadə şəkildə özünə əks olunmuş zərurət.) Qoyulmuş zərurət azadlıqdır, çünki o, öz həqiqətinə görə inkar edilmiş müəyyənlikdir. Bu inkar şüur üçün mənfidir və itkin deyil (çünki itkisə, artıq yoxdur). O, sadə zərurətdir və burada, dünyada, göstərilə bilən sadə bir şey kimi mövcuddur. (Din mahiyyətin öz-şüur üçün mövcudluğudur; sadə zərurət (ümumilik) isə birbaşa, qavranan şüur üçün orada olmaqdır.) Mütləq zərurətdə müəyyənlik yalnız birbaşa varlığın vəhdətinə qədər azaldılır (belədir).

Müəyyənlik (xüsusi olaraq) varlığın boş predikatına sadıq qalmaq üçün atılır. Amma müəyyən varlıq kimi mövcud olan zərurət üçün birbaşa qavrayışda o, öz müəyyənliyində sadəliyinə geri dönmən müəyyən təbii varlıqdır. O, bu sadəliyə qayıtmağı müəyyən varlıq formasında göstərir və yalnız bu prosesdə olduğuna görə, məhz buna görə azadlıqda mövcuddur. (Bu, müəyyənləşdirilmiş müəyyənlikdir - müəyyənlik kimi mənfiyyət, özünə əks olunma, sadə zərurətdə batmaq; özünə əlaqəli müəyyənlikdir - subyektivlik, bir olanın qüdrəti.) Amma belə bir reallıq ruhani formadır, insan formasıdır. Yalnız insan forması azad varlıq olan müəyyən varlıq formasıdır. O, müəyyən varlığın təbii bir formasıdır, birbaşa qavrayış üçün görüb hiss edə biləcəyi, özünə belə bir həssas məzmunu olan təsvirlərdə şəkilləndirə biləcəyi bir şeydir. Bu, sadə zərurətdir, özünə sadə əlaqədir - düşüncənin müjdələyicisidir. Göz, üz, (xarakterik cizgilər), danışmaq - bunların hamısı yalnız təbii bir şeydir, hətta düşünüən fəaliyyət olaraq belə. Hər bir təmasın sadə eyniliyə çevrilməsi, yox olması və birləşməsi prosesi müəyyən bir şeyin xəbərçisi kimi təsir göstərir. O, dünyada mövcuddur və eyni zamanda məhz buna görə ruhun ifadəsidir. Bu zərurətin quruluşu hələ daha dəqiq müəyyən edilməlidir. (Mən bu sadəliklə və ya mütləq əks olunma ilə birbaşa üz-üzə gəlmirəm.) Həyat əsasən azad şəkildə dünyada var olmanın sonsuzluğudur. Varlıq kimi isə bu subyektivlik, vasitəsiz müəyyənliyə qarşı reaksiya verir və onu öz həssaslığında özü ilə eyniləşdirilmiş kimi qoyur. Amma bunu elə edir ki, təbii duyğu sonsuz şəkildə müəyyən bir məzmununda mövcuddur; yəni ifadə, sonsuzluğunun müəyyən varlığı sadəcə müəyyən məzmunu malikdir - məzmun məhduddur (tamamilə formal), Amma o, görünüşə gələn zərurətin (düşüncənin) sadə birbaşalığı deyil. (Heyvan tamamilə təkliyə xas olan bir vəziyyətə çevrilir və oradan çıxmır, sadə zərurətdə batmış qalır.) Heyvan kimi yemək - buradaca insan məmnuniyyəti sadəcə fiziki ehtiyacların təminində batmaq deyil; burada da ruhani bir tərəf görünür, insan ondan yüksəlir. Daha da çox başqa sonsuz sayda xarici ifadə formalarında bu belədir. Onlar düşüncəyə əsaslanmalı, onun formasını daşımalı və formal müstəqilliyə malik olmalıdırlar. Amma əlavə olaraq, əgər biz faktiki insanı, indi yaşayan və ya düşüncədə xatırlanan bir insanı nəzərdən keçirək, belə bir varlıq düşünüən biridir. Onun ifadə tərzii düşüncədir, amma eyni zamanda belə bir varlıq, birbaşa və təbii olaraq, ümumilikdən uzaqlaşmışdır. O, zamanlı və keçici həyatın içində batmışdır, sonsuz sayda tək məqsədlər, asılı vəziyyətlər və s. ilə doludur. İnsanlığın özü olaraq (qeyri-müəyyən şəkildə) nə olduğu ilə faktiki olaraq nə olduğu arasındakı uyğunsuzluq, ehtiyaca əsaslanan çoxsaylı əlaqələr vasitəsilə onun

ümumiliyini və azadlığını gizlədir. İnsanlarda sonsuzluğun daxili əks olunması yoxdur; onun yerinə başqası, yəni təbiətin göstərilməsi (parıltısı) mövcuddur. Amma onların müəyyən olmuş varlığı bütün xüsusiyyətləri (və ya hissələri) ilə ümumiliyin, yəni zərurətin sadəliyinin izini daşmalıdır. Bu zərurəti təşkil edir: xarici şəkil yalnız ruhda düşünülməli və yalnız ondan yaranmalıdır. O, ideal, sənət əsəri, nəciblik gətirən bir şey olmalı, yalnız təbii olanı (bizim təbii formamıza aid ehtiyacları) silməlidir. Və bu insan tərəfindən yaradılmalıdır. Orta və ya ümumi olan insan şəkli (ruhun şəkli və ya forması) əldə edilənə qədər işlənməlidir, insan tərəfindən yaradılmalıdır. Bu, təbii məhsul olmaqdan daha üstün sayılır. Bu elə deyil ki, təbii məhsullar Allah tərəfindən, sənət əsərləri isə insan tərəfindən yaradılır, Allah yox. Təbii nizamda da bitki toxum, hava, su və s.-dən yaranır. Bitki olduğu kimi olmalıdır - onun anlayış varlığı ilə müəyyən olmuş varlığı arasında ayrı-seçkilik yoxdur. İnsanlarda isə azadlıq və arzularına görə, sonsuz çevikliyi səbəbindən, hətta təbii həyatlarına da aid, bu ayrılıq mövcuddur. İnsanlar, məsələn, güllərdən sonsuz dərəcədə fərqli görünürlər. Güllər orqanikdir, heyvanlar kimi, amma onlarda zərurətin içində olan vasitəçilik yoxdur. Onlarda eyni anda müəyyən edilmiş, bir-birindən xarici və reallıqda ümumbəşəri şəkildə mövcud olan müəyyənlik yoxdur. İncəsənət isə çoxsaylı fiqurlar yaradır - ilahi qüvvələr, tanrıya bənzər, müqəddəs, amma hələ də fərdi, müəyyən fərdlərdir; təbiətin güclü elementar qüvvəsi, titanik amil dünyanın kənarlarına çəkilmişdir. Bu real ruhani varlıq (geistiges Dasein) şüurun məzmunundan öncə hərəkət edir - məzmun hələ ruh deyil. Lakin bu real varlıq səthi deyil: o düşünür, amma özü-özlüyündə ruh deyil (özünə görə deyil, ümumilikdə ruh deyil). Ruhaniyyət burada obyektiv və ya ilahi təbiətə malikdir, çünki zərurət ondan müəyyənlik və fərqliliyə doğru çıxır. Obyektiv və ya ilahi olan özü ilə bu müəyyənlikdə, yəni öz digərliyində eynidir. Bu, obyektlərin zəruri olmasını və ya zərurətin onların sifəti olmasını təmin edən zərurət deyil. Bu, öz-özlüyündə mövzu olan zərurətdir (və mövzu öz sifətlərində xarici reallıqdır). Zərurət mövzudur. Müxtəlif tanrılar bu mərhələdə hələ çoxdur, çünki bu hələ təbiət sahəsidir, zərurət öz-özlüyü üçün deyil. Ümumi anlayışlar burada ümumi anlayışların obyektidir deyil; biz düşüncə elementində ideyanı hələ əldə etməmişik. Məna, daha dəqiq desək, bu fərqlənmədedir. Təbii element arxa planda çəkilmişdir; mənası isə ruhani və ya əxlaqi xarakter daşıyır. Helios Titan, Apollon isə daha çox bilik sahibi olan tanrıdır. Zeus dövlətin gücüdür (Athena isə Neithdən yaranır). Hələ də təbiətin əks-sədası var: İsis Kybelədir, Bakx isə şərabdır, amma onlar eyni zamanda ruhun mistik təzahürləridir. Ceres həm məhsul, həm də əxlaqi adətləri, hüququ

və mülkiyyəti verən qanunvericidir. Onlarda təkcə təbii elementlərin deyil, xalqların ruhları da hiss edilir. Onlar hələ də yalnız şəkillərdir, amma eyni zamanda özlərində canlı, ruhani, şüur sahibi deyillər; yalnız mərmər, boya və ya metal şəklində fiziki olaraq göstərilirlər. Burada ruhun tam maddəsində deyil, cismani formada təsvir var. Ruhani, daxili element isə yalnız müəyyən, özü məhdud olan məzmun kimi mövcuddur.

Mədəniyyət

Ucalıq dini

Mədəniyyət daha dəqiq desək, fərdin, öz şüurunun ilahi ilə əlaqəsidir. Əvvəlcə özünün düşüncə ilə birliyi barədə bilikdir. Tanrı qorxuducu güc, Rəbb kimi tanınır, amma Rəbb kimi o, ehtiras və ya oxşar şeylərdən uzaqdır. Mütləq bənzərlik münasibəti təkdir: Tanrı daxili olaraq ümumi gücdür, amma konkretə qarşı yalnız mənfidir. Tanrının gücü konkretlə eynidir, amma eyni zamanda deyildir. Baxış bucağı məhduddur. Öz-şüur münasibəti kimi, mədəniyyət bənzərlik yaratmaq üçün atdığı hərəkətdir. Bu münasibətin əsas xarakteri Tanrının Rəbb, Bir olan, mahiyyət kimi təyininə irəli gəlir. Tanrı hələ daxildən konkret deyil, özündə tam işlənməmişdir; o, sadəcə abstrakt güc, abstrakt düşüncə, Bir olanın özü üçün varlığıdır. Bu münasibətdə öz-şüur beləliklə özü üçün varlıq olmağa başlayır, lakin həcmi və genişliyi yoxdur; subyektivlikdir, amma heç bir konkret xüsusiyyət olmadan. Digər tərəfdən sonlu kimi görünən heç bir müəyyənlik müqəddəs sayılmır; Tanrı daxildən müəyyənləşdirilməmiş, sonsuz güc, Rəbdir. Orada ortaq olan üçüncü bir şey yoxdur, yəni müəyyən bir varlıq, hansında ki fərdi ibadət edənlər və Tanrı bir araya gələ bilsinlər. İndiyədək münasibət sadəcə təcili, dərhal olan münasibətdir; amma eyni zamanda mütləq sadəcə və yalnız öz-şüur üçün bir o tərəf, mütləq gücdür. Antitezlər birləşir - saf düşüncədə saf münasibət, “Bir”in qavranması, saf düşüncə və abstrakt özünə dönüşdür; beləliklə, özü üçün varlıq əldə edilir, amma saf düşüncə bunun qarşısında mütləq güc kimi dayanır. Öz-şüur öz növbəsində, obyektindən - saf düşüncədən fərqli olaraq və yalnız

düşüncədə tutula bilən - boş, formal bir öz-şüurdur, daxili olaraq müəyyənləşməmişdir. Bütün real, dolğun müəyyənləşmə yad bir gücdədir; ondan başqa yalnız bu abstrakt özü üçün varlıq vardır. Nəticədə, eyni zamanda öz-şüurun mütləq antitezində olur. Yəni, öz-şüur - saf azadlıq - mütləq qeyri-azadlıqda mövcuddur, başqa sözlə, qulların xanımla qarşılıqlı əlaqəsindəki öz-şüurudur. (Stoiklər və Skeptiklər belə düşünürlər, amma onların fikri öz-özünə tamamlanmışdır - yəni bütün məzmun mənim düşüncəmə daxil olmaqla və bu obyektivlik vasitəsilə həqiqət olur. Obyekt mənim üçün bu ümumi, əsasdır, bütün məzmunun meyarıdır. Obyektivliyin forması kimi azadlıq vardır. Varlıq var, düşüncə var - abstrakt azadlıq saf düşüncədir, heç nəyi düşünmür, və öz-şüurun subyektivliyi məhz təkliyin, dərhal müəyyənliyin özüdür; bütün məzmun düşünülür.) Azadlıq yalnız konkret öz-şüurda mövcuddur, yəni mənim varlığım və ya obyektivliyim eyni zamanda müəyyənləşmiş, ümumiləşdirilmişdir; beləliklə, bu mənim ruhani mülkümdür. Qul olmaq öz-şüurdur, özünə refleksiyadır, saf azadlıqdır, amma daxili məzmunsuzdur. Ona görə də məzmun və ya müəyyənlik mənim dərhal, hiss edən öz-şüurumdur, mən, “bu biri” kimi. Mən özüm üçün məqsəd və məzmunam - dərhal təkliyimdə sonsuz dərəcədə eqoistəm. Beləliklə, bütün konkret məzmun, mən, təcrübəvi təkliyimlə formal öz-şüura daxil edilir, tamamilə səbəbsiz, amma bu təkliyə tutunaraq - yəni dərhal öz olaraq qalır. Mənim Rəbb ilə əlaqəm ondan ibarətdir ki, mənim tam əsaslı öz-şüurum onda gizlidir; mənim içimdə olan hər şey ona qarşı qoyulduqda heçə çevrilir - yalnız onun vasitəsilə və onunla birlikdə mənim üçün mənalıdır. Eyni zamanda mən özümü tamamilə bərpa etmişəm, bu məzmun mənim üçün var, və mən onu bu intuisiyaya, yəni konkret elementə daxil etmişəm, onu Rəbb ilə əlaqə vasitəsilə mütləq şərtlərlə əsaslandırıram. (Biz Allahın xalqıyıq, digər xalqlardan seçilmişik, onlardan ayrı tutulmuşuq, bəşəriyyətin nifrəti üzərində; digərləri - goyimlər - ağır yükün qarşılığını bundan alırlar.) Burada qarşıdurmanın tam sərtliyini görürük: bir tərəfdən, Rəbbdən qorxu mütləq dini vəzifədir - özümü heç nəyə saymaq, yalnız tamamilə asılı olduğumu bilmək - xidmətçinin ağaya qarşı şüurudur; digər tərəfdən isə məhz bu qorxu mənə tam əsas verir, özümü yenidən bərpa etməyimdə haqlı çıxarır. [Daha sonra] öz-şüur sadə təzahür kimi saf mahiyyətin, yəni saf qüvvənin saf düşüncəsidir. Başqa sözlə, Bir olanın - onunla bərabər səviyyədə başqa heç kimin olmadığı mütləq varlığın - saf düşüncəsidir.

[İkincisi,] öz-özünə qayıdış kimi, yəni öz-şüur olaraq, bu saf düşüncə sonsuz varlıq üçün-öz-özünə, yəni azadlıqla xarakterizə olunur. Lakin bu azadlıq heç bir konkret məzmunə sahib deyil. Başqa sözlə, həyata aid istəklər və təşəbbüslər, eləcə də zəngin mənəvi əlaqələrin müxtəlifliyi hələ bu azadlıq şüuruna daxil edilməyib - həyatın gerçəyi onun xaricindədir. Bu azadlıq hələ rəasional deyil, tamamilə abstraktdır; hələ həyata keçirilmiş, ilahi şüur mövcud deyil. Lakin öz-şüur yalnız şüur kimi mövcud olduğundan, sadə düşüncənin obyektinə uyğun bir obyekt hələ mövcud deyil (şüurun müəyyənliyi hələ düşüncəyə daxil edilməyib), burada mən özüm özüm üçün obyektəm. Yəni, mən yalnız abstrakt şəkildə özümlə birliyimdə, saf öz-şüura daxil oluram və abstrakt obyektiv varlıq və ya vasitəsiz təklik kimi mövcudam. Lakin bu daxilolma təkcə bu tək şüurun bütün reallığını və tamlığını (onun xarici və daxili dünyasını) əhatə etmir. "Mən özüm üçün" tamamilə boş və çılpaqam, və bütün bu tamlıq yalnız [ilahi] gücə aiddir, yəni mənim şüurum özünü tamamilə asılı, azad olmayan kimi tanıyır. Münasibət qulluqçu ilə Rəbbi arasındakı münasibətdir; Rəbbin qorxusu onu müəyyən edir. Hər hansı bir din, məsələn, Yəhudilik və ya İslamda, Allah yalnız Vahid anlayışı altında başa düşülürsə, bu insanın azadlıq çatışmazlığı əsl əsasdır və insanlığın Allahla əlaqəsi ağır yük, əziyyətli xidmət formasını alır. Həqiqi azadlıq isə Xristianlıqda, Üçlüyündə tapılır. Ağır xidmət vasitəsilə şüur yenidən konkret mövcudluğunu əldə edir; onun varlığı tamamilə [ilahi] gücün hədiyyəsidir. Bu gücə xidmət olaraq, onun xidməti öz-özlüyündə rəasional bir fəaliyyət forması deyil; çünki burada öz-şüurun daxili azadlığı və genişliyi yoxdur. Burada sadəcə əmrlər, göstərişlər mövcuddur; qanunlar və xidmət bərabər şəkildə Rəbbin əmrləridir. Lakin özünə aid olanı idarə edən qanunlar, yəni azadlıq qanunları, ağıl, öz anlayışı və ədalət sistemini tələb edir. Çünki öz-şüurun genişliyi yoxdur, ağıl yoxdur, xidmətçi şüur heç vaxt öz təkliyindən qurtula bilməz, yəni o, inadkar, sərt boyunlu qalır. Həmçinin o, başqalarını istisna edir: yalnız bu tək, vasitəsiz varlıq ([məsələn, İbrahim]) ilahi birliyə daxil edilir; və məhz vasitəsiz olduğu üçün, bu təkliyə xüsusi xarakter verir - bu təkliyin təbiəti təbiidir və ailə və xalq kimi təbiət vasitəsilə genişlənir. Belədir vəziyyət kultda - öz-şüurun müəyyənləşməsi. İndi öz-şüur öz münasibətinin (Tanrı ilə olan) şüuru və ya təsviridir. Bu, onun vasitəçilik üsuludur. Ətraflı xüsusiyyətlər isə belədir. Öz-şüur Tanrıya məxsus olan bir xalqın öz-şüurudur, amma bu xalq müqavilə bağlılığı vasitəsilə qəbul olunmuşdur (bu bağlılıq qorxu və xidmət üzərində şərtlidir). Başqa sözlə, öz-şüurlu icma artıq təbiət dinində olduğu kimi orijinal, birbaşa daxili vəhdətdə deyil, yalnız xaricdən Tanrı kimi təbii bir obyektə

qarşıdır - (bu bölünmə mahiyyətsizdir, çünki onları ayıran qabıq yalnız təbii bir təmsildir). Burada isə bu bölünmə mütləq, saf düşüncəyə daxil olur - halbuki öz-şüur abstrakt olaraq öz-özünə müstəqil varlıq kimi mütləq təfəkkürdən başlayır. (Bu səbəbdən burada öz-şüur ilə onun mütləq mahiyyəti arasında vasitəçilik yaranır) - amma eyni zamanda insanlıq ümumiliyi mənasında deyil; insanların Tanrı ilə insan kimi əlaqədə olduqlarının fərqi deyillər. Münasibət xüsusi xarakter daşıyır (əslində tək-tək insan xarakteri, bu və ya digər insan); insan tərəfdən isə bunu təsadüfi adlandırmaq olar. (Qəti qüvvə üçün hər hansı məhdud olan xaricidir; məhdudluq özü-özündə Allahda müsbət müəyyənlik deyil.) (Allahın baxımından əbədi bir məsləhət [hər şeyi müəyyən edir].) [Xalqın] Allahla dini əlaqəyə girməsi ona görə xüsusi bir işarədir, digərləri arasında deyil, sonsuz əhəmiyyətə malik seçilmiş bir üstünlükdür. Allahın xalqı o xalqdır ki, Allah onları qorxmalı və asılı olduqlarını, yəni qulluqlarını dərk etmə şərti ilə qəbul etmişdir. [O, onların] milli tanrısıdır. [Bu qulluq dairəsi] İslamda genişlənir (millətçilikdən təmizlənərək), və daha sonra [Yəhudi dinində də] yəhudi dönükləri olur. İslamda yalnız inanmaq vacibdir. [Bu] inadkarlıq deyil, fanatizmdir, çünki millətçilik, (təbii əlaqələr,) ailə bağları, vətən və s. qalır (məhdud əlaqələr, sabit münasibətlər icazəlidir), lakin Birinə qulluq məntiqi olaraq bütün mövcudluğun sərhədsizliyi və qeyri-sabitliyini tələb edir. (Allahın qəbul etməsi bir dəfə və daimi baş verib, və barışıq və xilas əvəz edən şey isə dolayı yolla baş vermişdir, seçimdir, lütf yolu ilə seçmədir və bu, azadlıqla bağlı deyil. [Burada] güc əsaslı bir baxış var, kor seçim, azadlıq nöqtəyi-nəzərindən deyil.) İlahi qulluq olaraq ibadət müxtəlif formalar alır, ilk növbədə ümumi tərif və sonra qurban. (İbadət sadəcə olaraq qulluqda Rəbbin razılığını qazanmaq üçün göstərilən səydir.) Qurban sadəcə olaraq (simvolik olaraq) məhdud tərəfdən imtina etmək, Rəbb ilə birliyini saxlamaq deyil, daha dəqiq desək, Onu Rəbb kimi tanımaqdır. Bu, Onun qarşısında qorxu hissini ifadə etmək, bununla da başqa hər şeyi azad etmək və xilasedici kimi qəbul etməkdir. "[İbadət edənlər] bütün mal-mülklərinin onda birini verirlər: onların ilk doğulmuşu Rəbbə məxsusdur, ya da qurtarılmalıdır. (Qan və həyat artımı Rəbbindir; qan yeyilmir, [lakin] məbəd onunla səpilir.) Təbiət üzərində insanın özü üçün və özündə heç bir hökmranlığı yoxdur.) ("Və [Rəbbin qullarının] aldığı şey vəd olunmuş torpağın müvəqqəti sahibliyidir, əbədi xoşbəxtlik deyil, heç bir əbədi şey deyil (çünki qulların belə bir şeyi yoxdur), ruhun vəhdətinin - daxili [həyatın] - bütöv olanla intuitiv və ya şüuri dərk olunması yoxdur. Çünki onların hələ daxili məkanı və genişliyi, öz daxilində məmnunluq tapmağa

yönələn kifayət qədər böyük ruhu yoxdur; onların ruhunun həyata keçməsi və gerçəkliyi müvəqqəti [dünya]dır. Fərdin arzuladığı Allahla barışmaq deyil, ruhun obyektiv olaraq ruhani olması, beləliklə məmnun olması, ya da özünü fikir kimi və ya öz gerçəkliyi kimi kifayət qədər daşması (öz üzərində əxlaqi olaraq dayanması) deyil. Burada] ölümsüzlük yoxdur. [Fərd] ruh üçün ölümsüzlük tələb etmir: qulluqçu yalnız müvəqqəti bir varlıqdır və qulluqçunun mükafatları zamandır- [və'd olunmuş] torpaq. Onların yaşadığı torpaq Rəbbdən alınmışdır, torpağa sahib çıxan insanlar kimi deyil, yəni torpağı özlərinə mənimsədikləri üçün deyil, xüsusi bir mülkiyyət kimi, lakin bu mülkiyyət başqaları tərəfindən əlindən alınabilir və onlar da bu torpağın başqalarına qarşı haqqı ilə özlərinə məxsus olduğunu iddia etmirlər. Əksinə, bu torpaq Rəbbin onlara verdiyi torpaqdır - [haqqla onların deyil], eynilə başqalarının da haqqı olması məsələsi yoxdur (Türklərin [tabe olmuşlara] müqavilə hüququ, atəşkəs təminatı və ya mülkiyyət hüququ tanınaması kimi). [Onlar] (haqsızdırlar) və [torpağı] daim qurtarmalıdırlar ki, paylarını saxlaya bilsinlər. | Onlar torpağı zorla Fələstin sakinlərindən alıblar, çünki Allah onu onlara vəd etmişdir. [Onlar deyə bilərdilər ki, "Bu] haqqla mənim deyil, ona görə də başqalarına da aid deyil." "Hüquq" [o deməkdir ki,] mənlik [genişlik, mövcudluqda obyektivlik, azadlıq] malikdir. Buna görə də onların arasında hüquqi bir haqq yoxdur, yalnız torpaq bölünərkən alınan payın mirası var- həmçinin torpağın düzgün satışı yoxdur, yalnız icarəsi mövcuddur; çünki qırx doqquz ildən sonra hər şey yubilili ilində əvvəlki ailəyə qayıdır. Qurbanlar həm də günahların və səhvlərin bağışlanması üçün tövbə kimi işləyir- və cəza olaraq, yalnız təmizlənmə üçün deyil, pis niyyətə zərər vurmaq üçün, yəni “zərər” mənasında. [Bütün] qurban xaricidir.

Gözəllik Dini

İbadət duhu; dini özünüdərk

Abstrakt azadlıq, yalnız öz istəyinə görə var olmaq [ilə ilahi arasında] ən yaxın həqiqət bu azadlığın həyata keçməsindədir. Belə ki, obyekt öz-özlüyündə və öz üçün özünüdərk üçün tamamilə başqa, başqa dünya xarakterli olmamalıdır, yaxud bu abstrakt əminlik özünəməxsus bir obyektivliyə, həqiqətə çevrilməlidir. Abstrakt azadlıq ilk dəfə həqiqətə çatır, mən varlıqda müsbət

xarakter əldə etdiyim zaman (yalnız subyektivlik, hiss, əminlik həqiqət deyildir və onları necə təsəvvür etsəm də, onlar yoxdur); müsbət varlıq sahibi olmaq, antitezin [öz və dünya arasındakı] dolayı yolla aradan qaldırıldığını idrak etmək və mahiyyəti özü-özlüyündə konkret olan, yəni müəyyən varlıq sahibi, öz daxilində müəyyənlik daşıyan kimi bilməkdir; belə ki, müəyyənlik onun təbiətinə aiddir (güc kimi və ya İbrahim Tanrısı kimi deyil, burada müəyyənlik təbiətinə aid deyil). Müəyyənlik beləliklə mənim müəyyənliyimdir, və ümumiyyətlə müəyyənlik mənim öz-özümə əks olunmağımdır. Mənim fərqliliyim isə bütöv olanın vəhdətində qavranaraq aradan qaldırılır. Bu yolla mən həqiqətin şüuruna varıram, çünki mənim ümumi subyektivliyim, xüsusi və fərqlilik kimi, obyektivliyə, yəni bütöv içində mövcudluğa çevrilmişdir. Özünü dərk edən şüurun indi daxil olduğu sahə həqiqət, yəni məntiqilik sahəsidir, çünki ağıl mənim şüurumun dolayı yolla mövcud olan obyektivliyidir, bu obyektivliyin mənim üçün mövcud olmasıdır; həmçinin bu sahə azadlıqdır, çünki məni fərqləndirən və ya xüsusi edən indi dolayı yolla ümumi ilə eynidir. Mən sonsuzluğun məhdudluqla vəhdar olduğunun şüurundayam; başqa sözlə, məhdudluq dolayı yolla yoxa çıxmışdır. Çünki yalnız ziddiyyət içində mövcud olan məhdudluğun sonsuz ilə vəhdətində artıq heç bir mənası yoxdur. O yalnız sonsuz bir formadır və bu sonsuz forma bilməkdir, özünü dərk edən şüurun özü- mütləq olan, məhz belə ruh kimi bilinəndir. Amma biz artıq bu obyektin iki an üzrə fərqləndiyini görmüşük: mütləq zərurət və ruhani, insan şəkli. Bu iki an hələ ayrıdır: müəyyənlik ümumidə təsbit edilmişdir, lakin bir tərəfdən abstrakt müəyyənlikdir, digər tərəfdən isə sərbəst buraxılmış çoxşaxəli müxtəliflikdir və hələ vəhdətə qaytarılmayıb. Bunun baş verməsi üçün müəyyənliyin sonsuz ziddiyyətə qədər artırılması və eyni zamanda sonsuzluğa doğru vurğulanması lazım gəlir (yüksək dini kimi); çünki yalnız bu dərəcədə itələndikdə ziddiyyət özü ilə vəhdətə gəlmək qabiliyyətinə malik olur. (Müəyyənliyin tam inkişaf etmiş vəziyyəti, obyektivlik və ümumilik kimi, həmin anda onunla əlaqəli olan) - ilahi tərtibatların bütün dövrəsi - zərurətə daxil edilməlidir, (bir Tanrı kimi) tək bir panteonda. Amma tanrıların dövrəsi bunu yalnız onda edə bilər, onlar buna layiqdirlər, əgər onların çoxşaxəliliyi və ya müxtəlifliyi sadə fərq olaraq ümumiləşdirilərsə. Yalnız o zaman tanrıların dövrəsi zərurət elementi ilə uyğun gəlir | və öz-özlüyündə birbaşa eynidir. Ruhanilər ruh kimi başa düşülməlidir; ruh onların ümumi təbiətidir, daxili olaraq konkret şüur və eyni zamanda ümumi, sadə mahiyyət - zərurət kimi, sonra isə Bir kimi. Zərurətlə əlaqədə şüur ilkin olaraq yox olmağa bənzəyir, sadəcə olaraq ondan kənarda

bir şeylə bağlıdır və burada özü üçün dost olan heç nə tapmır. Amma zərurət şüur üçün bir Tanrı kimi görünür, buna görə də şüur bu zərurətdə öz-özünə mövcud deyil. Bir olanla əlaqədə şüur öz-özünə mövcud olur, öz-özünə mövcud olmağa çalışır, özünə diqqət yetirir. Qulluğun xidmətində qulluqçunun öz mənfəəti var, itaətində və qorxusunda, ağasına boyun əyməsində. Lakin zərurətlə əlaqədə subyekt öz hesabına və ya özü üçün mövcud olmamaqla müəyyən edilir; özü-özünü təslim etmişdir, öz hesabına heç bir məqsəd saxlamır - əslində, zərurətin ibadəti məhz bu, bütün müəyyənlik və ziddiyyət olmadan özünü dərk etmənin bu istiqamətidir. Tragediya dramaturqları bu gün bizi qismət adlandırmağa öyrəşdirdikləri şey, özünüdərk məntiqinin tam əksidir. Biz ədalətli və ədalətsiz, yaxud layiqli qismətdən danışırıq. Qismətə izah kimi müraciət edirik, yəni bir vəziyyətin, fərdlərin başına gələnlərin səbəblərini axtarıq, yəni onların vəziyyəti və şəraiti (məsələn, Şillərin “Messina Gəlinində” evə düşmüş qədim lənət), fərdlərin öz hərəkətlərində deyil - əksinə, belə bir vəziyyətin səbəbi azadlıq və məsuliyyət qanununa zidd olan təbiətin xarici zərurətidir; bu, azadlığın olmamasıdır və başqa dünyaya aid bir səbəb tələb edir; səbəb yalnız başqa dünyaya aid ola bilər. Zərurətin intuisiyası və ya şüuru isə əksinədir, yəni birbaşa keçiddir, (aralıq vasitə yalnız) aralıq vasitənin aradan qaldırılmasıdır, (müzakirə və təfəkkür ləğv olunur). Biz zərurətə inanmaqdan danışa bilmərik, sanki zərurət səbəblər, nəticələr və şəraitlərin birliyi və şüurda obyektiv bir şəkil kimi mövcuddur. Əksinə, türk kimi “Bu zəruridir, Allahın iradəsidir” demək, səbəblər və məqsədlərlə bağlı arqumentləri tərk etmək deməkdir - və belə etməklə səbəbləri və məqsədləri özünü də tərk etməkdir; bu, ruhu sadə bir abstraksiyada həbs etməkdir. Ruhun bu indiki mövqeyi şərtsiz, abstrakt və ilkin olaraq daxili azadlığı, sözün əsl mənasında qismətin əlindən alınan könüllü olaraq verməyi tələb edir - ya da əslində artıq könüllü şəkildə verilmişdir. Burada “qismət” yalnız bir ifadə tərzidir. Bu imkan nəcib, gözəl xarakterlərə böyük əzəmət, ruh rahatlığı və sərbəst cəsarət verir ki, bu da Şərq dünyasının xarakterik xüsusiyyətidir. Bu münasibətdə öz şüurunun ümumi xüsusiyyətləri belədir. Lakin ikinci növbədə, öz şüuru Tanrı ilə münasibətə girir. Bu Tanrı təbii və əxlaqi bir qüvvə kimi müəyyən edilir. O, konkret bir qüvvədir və xarici, hisslə görünən mənəvi bir surətdə mövcuddur. Necə ki, zərurət içində öz şüuru özünü gerçəkləşdirməkdən, məqsədə bağlı olmaqdan imtina edirdi, indi isə o, bunu yenidən əldə edir. Ey fani insan, tanrıları sən öz ehtiraslarından yaratmısan. Burada təkcə təbiət qüvvələri deyil, ruhun özünə məxsus olan qüvvələr və onun əsas mahiyyətləri birbaşa olaraq dərk olunur və

bilinir. Bu qüvvələr və mahiyyətlər özlüyündə və onlar üçün dərk edilir, ümumilikdə bilinir, təsadüfdən və görünüşdən azaddırlar, ideallıqda intuisiayla dərk edirlər. Beləliklə, öz şüuru onların içində öz mahiyyətinin, öz varlığının fərqiindədir. Özünü onların içində azad hiss edir. Lakin onun öz fəaliyyəti və varlığı da onun üçün əsasdır - yəni onun cinsi, nəsli; tanrılarda sahib olduğu və dərk etdiyi şeydir bu. Başqa cür desək, onun müəyyən xüsusiyyəti və fərqliliyidir, lakin burada şəxsi və fərdi varlıq - yəni onun təkliyi və subyektivliyi nəzərdə tutulmur. Bu, tək Tanrıya ibadət edilən dində olduğu kimidir. Orada bu ani mövcudluq, təbii varlıq, yəni subyektin fiziki və hiss olunan mövcudluğu əsas məqsəd sayılır. Bu cür dində insanlar özlərinin ümumi bir varlıq olduqlarının fərqiində deyillər - eləcə də onların təkliyinin, fərdiliyinin də əsas olduğunu anlamırlar. Oradakı xidmətçi yalnız şəxsi və egoist məqsədlərlə hərəkət edir. Bir tərəfdən, bu yolla öz şüuru özünün dərhal fərdi və tək olmasına dair mütləq tələb səviyyəsindən yüksəlir. Artıq yalnız əxlaqi olan, ümumi və məntiqi olan, yaxud da qanun - bunlar öz-özlüyündə və özü üçün əsas kimi qəbul edilir. Öz şüurunun azadlığı onun həqiqi mahiyyətinin, yəni məntiqiliyinin əsaslı olmasında ifadə olunur. Bu isə hüququn, qanunun, əxlaqi dünyanın, ümumiyyətlə dövlətin - həm də sadə, ilkin əxlaqi həyatın - təməlidir. Digər tərəfdən isə, sonsuz subyektivliyin şüuru yoxdur - yəni insanlığın fərd kimi varlığının və ya fərdlərin insan olduqları qədər şüurlu olmalarının dərk edilməsi çatışmır. Əxlaqi münasibətin və mütləq hüququn insanlıq anlayışına məxsus olduğunu dərk etmək çatışmır. İnsanlar özlərini şüurlu varlıqlar olaraq dərk etdikləri anda, bu formal sonsuzluq çərçivəsində nəsil kimi həm hüquqa, həm də vəzifəyə malik olduqlarını anlamalıdırlar. Azadlıq və ya əxlaqi həyat insanlığın əsas, mahiyyətə tərəfidir. İnsanların bunu belə olduğunu bilməsi və öz mahiyyətlərini məhz azadlıqda və əxlaqi həyatda gerçək şəkildə təsdiq etmələri - məhz bu, onlara dəyər və ləyaqət verir. Lakin bu dəyərin mümkünlüyünü təmin edən şey formal subyektivlikdir - yəni sırf öz şüuru olaraq insanın daxili, sonsuz fərdiyyətidir. Bu, sadəcə təbii və dərhal olan bir fərdilik deyil. Belə bir dəyərin real mümkünlüyünü yaradan məhz bu fərdiyyətdir. Və bu mümkünlüyə görə insan sonsuz hüquqa malik sayılır - hərçənd bu hüquq hələlik yalnız formal xarakter daşıyır. Məsələn, şəxsi azadlıq hüququ, mülkiyyət hüququ və s. kimi. Mahiyyətli əxlaqi həyat eyni zamanda sonsuz qarşıtlığı - yəni öz şüurunun tamamilə, formal şəkildə özünə qayıdışını - özündə daşımır. Bu cür həyat fərdin öz əxlaqi düşüncəsini, şəxsi əqidəsini və daxili anlayışını əhatə etmir. Başqa sözlə, burada mənəvi dəyərlər, fərdi vicdan və şəxsi inam iştirak etmir.

(İkincisi, subyekt əxlaqi həyatda sonsuz dəyər əldə edə bildiyi qədər, və ya fərdilik ümumilikdə ümumi mahiyyətə daxil edildiyi qədər, burada subyektiv fərdi ruhun əbədi xarakterinin təmsilçi təsviri yaranır - ruhun ölümsüzlüyü.) Təbii din - təbiət və ruhun birbaşa vəhdəti olan - belə baxışa yer vermir, çünki ruh öz-özlüyündə mövcud deyil. Biz bunu Tək Tanrının dinində də görmədik, çünki orada ruh öz-özlüyündə mövcuddur, amma onun azadlığı abstrakt və tam reallaşmamışdır. Buna görə də onun varlığı tamamilə təbii xarakter daşıyır, ruhun öz daxilində müəyyənlanmış varlığı deyil; o, öz daxilində, ruhani dünyada qaneçilik tapmır. (Bizdə bunun yerinə yalnız ailənin davamlılığı var, həyatın bu təbii genişlənməsi və ümumiliyi, ruhun daxili ümumiliyi yox.) Amma burada öz şüuru daxildən tam gerçəkləşmiş, ruhani vəziyyətdədir; subyektivlik mütləq mahiyyətə daxil edilmişdir və buna görə də daxildən ideya kimi bilinir, intuisiyalaşdırılır. Bu mərhələdə ölümsüzlüyün təsviri mövcuddur. Bu, Sokrat və Platon dövründə, əxlaqın ortaya çıxdığı zaman daha aydın müəyyənləşir. Onlardan əvvəl isə bu yalnız bir təmsilçi təsvir kimi mövcuddur. O, özü üçün və özündə mütləq dəyərə malik deyil, sadəcə ümumi bir təsvir kimi qalır. Hələ də sonsuzluğun formal öz-şüurunda düzgün şəkildə başa düşülmür və ya daxildən mövcud olan ümumilik kimi qəbul edilmir. Üçüncü olaraq, «elə ki, öz şüuru öz tərəfdən bu subyektivlikdən məhrumdursa, obyektiv mahiyyət də ondan məhrumdur. Nəticədə, ilahi gücün fərdiləşdirilmiş formaları da bu yüksək əsaslandırılmaya (və ya ciddi mahiyyətə) malik deyil. Çünki onlar yalnız mütləq subyektivliyin anları, zərurətin özünün anları kimi, yaxud özünə əks olunan bu mütləq vəhdətin əsasına söykənərək əsaslandırılıla bilərlər. Onlar çoxlu fərqli tanrılardır və təbiətcə ilahi olsalar da, onların yayılmış çoxluq xarakteri eyni zamanda məhdud bir xüsusiyyətdir. Buna görə də onların ilahlığı tam ciddiyyə alınmır. Öz şüuru və onun çoxsaylı əsaslı mahiyyətləri üzərində isə zərurətdən yaranan mütləq formal son vəhdət dayanır. Nəticədə, öz şüuru, hətta obyektiv hərəkətlərində belə, tanrılarından azad olur - yəni tək və fərdi xüsusiyyətlərlə məhdudlaşmır. Eyni zamanda, o, abstrakt zərurətdən də azaddır, çünki abstrakt zərurət müəyyənliyi və zərurəti birləşdirir. Bu, sənət dininin mütləq sakitliyini təşkil edir, təbiətlə birbaşa eyni olmayan. Ən uc nöqtələr bunlardır: sərt zərurət, möhkəmlik, qeyri-müəyyən varlığın sonluluğu. Bir tərəfdə təbiət obyektlərinə bağlı mütləq batil inanc var - məsələn, ağac ruhları (drayadlar), qarşıya çıxan dovşan - hər şey bir yuxarı, ilahi mənə daşıyır. Digər tərəfdə isə mütləq təkəbbür var; sonlu öz şüuru daxildən irəliləyərək Tanrını və ya tanrıları aradan qaldırmağa çalışır və özünü hər şeydən üstün və hər şeyə qarşı öz təhlükəsizliyinin qaynağı kimi görür.

Mənsubiyyətin özüdür

Bu mənsubiyyətin ruhu bizə onun konkret, real formasını anlamağa imkan verməlidir. Lakin bu halda xarici görünüşlərinin müxtəlifliyi xarakterikdir. Mənsubiyyət həm ciddi oyun, həm də oyuna ciddi yanaşmadır; ciddi olsa da, şən bir ağırlıqdır. Bu mənsubiyyətin mərkəzində gözəllik dayanır. Burada ruh aləminə daxil oluruq: ruh özünə inamlıdır, özünü bütün fərdi görünüşlərdə tapır - həm təbiətin, həm də ruhun bütün fərdi qüvvə və obyektlərində. Ruhani varlıq bədəndə cisimləşir və dərhal mövcuddur, cismani isə ruhani olur. (Abstrakt zərurət heç bir mənsubiyyət münasibətinə dözümlü deyil; müsbət, dayanıqlı qəbul fikrini rədd edir. Məsələn, fərdi öz-şüurun özünə uyğunluğunu təmin edən belə bir qəbul.) Zərurətin düşünülməsi və ya intuisiyası özə heç nə deyil - sadəcə ruhun istiqaməti və yönəlməsidir, hansı ki, öz fərdiliyini «Belədir» deyən zərurətin içinə qərq edir. Lakin öz şüurunun tanrılar geniş dairəsi ilə əlaqəsi vardır (hərçənd arxada başqa bir şey də mövcuddur); bu əlaqə sadəcə tanrılara hörmət göstərmək və onların rəğbətini qazanmaqdır. Onlar bizim həyatımızı idarə edən təbii və ya əxlaqi qüvvələrdir; onları dərhal şüurumuzda görürük, yaxud da onlar özlərini açıq həyatda sərbəst təqdim edirlər ki, biz istədiyimiz zaman onlardan faydalanaq (çörək, məhsullar, şərab kimi). Bəs onda onlarla eynilik şüurunu qazanmaq nə deməkdir? Bu o deməkdir ki, onlar şüura təqdim olunmuş olurlar – qarşısı alınmadan, əşya kimi, yəni obyektiv şəkildə. Onlar şüurla birbaşa uyğun gəlirlər, onunla eynidirlər.

Təbiətin bəxşişləri insan üçün dostcasına təqdim olunur ki, istifadə edilsin. Bu həyat, ağaclar, məhsullar və bulaqlar – bunlar hamısı istifadə olunmaq üçün oradadır. İnsan bunlardan faydalanır, istifadə edir, onları istehlak edir. Su əlimizə toxunduqda bizə itaət edir, yəni özünü verir. Bu nemətlər sanki qucağımıza tökülür, biz yeyir və şərab içirik. Onlar bizi qidalandırır və ruhumuzu ilhamlandırır. Bu qidalanma prosesi – burada həmin təbiət nemətləri əsas rol oynayır – onların təsiridir. Bu, mexaniki aləmdəki yorucu, təkrarlanan hərəkət və əks-hərəkət deyil. Əksinə, bu, xarici həyatda mövcud olan ruhani bir şey kimi qəbul olunur. Bu, mənəvi qidadır. Biz təbiətin güclərinə hörmətimizi, onları yeyib-içərək göstəririk. Təbiət varlıqları üçün bundan daha yüksək bir hörmət ola bilərmi ki, onlar ruhani fəaliyyətə güc verən bir şeyə çevrilsinlər və elə bu şəkildə görünsünlər? Onlar ilham verir – məsələn, şərab

ilham qaynağıdır – lakin onu ilhamverici və gücləndirici səviyyəyə çatdıran insanın özüdür.

Bizim ehtiyac hissimiz bizi tanrılara təşəkkür etməyə vadar edir – çünki onlar bu ehtiyacı bu yolla aradan qaldırırlar. (Bu təbii obyektlər özləri ehtiyac hiss etmədən mövcuddurlar və elə bu ehtiyacın olmamasıdır ki, onların zəifliyi və əskikliyi: ehtiyac olmadıqda onlar solur, quruyur. Onlar təbiətin bəxşisləridir və bu mənada, nəyəsə çevrildikləri üçün bizə təşəkkür etməlidirlər.) Amma ümumiyyətlə insanlar təbiət bəxşisləri ilə ehtiyac əsasında münasibət qurmazlar. Ehtiyac sahibliyə görə yaranır – sonsuz iradənin qərarı ilə, yadlaşma və başqalarını uzaqda tutmaqla. Biz təbiət bəxşislərindən birbaşa faydalanmaqla onlarla eyniləşmiş oluruq. Müəyyən olunmuş ruhaniyyət – istər hüquqi haqlar, əxlaqi adət-ənənələr, qanun, elm, müdriklik, xalqın ruhu, istərsə də sevgi (məsələn, Afrodita) kimi ümumbəşəri bir mahiyyət olsun – bu ruhaniyyət fərdlərdə gerçəkləşir. Yəni qanuna tabe olan vətəndaşlarda, alimlərdə, aşiq olan insanlarda və başqalarında. Burada əsas olan onların iradəsidir, meylidir, ehtirasıdır – yəni onların özləri nə istəyir və nə edirlər, bu vacibdir. Əgər ibadət (cultus) insanın tanrılarla birliyini dərk etməsi üçün etdiyi hərəkətlərdən ibarətdirsə, o zaman bu ibadətin məzmunu – yəni həmin eynilik – artıq birbaşa olaraq həm şüur üçün, həm də şüurun içində mövcuddur. İnsanın bu ibadət hissində çatması üçün sadəcə bir şey qalır: o tanrıları ümumi şəkildə özünə xeyirxah etməyə çalışmaq – yəni onları tanımaq və qəbul etməklə. Dinin özü məhz budur: obyektləşdirmə, yəni şüurun bir forması. Din – tanrısız olanı özünə yad bir şey kimi cəlb etmək deyil. Elə bir şey kimi ki, o özü-özlüyündə qalır, çətin xidmətlər tələb edir, sərtliyindən çıxarılmaq üçün yalvarılmalı olur (məsələn, qorxu doğuran Rəbb). Xeyr, dinin forması belə deyil. Onun əsl forması – bu birliyin şüurudur; ümumbəşəri güclərlə olan birliyin dərkidir. Və yaxud – bu güclərin sadəcə istifadə və zövq səviyyəsindən yuxarı qaldırılmasıdır. İnsan onların verdiyi ləzzət, istifadə və fayda çərçivəsindən çıxaraq – öz varlığını, iradəsini, fəaliyyətini – hiss, istəyin ani eyniliyi içindən kənara çəkir. Onları nəzəri obyektivliklə yoğurur, yəni şəxsi təsəvvüründən fərqli olaraq onları düşüncə vasitəsilə qəbul edir. Beləliklə, bu gücləri tanıyır və onlara ibadət edir. Bu nəzəri obyektivlik isə təxəyyülün işidir, abstrakt düşüncənin yox. Bu, o deməkdir ki, bu güclər öz daxilində ayrıca bir varlığa sahibdirlər. Onlar insandan ayrı, ümumi və abstrakt bir “özündə varlıq” olaraq mövcuddurlar – məsələn, Allahın mahiyyət kimi mövcudluğu, xüsusilə də təbiət üzərindəki güc kimi. Və ya təbiət obyektlərinin

təsir əlaqələrindəki mövqeyi – onların daxilən Ona bağlı olması. Lakin nəzəri obyektivlik bu gücləri onların müəyyən olunmuş varlığında saxlayır. Onların konkret xüsusiyyətlərini, müəyyən məzmunlarını asılılıq səviyyəsindən qaldırır və onları müstəqil varlıqlar kimi təqdim edir. Bu zaman onlara eyni anda ümumbəşəri duyğululuq, ideallıq – yəni mənəvi forma – qazandırır. Amma bizim baxımımızdan bu, düşüncəyə bir növ zor tətbiq edir. Biz, əlbəttə, bu təxəyyülə – ideal gözəllik təxəyyülünə – qoşula bilərik. Amma onu bu şəkildə ciddi qəbul edə bilmirik. Ağaclar, şərab, bulaqlar, dağlar, şəhərlər, insan əli ilə yaradılmış əşyalar, hüquqi münasibətlər, həyat tərzləri, əkinçilik və ya torpaq ölçmə – biz artıq belə şeyləri sadəcə düşüncə və ya abstraksiyanın səviyyəsinə qaldırmaqla kifayətlənmirik. Amma onları sırf özləri üçün buxurla tərifləmək, dua və qurbanlarla onlara müraciət etmək, onları özünəməxsus iradəyə malik müstəqil güclər kimi tanımaq – bunu bacarmırıq. Biz bu ziddiyyətin tam ciddiliyinə çata bilmirik. Bu ciddiliyin əsas səbəbi isə tam mənəvi, yəni mütləq subyektiv birliyin olmamasıdır. Konkret və müəyyən formalar zərurət dairəsindən kənara düşür. (Bizim üçün bu bir sərhəddir – biz bu sərhədi aşma bilmirik ki, həmin şeyləri bizim qarşımızda şəxsiyyətlərlə təchiz edək.) Sonsuz subyektivlik onları udur – onları sadəcə təxəyyülün gözəl obrazlarına çevirir. (Belə bir ehtiram – istər qurbanvermə şəklində olsun, istər başqa formada – aralıq bir hadisədir: təqdim olunan şeylər gətirilir və istehlak olunur, və ibadət edən şəxs onların ən yaxşı hissəsindən özü ləzzət alır.) Bu tanrılara edilən ibadəti isə əsl mənada “xidmət” adlandırmaq olmaz. Çünki burada yad və müstəqil bir iradəyə xidmət yoxdur – elə bir iradəyə ki, təsadüfi qərarları insanın ardınca getməli olduğu məqsəd kimi qəbul olunsun. Buradakı ehtiramın özü artıq qabaqcadan verilmiş bir mükafatdır. Və ya bu ehtiramın özü elə qurbanın verdiyi ləzzətdir. Burada məsələ o deyil ki, hansısa bir gücü yaşadığı başqa aləmdən geri çağırmaq lazım gəlsin. Və bu məqsədlə insan öz şüurunun subyektiv tərəfində olan və ayrılığı yaradan nə varsa, onu kənara qoysun ki, həmin gücə qəbul olunsun. Yəni məsələ özünəməxsus subyektiv xüsusiyyətlərdən imtina etməkdə, onlardan vaz keçməkdə deyil. Burada qorxu hissi, özünə əzab vermək, özünü işgəncəyə məruz qoymaq yoxdur. Bəxş və Seres ibadəti – buğda və şərəbin əldə olunması və onlardan zövq alınmasıdır. Onların istehlakı isə insana dərhal bir həzz, bir doyum bəxş edir. Ruhani güclər – əslində, elə öz şüurunun ayrılmaz gücləridir. Məsələn, Afinalıların sitayiş etdiyi Atena – onların öz şəhəri, öz ruhu, texniki və bədii bacarığıdır. Homer-in çağırdığı muza – eyni zamanda onun dahiliyidir, yaradıcılıq qüdrətidir. Afroditə – tanrıça kimi ibadət olunan – eyni zamanda ibadət edən şəxsin öz

sevgisidir. “Fedra” əsərində Hipolitın faciəsi ondadır ki, o yalnız Dianaya sitayiş edir və sevgini rədd edir. Amma sevgi bu hörmətsizliyə qarşı qisasını alır. Onun faciəsi ovçuluğa bağlılığıdır – o, yalnız ova həvəs göstərir və sevgidən bixəbərdir. Fransız dramaturqu Rasin bu əfsanəni işləyərkən Hipolitə başqa bir sevgi obyektı verir, amma bu, əslində, mənasızlıqdır. Çünki bu halda Hipolitın yaşadığı artıq sevginin bir faciə kimi cəzası deyil, sadəcə bədbəxt bir təsadüfdür – bir qıza aşiq olur və buna görə başqa bir qadına diqqət yetirmir. Həmin qadın atasının həyat yoldaşı olsa da, bu əxlaqi maneə onun Arisiyaya olan sevgisi ilə arxa plana keçir. Beləliklə, onun məhv olmasının səbəbi artıq ümumbəşəri bir gücün – yəni əxlaqi və ya ruhani bir qüvvənin – inkarı və ya təhqiri deyil. Səbəb adi bir həyat detalıdır, təsadüfi və mənasız bir hadisədir. Amma eyni zamanda doğrudur ki, ümumbəşəri güclər yenidən geri çəkilir və fərddən uzaqlaşır. Bulaqdan sərbəst su çəkə bilirik, dəniz üzərində sərbəst səyahət edə bilirik; amma dəniz eyni zamanda tufanlarla qəzəblənir və (ulduz qrupları kimi) insanlara yalnız xoş münasibət göstərmir, həm də qorxunc və fəlakətli ola bilər. Muza da şairə həmişə xoş münasibət göstərmir; o, geri çəkilir və ona pis xidmət edir (halbuki şair onu yalnız yazarkən çağırır, və onun çağırışı, mükafatı kimi, özü də poeziyadır). Hətta Atena özü də sözünün üstündə durmur; ruh, Tanrı sözünün üstündə durmur. Tir sakinləri Herkulesi zəncirlə bağlayıblar ki, o şəhərlərindən – yəni gerçək varlığından, mövcudluğundan – ayrı düşməsin. Tir məğlub oldu, Afinə Sparta şəhərlərinin təbəçiliyinə düşdü və s. Sehr insanın əsas varlığından ayrılmasının qarşısını almaq üçün bir yol təklif edirdi. Bu ayrılma tam parçalanmaya və daxili qırılmaya aparardı. Sehr bununla mübarizə aparmaq üçün vasitə idi, guya ruhun və ibadətın gücü ilə həmin qüvvələri özünə geri çəkmək istəyinin ifadəsi. Amma bütün bu konkret güclər və onların məqsədləri zərurətə doğru üz tuturdu və beləliklə, özləri də təslim olunmuş olurdular. İbadət buna görə ki, bu ümumbəşəri güclər özləri üçün önə çıxarılır və tanınır - düşüncə konkret həyatda əsas, mötəbər elementi dərk edir. Dərin düşüncə həmin ümumbəşəri gücləri vurğulayır; onlar həyatın təcrübi fərdiliyində sadəcə itkin və yayındırılmış qalmır, yaxud yalnız abstrakt Birliyə, sonsuzun o tayına qalxa bilmir. Əksinə, bu duyğu həm özü üçün mövcuddur, həm də həqiqi, platonik ideyanı onun müxtəlif və müəyyən varlıq formasında önə çəkir. Bu ideyanın fərqiində olur, onu hiss edir və özünə təsvir edir. Və bu ümumbəşəri varlığı tanımaq və ehtiram göstərmək prosesində özü də həmin həzzdə iştirak edir. Bu, ruhun əsas aspektlərində var olmasıdır və ruh burada onları dərk edir; buna görə, bir tərəfdən bu, adını daşımağa layiq olan nəzəri düşüncə münasibətidir,

digər tərəfdən isə ruhun özünə güvənən, sakit və azad olan sevinci, rahatlığı və özünə uyğunluğudur. Bu ibadət öz növbəsində qismən poeziyadır, düşünən təsəvvürdür. O, ümumbəşəri mahiyyətləri düşünür və vurğulayır, onları öz qarşısında anlaşılan və təsvir edilə bilən formada qoyur, onlara həyat verir, onları geyindirir və müstəqilliyə qaldırır. Bir tərəfdən, bu güclər sonsuz şəkildə parçalanır; bütün dağlar, mağaralar, bulaqlar, ağaclar və s. ruhani güclərdir və bu güclər öz içində tam bir dövrə təşkil edir; amma onlar xüsusi olduqları üçün reallıqda mövcud olan sonsuz münasibətlərə doğru meyllidirlər.

(Hər bir tanrı geniş şəkildə müəyyən edilmiş əlaqədə təsəvvür edilir: Pallas Atena ildırım, bacarıq, çevikliklə silahlanmış güc kimi; hikmət və bilik, Muzalar və incəsənətlərin, toxuculuq və texniki bacarıqların, müəyyən əyalətlərin və ya əhali qruplarının tanrıçası kimi; (Herkules isə abstrakt güc, günəş, əməyin zəhmətləri, şöhrət və sair kimi).) Digər tərəfdən, ideal insan şəklində, duyğulu və ruhani şəkildə təsvir olunmalıdır. Buna görə də təsvir sonsuzdur; hər model davamlı olaraq daha da irəli aparılır və başqa biri tərəfindən yenilənir. Çünki dini həyat özü təcrübi mövcudluqdan ideal vəziyyətə davamlı keçiddən ibarətdir. Burada qəti, ruhani şəkildə müəyyən olunmuş bir təlim və ya doktrina yoxdur, düşüncə formasında bir həqiqət də yoxdur (başqa sözlə, bu iman deyil); amma ilahi mövcudluqla daxili, birbaşa əlaqədədir. Ona görə də o həmişə mövcudluqda olur və mövcudluqdan (hər zaman xarici olaraq orada olan şeydən) yaranır; ilahi özünü daima yüksəldir və yenidən ortaya çıxarır. (Onun ən yüksək zirvəsi sənətdədir: Homer və ya Fidiyanın Yupiteri ilahini təsəvvürdə möhkəmləndirib. Əksinə, bu dini canlılığın zəifləməsini göstərir.) (Qurban vermək nəşə əldən vermək, təqdim etmək, özünü nəşədən məhrum etmək deməkdir, amma burada tanrı da müəyyən bir güc kimi qurban verilir.) Buna görə də qurban vermək burada "öz daxili həyatını və onun tamamlanmasını fəda etmək" mənasını daşıyır; əksinə, məhz bu tamamlanma təsdiqlənir və özü də həzz alınır. Qurban vermək bir tərəfdən ümumbəşəri gücün tanınması deməkdir; bu, yalnız nəzəri olaraq müəyyən bir hissənin təslim edilməsidir, yəni fayda gətirməyən (və ya praktiki məqsədə xidmət etməyən, yəni şəxsin məqsədinə və ya həzzinə yardım etməyən) bir təslim- məsələn, bir stəkan və ya boşqab şərab torpağa tökülür. Amma eyni zamanda qurban vermək özü də həzzdir: şərab içilir, ət yeyilir. (Qurban verilən və məhv edilən məhz təbii gücün özünün tək, xarici və müəyyən olan varlığıdır.) Yemək qurban verməkdir, qurban vermək isə qurban veriləni özün yemək deməkdir. Beləliklə, həyatın bütün fəaliyyətlərinə daha

yüksək bir mənə qoşulur və onlardan zövq almaq olur; özünü məhrum etmək yox, elə bil yemək və içmək üçün bağışlanma istəmək deyil, hər bir fəaliyyət, gündəlik həyatda zövq aldığımız hər şey qurban verməkdir. Bu, mal-mülkün təqdim olunması deyil, mənası ilə ideallaşdırılmış nəzəri, sənətkar həzzidir, gündəlik, dərhal yaşanan həyatımızda azadlıq və ruhaniyyət formasıdır, həyat boyunca davam edən bir poeziya ipliyidir. (Bu ibadət ümumilikdə belədir: ideal, sənətkar həzz, sənət fəaliyyəti, tanrı üçün şan-şöhrət və mərasimlər [bir tərəfdən], və cəmiyyət tərəfindən fərqli xidmət formaları, mərasimlər, rəqslər və bəzəklər.) Mövzulara gəldikdə, hansı sənət prinsipləri onlara daxil olursa-olsun, bu bəzəklər, rəqslər və düzənlər xarici, şərti xüsusiyyətlərə malikdir (məsələn, çiçəklərin sayı və seçimi, rənglər və s.), buna görə də simvolizm özünü göstərir (məsələn, planetlərin hərəkətini simvolizə edən labirintvari rəqslər); nəticədə, şərti olan şey, özü ruhani forma ala bilmədiyi üçün, mənası vasitəsilə ruhani səviyyəyə qaldırılır. Amma obyektiv elementin təsviri baxımından...) İbadətdə tanrıların tanınması, real güclərin fantaziyaya yüksəldilməsi, onların necə möhkəm tutulub təsvir edilməsi müxtəlif səviyyə və quruluşları tələb edir. Ən yüksək quruluş, yəni bu güclərin ətraflı və canlı şəkildə təsvir olunduğu, onlar faciə və komediyada intuisiyaya gələn kimi verilir; burada bu güclərin konkret hallar üzrə faktiki fəaliyyəti və təsiri göstərilir, onların necə qarşılaşdığı və bir-biri ilə mübarizə apardığı nümayiş etdirilir. Bütün bunların sonunda onların tamamilə özünəməxsus və bərabər əsaslandırılması dururdu; yalnız bir gücə tək tərəfli xidmət, hansı ki, tək-cə o qiymətə layiq görülür, yalnız bədbəxtlik gətirirdi. (Bu Yunan dini həyatının ən yüksək nöqtəsidir, tanrıların həyatının dramıdır; bu həqiqətən yunan ruhudur, sonrakı dövrlərdə isə o, mədəniyyətləşmişdir.) Lakin bu çoxlu sayda ilahi mahiyyətlərin ucaldılması ilə çox sıx bağlıdır ki, burada ilahi qüdrətin ümumiliyinə keçid də baş verir. Bu ümumilik, müstəqil və insanın qarşısında dayanan bir şey kimi anlayacağımız mücərrəd zərurət deyil. Belə bir zərurət obyektiv deyil. Əksinə, burada ilahi mahiyyətlər konkret bir təsəvvür içində birləşir. Bu tam və mütləq birlik, sonsuz bir subyektivlik, yəni yalnız “Bir” anlayışında olan mücərrəd bir varlıq kimi təqdim edilmir. Belə bir abstraktlıq bu kontekstdə yer tutmur. Burada söhbət nə bir Ağadan, nə də ona edilən xidmətin mənfi şəkildə təqdimindən gedir. Həmçinin, bu birlik daxildən dolğun və konkret olan bir ruhun mütləq subyektivliyi də deyil. Əksinə, ilahi mahiyyətlər bir yerdə konkret şəkildə birləşərək hər şeyi əhatə edən bir vəhdət təşkil edir. Bu, ümumi şəkildə təbiətin ümumiliyi və ya ilahi varlıqların – tanrıların – bütövlüyüdür ki, bu da ümumbəşəri bir mənə daşıyır. Hətta maddi

baxımdan da, hiss olunan və mənəvi dünyanın bu məzmunu bir vahid halında birləşir. Bu daha dərin qat isə simvolik və alleqorik olan dumanlı bir sahədə qalır. Çünki bu, daxildən dolğun olan ruh kimi sonsuz subyektivliyə keçə bilmir. Buna görə də burada ortaya çıxan mahiyyətli birlik forması daha çox əvvəlki dinlərə xas olan bir xüsusiyyətdir. Və həmin xüsusiyyət burada da onlardan götürülərək qorunub saxlanılır. Əvvəlki, ilkin dinlər isə təbiət dininin müəyyən bir formasıdır ki, biz bunu artıq nəzərdən keçirmişik. Bu, təbii olanla mənəvi olanın birbaşa birliyinə əsaslanan Spinoza fəlsəfəsinin bir formasıdır. Lakin əvvəlki dinlər yerləşdikləri məkana görə də xarakterizə olunurlar. Onların dərk və təsvir forması da məhduddur, daxildən daha qeyri-müəyyən və ümumi olur. Bu, həmin dinlər inkişaf edəne qədər belə davam edir. Hər yerli tanrı müəyyən bir məkana bağlansa da, eyni zamanda ümumilik mənasını da daşıyır. Bu ümumilik, gözəllik dinində meydana çıxan parçalanma və fərdi obrazlara bölünməyə qarşı dəyişmədən qorunub saxlanılır. Və məhz ilkin, işlənməmiş, zahirən gözəl olmayan bu şəkildə daha dərin, daxili və ümumbəşəri olan bir ünsürə xidmət davam etdirilir. Bu ümumilik isə sırf abstrakt düşüncə deyil, özündə əvvəlki xarici və təsadüfi formaları da qoruyub saxlayan bir bütövlükdür. Bu köhnə ünsür sadəliyi və mahiyyət baxımından güclü olması səbəbilə daha dərin, daha saf, (daha möhkəm, daha dolğun, daha konkret, daha cəmlənmiş) və mənaca daha doğru adlandırıla bilər. Lakin bu mənanın bir hissəsi elə öz mahiyyətinə görə qaranlıqda qalır; çünki o, düşüncə səviyyəsinə qədər inkişaf etməyib və məhz mənəviyyət xarakteri və forması qazanmış ayrı-ayrı tanrıların malik olduğu aydınlıq ona çatmır. (Bu tanrılar artıq ruhun işığı ilə işıqlanmışdır). Bununla belə, bu daha dərin və daha ümumi ünsürə göstərilən ibadət eyni zamanda bu ümumi və dərin ünsürlə daha məhdud, görünən və konkret qüvvələr arasında qarşıdurmanı da özündə daşıyır. Bu bir tərəfdən həmin tanrılardan daha dərin, daxili və bu baxımdan daha yüksək – yəni daha dərin həqiqətlərə – qayıdırdır. Bu, təbiətin birliyini daxildə qorumaq, ayrı-ayrı tanrıların çoxluğunu yenidən təbiətin birliyinə qaytarmaq deməkdir. (Əschil: Prozerpina – Diananın anası kimi). Lakin bu, eyni zamanda ziddiyyəti də özündə daşıyır: bu dərin ünsür, aydın özünüdərkə, ağılın işığına, rəşadətliyə qarşı olaraq tutqun, qeyri-şüurlu, vəhşi və barbar bir şey kimi görünür. Ona görə də bu ibadət formasında olan təsəvvür simvolikləşdirilmiş, ümumi təbiət həyatı və təbiət gücünün təsəvvürüdür. Bu, daxilə, sabit və dolğun bir təsəvvürə qayıdırdır. Amma digər tərəfdən, bu eyni zamanda bir prosesin, bir keçidin – vəhşilikdən hüquqa, barbarlıqdan əxlaqi həyata, qeyri-şüurlu donuqluqdan özünü işıqlandıran özünüdərk əminliyinə

doğru keçidin – təsəvvürüdür. Burada təsəvvür edilən nə tam formalaşmış bir tanrı, nə də mücərrəd bir təlim ola bilər. Əsas təsəvvür bu ilkin, inkişaf etməmiş və ibtidai ünsürlə, düşüncənin və adətlərin aydınlığı və daha yüksək səviyyələri arasında baş verən qarşıdurmada yerləşir. Bu düşüncə və adətlər təkcə maddi deyil, həm də artıq şüurun işığına çıxmış və onun forması ilə aydınlaşmışdır.

(Keresa və Triptolem tərəfindən bəşəriyyətə bəxş olunan nemətlər əkinçilik və mülkiyyət idi. Bu sirlər sayəsində insanlar əkinçilik gəlməzdən əvvəl yaşadıkları acınacaqlı və barbar həyat tərzini təsəvvür edə bilirdilər - Aleksandriyalı Klement). Lakin bu ibadət formasında subyektiv tərəfin fəaliyyəti və bu fəaliyyətin tərkibində olan proseslər daha dərin və müəyyən bir xarakter qazanır. Artıq ibadət sadəcə olaraq, müəyyən tanrılarla dərhal və sakit şəkildə birliyə qovuşmanın sevincli yaşantısı ola bilməz. Çünki ilahi olan öz konkretliyindən ümumiliyə doğru keçdikcə - və xüsusilə də özünüdərk “azad” olduqca (məhz bu, ziddiyyətin meydana gəlməsinə səbəb olur) - ilahi olan öz içinə çəkilir, daha uzaq və daha yad kimi görünür. Bu daha dərin ayrılıq artıq birləşmənin başlanğıc nöqtəsinə çevrilir. (“Saf” - alman dilində *rein* - yəni “yenidən bir olmaq” (*re-ein*), insanın özü ilə yenidən birləşməsi (*einig*) deməkdir.) Bu ibadət forması burada ruhun daxildən tutulduğu, əhatə olunduğu bir prosesdir. Ruh daha "uzaq" və ona yad olan bir mahiyyət sahəsinə gətirilir və bu sahəyə daxil edilərək həmin sahənin sirlərinə yiyələnməyə başlayır. Bu sirlər onun gündəlik həyatında və həmin həyata bağlı olan adi ibadət formasında mövcud deyil. Ruh bu sahəyə daxil olduqda, öz təbii varlığını və mahiyyətini bir kənara qoymalı olur. Beləliklə, bu ibadət həm ruhun saflaşmasıdır - bu saflaşmaya aparan bir sıra mərhələlərdir -, həm də ruhun yüksək mistik mahiyyətə qəbul olunması, onun sirlərinin intuitiv şəkildə dərk olunmasıdır. Sirlər artıq yeni qəbul olunmuş iştirakçı üçün belə gizli deyil; onlar yalnız o mənada gizli qala bilərlər ki, bu intuisiyalar və bu məzmun adi həyatın və şüurun sahəsinə, yaxud düşüncənin oynaq səviyyəsinə daxil edilmir.

Bütün Afina vətəndaşları bu sirlərdə iştirak edirdilər. Sırr dedikdə, adətən, bəzi insanların bildiyi, amma hamının bilmədiyi bir şey nəzərdə tutulur. Lakin burada əksinə, hamının bildiyi, amma sırr kimi qorunan bir şeydən söhbət gedir. (Məsələn, yəhudilərin Yehovanın adını çəkməməsi kimi.) Yəni bu, boş söhbətin və ya ümumi məlumatın mövzusu ola bilməz, gündəlik şüurda dolaşacaq bir şey deyil. (Hətta gündəlik həyatda da, əksinə, bəzən insanlar arasında tanınan və ya hamıya məlum olan şeylər və hallar var ki, onlar barədə

danışılır.) Lakin bu ibadət forması da sakitlik üzərində qurulub. Saflaşma yolu fiziki olaraq keçilən bir yoldur. Burada sonsuz ağrı və şübhə yoxdur - elə bir hal ki, abstrakt özünüdərək insanı tənhaləşdirir, o yalnız özünü abstrakt şəkildə tanımağa əsaslanır və bu boş, məzmunsuz formada yalnız daxildə hərəkətə gəlir, içinə çəkilib titrəyir. Bu cür abstrakt və özündən əmin bir vəziyyətdə isə insan nə sabit bir həqiqətə, nə də obyektivliyə, ya da onlara qarşı bir hissə tam şəkildə çata bilmir. Əvəzində, həmin birlik həmişə fiziki olaraq bu yolun keçilməsi - ruhun əsl mənada saflaşdırılması, günahlardan azad olunması - əsasında qurulur və belə də qəbul edilir. Bu proses ilkin olaraq şüursuz bir əsas üzərində dayandığı üçün, ümumilikdə daha çox ruhun xarici bir prosesi kimi qalır. Hətta əgər ruhu daha dərin təsirlərlə sarsıtmaq üçün qorxuducu, vahiməli obrazlardan və oxşar fiqurlardan istifadə olunursa (və ya əksinə, bu qaranlıq təsəvvürlərlə növbələşən parlaq, mənalı, zəngin görüntülər verilsə), yenə də, şagird bu təsəvvürlər və yaşantılar vasitəsilə irəlilədikcə - yəni bu təsirli, ruhu silkələyən mənzərələrdən keçdikcə - saflaşır. Bu mistik təsəvvürlər birbaşa ilahi həyatın təsəvvürlərinə uyğundur - həmin həyat faciə və komediya vasitəsilə göz önünə gətirilir. (Bu zaman özünüdərək özü də bu axına qapılır və istər-istəməz onunla birlikdə aparılır - məsələn, Bakı şənliliklərində və ya Tesmoforiya bayramlarında nümayiş etdirilən tamaşalarda olduğu kimi.)

Faciədə yaşanan qorxu, iştirak, yas və digər bu cür hallar - bütün bu yaşantılar da saflaşma mərhələləridir. Onlar, əldə edilməsi nəzərdə tutulan hər şeyi reallaşdırır və artıq reallaşdırıblar. Komediyanın təsəvvürü isə, insanın öz ləyaqətindən, özünüqiymətləndirməsindən, hətta daxili güclərindən belə keçməsi ilə baş verir. Bu, insanın bütün mənliliyini ümumi şəkildə qurban verməsidir. Məhz bu ibadət forması - yəni hər şeyin, bütün sonlu olanların qurban verilməsi vasitəsilə - ruh özünün məhv edilməz bir əminliyini yaşamağa və onu qorumağa nail olur. Nəhayət, məhz bu ibadət formasında ruh özündən qaynaqlanan bir məqsədə yüksəldilir. Burada şüura gələn ruh daha abstrakt, daha yadlaşmış və daha müstəqil olan ruhdur; (o, özü üçün var - onun təbiəti və çağırışı məhz budur). Ölümsüzlüyün təmsil olunan obrazı bu məqamda mütləq səhnəyə daxil olur; keçirdiyi saflaşma ruhu müvəqqəti, keçici varlığının üzərindən qaldırır. İndi isə ruh azad kimi qəbul edildiyindən, fərdin (təbii olaraq ölmüş) əbədi həyata keçməsi təsəvvürü də bu ibadətlə bağlıdır. Ölümlər daha əsaslı, ideal olan yeraltı dünyanın vətəndaşlıq hüquqlarını alırlar, orada isə müvəqqəti gerçəklik kölgələr aləminə çevrilmişdir. Sirlərin

ibadətinin məzmununa gəldikdə isə, mövcud sübutlar çox ziddiyyətlidir. İnsanlarda sirrin açılması istəyi yaranıb - ya ona görə ki, sirrdir, ya da orada xüsusi bir hikmət olduğuna inanaraq. Belə bir inanc özü-özlüyündə ağılsızdır, çünki ən müdrik yunanlar - Sokrat və Aristotel - bu sirlərə daxil edilməyiblər. Sokrat isə yeni bir təlim, yeni və naməlum bir hikmət ortaya qoyan şəxsdir. Lakin geniş qəbul olunmuş fikir - yəni sirlərdə Tanrının birliyi və daha saf dinin öyrədildiyi (rəsmi dinin səhv olduğu burada məlum olub göstərildiyi mənasında) - məntiqsizdir. (Hər şey yuxarıda göstərildiyi kimi birləşir.) Göstərdiyimiz kimi, Tanrının birliyi qaranlıq və bulanıq şəkildə təsvir olunan ümumi təbii formalar şəklindədir; ruhun ölümsüzlüyü isə formal bir təlim və ya doktrina deyil. Burada vəhşi həyatdan əxlaqi həyata, parçalanmışlıqdan (bir qədər qarışıq olsa da) birliyə, təbiətdən ruhə, fərdin birbaşa mövcudluğu və şüurundan daha saf bir şüura və özü üçün var olan, mütləq əbədi həyat halına keçid və ya proses mövcuddur. (Bundan yaranan tamamilə subyektiv bir ehtiyac vardır. Xüsusi subyektivlik taleyə əsaslanmır və qorunmur. Mütləq, obyektiv məqsəddə isə subyektiv məqsədlər (xüsusi olsa da, heçə endirilsələr və ya həyata keçirilməsələr belə) öz mütləq mahiyyətlərini, obyektivliyini - yəni xeyiri - və subyektiv olaraq əbədi xoşbəxtliyi əldə edirlər.

(a) Yeganəlik, xüsusi subyektivlik.

(b) Mütləq obyektivlik - dolayısı ilə subyektivlik, səadət - əbədi həyat, bütün sonlu məqsədlərin tabe olması və onlardan imtina edilməsi (amma eyni zamanda onlar yalnız belə səadətə aparan vasitələr ola bilərlər).

(c) Lakin bu təsvir hələ özü üçün var olan ümumi obyektivlikdən, yəni ilahi obyektivlikdən məhrumdur - (a) təqdir, hikmət, (b) Məsih.

Fərdin həqiqətən sonsuz subyektivliyi - çağırış və məqsəd kimi - və ya (obyektiv olaraq) Tanrının mütləq müdrik biri kimi təsviri, bütün xüsusi gücləri tək bir məqsədə, tək bir ideyaya daxil edib onları bu ideyanın təbəçiliyində saxlaması və ona bağlaması bu dində yoxdur. Burada mövcud olan yalnız xüsusi məqsədlərin və fərdi maraqların həyata keçdiyini bilmək üçün subyektiv ehtiyacdır. Görünüşə görə isə, xoşbəxtlik və ya bədbəxtlik insanların bunu edib-etməmələrindən, bura gəlmələrindən və ya ora getmələrindən asılıdır; bu onların qərarıdır. Onlar bilirlər ki, bu qərar sadəcə şərti, subyektivdir, amma onu obyektiv etmək istəyirlər, yəni haqqı olan və özünü obyektivləşdirən bir qərar kimi qəbul etmək istəyirlər. Çünki qərar verən

subyektiv qərardır, şüurlu şəkildə belə qərar verilir, bu, ata-konfessor münasibəti və ya hər işdə göstəriş gözləmək deyil, yalnız özünə sual verməkdir: “Bunu etmək mənə faydalıdır, yoxsa yox? Nəhayət, bu dinin oraqlarda mövcud olan anı onun bütövlüyünə də aiddir. Rəsmi ibadətdə konkret subyektlər xüsusi ilahi qüvvələrlə onların ümumi mahiyyəti daxilində əlaqəyə girirdilər (və eyni zamanda bu qüvvələr onlarla birbaşa eynilik halında idilər), amma sirlərdə onların əlaqəsi ümumi ilahi təbiətlə idi və subyektiv mahiyyət, fərdin ümumi daxili ruhu, öz məmnuniyyətini tapırdı. Amma fərdin arxasında hələ tamamilə xüsusi, fərdi fəaliyyət tərz, vəziyyəti və halı qalır və bunları biz ilahi təqdir adlandırdığımız obyektiv kateqoriyaya uyğun olaraq Allaha yönəltməyə davam edir - bu kateqoriya xristianlar üçün təqdirdə, dəqiq desək, ilahi mahiyyətdə mövcuddur; yəni Tanrı insan oldu və üstəlik, bütün xüsusi yeganəlikləri özündə birləşdirən tam gerçək, zamanlı şəkildə bunu etdi. Tanrıların təsvir olunduğu gözəl şəkil, hekayələr və yerli təmsillər həqiqətən də sonsuz yeganəlik anını, ən kəskin xüsusi halı birbaşa əks etdirir və ifadə edir. Amma bu, həm bir tərəfdən Homerin və Hesiodun mifologiyasına qarşı əsas şikayət səbəbi olan bir xüsusilikdir, həm də digər tərəfdən, bu hekayələr təsvir olunan xüsusi tanrılara o qədər özünəməxsusdur ki, onlar digər tanrılar və ya insanlarla heç bir əlaqəsi yoxdur - elə insanlar arasında olduğu kimi, hər fərdin özünəməxsus şəraiti, hərəkətləri, vəziyyətləri və tarixçələri vardır və bunlar tamamilə özlərinə məxsusdur. Subyektivlik anı sonsuz subyektivlik kimi mövcud deyil. (Əvvəlcə, hikmət çatışmır.) Məqsəd kimi ruhun özü deyil, obyektiv formaların içində sezilən; lakin ilahinin əsas xarakteri olması gərəkən hikmətdir. İlahi məqsəd üçün işləyən, tək bir sonsuz hikmət daxilində başa düşülməlidir - yəni, anlayış olan tək subyektivlik kimi. İnsan işlərinin tanrılar tərəfindən idarə olunması şübhəsiz Yunan dininin bir hissəsidir, amma bu, daha ümumi, qeyri-dəqiq bir mənada olur. Çünki məhz tanrılar insan işlərinin hamısında hökmranlıq edən qüvvələrdir; və əlbəttə, tanrılar ədalətliidlər. Ədalət qədim, nəhəng bir gücdür; ədalət kimi o tək bir gücdür, ona görə də ən böyüyə məxsusdur. Gözəl tanrılar özünəməxsus haqlıqlarını müdafiə edir və buna görə qarşıdurmalar düşürlər, bu qarşıdurmalar yalnız şərəf bərabərliyi ilə həll oluna bilər; və məhz buna görə bu, daxili bir həll yolunu təqdim etmir, hikmətə sistemli bir birlik vermir ki, Zeus hər şeydə hökm sürsün. İlahi ruh kimi xarakterizə olunur (və özünü qurban verməklə bizə lütf göstərir), amma hələ hikmət kimi deyil, yəni özündə və öz üçün müəyyənleşmiş ruhaniyyətdir, amma yalnız formal iradə və bilişdir. Tanrıların bütün bu formal iradəsi, hərəkətləri və əməlləri özünəməxsusluq və təsadüflərlə müəyyən edilir. Eyni

şəkildə onların biliyi də formal olaraq qalır. İnsanlar bu tanrıların fərdi insanların taleləri barədə tamamilə müdrik və tamamilə məqsəduyğun olmalarını gözləyə bilməzdilər; bu tam qayıdış-onun-özünə onlarda mövcud deyil. Amma onların fərdi əməllərinin və vəziyyətlərinin, tək-tək talelərinin obyektiv müəyyənliyinə ehtiyac hələ də qalır. Onlar bunu ilahi təminat və hikmət fikrindən əldə edə bilmirlər ki, ona ümumi qayda kimi güvənsinlər və qalanını isə yalnız formal bilik və iradələrinə əsaslandırınsınlar, onun tam və öz-üçün mükəmməlləşməsinə gözləsinlər, və əbədi məqsəddə bədbəxtliklərinə, fərdi maraq və məqsədlərinin qurbanına və ya uğursuzluğuna bir kompensasiya tapsınlar. Bu səbəbdən fərdlərin öz təşəbbüsü ilə son qərarı vermək, iradənin son hərəkətini həyata keçirmək - məsələn, bu gün döyüşə getmək, evlənmək və ya səfərə çıxmaq kimi - onların üzərinə düşmürdü. Hər kəs dərk edir ki, obyektivlik bu şəxsi iradə aktında mövcud deyil, çünki bu akt tamamilə formal xarakter daşıyır; (əgər həyata keçirilərsə, yaxşı və doğru olacağına obyektiv zəmanət yoxdur - bu fikri Sofistlər də irəli sürmüşdür). Bu əlavə obyektiv zəmanəti təmin etmək üçün isə qərarın kənardan, özündən yuxarı bir mənbədən götürülməsi lazımdır - yəni qərar xarici, müəyyənləşdirici bir işarədən gəlməlidir. Amma əgər obyektiv olaraq öz-özlüyündə mövcud olan ilahiyyət həmin hərəkəti müəyyən edən olmazsa, onda yalnız xarici obyektivlik - yəni təbiətin bütövlükdə gücü və ya hansısa təbii hadisə - bu qərarı verə bilər. İnsanlar belə hadisələrdə, təəccüblə baxarkən belə, özlərinə aid bir şey tapırlar, çünki onlar hələ "güc və ya qanun, səbəb-nəticə əlaqəsi və ya ideya kimi dolayı obyektiv istinad nöqtəsinə malik deyillər. Bunun formal baxımdan rəşional əsasını daxili ilə xarici olanın eyniliyinə dair hiss (və ya inan) təşkil edir - burada daxili sadəcə insan məqsədi və marağıdır. Daxili istək (xəyal) isə, xəyal olaraq mövcud olmamaq üçün, özünü obyektiv edir - bunun mənası budur ki, o, yalnız xaricdə özünü özündən fərqli bir şey kimi göstərir. O, özündən daha üstün olan ehtimalı, yəni xarici istəyi qəbul edir və özünü müəyyən etmək üçün kənar bir təsir qüvvəsini qəbul edir (məsələn, kimi biz püşk atırıq və ya zər atırıq). Gözlənilməz və ya ani, məntiqli görünsə də izahı olmayan bir dəyişiklik - açıq səma altında ildırım, geniş və davamlı üfüqə qarşı qəfildən uçan quş, ya da qərarlılıqla bağlı qeyri-müəyyənliyi pozan hər nədirsə - daxili ağılın dərhal hərəkətə keçməsi üçün bir çağırışdır. Bu anlıq və ehtimalı əsas tutan qərar, səbəb və ya əsasın şüurlu bilinmədən qəbul olunmasıdır. Çünki məhz bu nöqtədə səbəblər qırılır və ya tamamilə yoxdur. (Bu tamamilə subyektiv ehtiyacdır - bulaqların fışqırması, Merkuri, qulaqları tutmaq - ilk səs.) Xüsusi, şəxsi məqsədlər isə, taledən aşağı səviyyədə, sanki

sadələvhlük və təmizliklə öz qüvvəsini saxlayır. [Tutmaq lazımdır ki,] tanrılar öz mahiyyətlərində bu məqsədlərə mehriban yanaşırlar. [Gərək] əlaqəli bir plan [Zusammenhang] qəbul edilsin, və bu plan yalnız xarici təbiətdə öz-özlüyündə ola bilməz. (çünki təbiətin avtonom qüvvələri, məsələn günəş və ya dəniz, xoşbəxtliyimizə ahəngdar şəkildə yönəlmir və nə yaxşı, nə də faydalı olan öz-özlüyündə seçilə bilməz), [yunanlar məcbur idilər] bunu səsə axtarsınlar, onlara deysin.) Ən dərhal xarici hadisə ki, insanın hərəkətini müəyyənləşdirmək məqsədinə ən yaxşı xidmət edir, səs, çalınan notla və ya səs-küy (oupn) ilə bağlıdır. (Bu, ehtimal ki, Delfinin oucpaXoc ləqəbinin düzgün mənşəyi ola bilər, digər mənası olan “yerin göbəyindən” daha çox.) Yunan kahinlikləri əsasən belə səslərə və pıçıltılara əsaslanırdı. Dodonada gələcək üç növ işarə ilə göstərilirdi: müqəddəs palıd yarpaqlarının hərəkəti, müqəddəs bulağın pıçıltısı və söyüd ağacından asılmış müqəddəs misdən olan qabın çıxardığı səs. Külək əsəndə, uşaq formasında mis fiqurunun əlində tutulan mis zəncirlər qabı vururdu. Delfidə də əsas rol mağaradan çıxan külək və onun dəmir üçayaqlı standda yaratdığı səs oynayırdı. (Səslər birləşdirilib bir məna ortaya çıxarılırdı. Kahinin coşqusu da bu prosesdə rol oynayırdı.) Lakin Pifiyanın mağaradan gələn nəfəs vasitəsilə aldığı ilham sonradan təşkil olunmuş və göstərilmiş bir şey idi. (Bunlar çox sadə, təbii kahinliklərdir: Ai xwv θαινovcov (pcovai dvapθpoi eloiv (bu, Götenin “Zur Morphologie”, cild 2-dəki şüardır; o, haradan götürdüyünü göstərir). Trophoniusun mağarasında üzlər görünə bilərdi.) Axaya bölgəsində, Farosda Pausanias bazarda Merkuri heykəlini görmüşdü. Orada belə bir ənənə vardı: məbədin qurbangahında tütsü yandırılır, şamlar alovlandırılırdı. Sonra insan sualını tanrının qulağına pıçıldaıyırdı. Daha sonra bazardan qaçaraq, qulaqlarını əlləri ilə örtürdü. Bazardan çıxanda isə əllərini açırdı və ilk eşitdiyi söz onun sualına verilən cavab hesab olunurdu. (Qurban heyvanlarının müşahidəsi və ya daxili orqanların yoxlanılması daha uzaqdan əlaqəni əhatə edirdi. Bu cür detallara girmək bizi çox uzağa aparar. Məsələn, yeraltı zəif titrəmələr Lakedemonlular (Spartalılar) üçün orakulyar işarələr sayılırdı.) Əgər ilk qurbanlıq heyvanlar pis əlamət verirdisə, insanlar uğurlu bir əlamət alınanaqədər ardıcıl olaraq daha çox heyvan qurban verirdilər. Bu yolla gələcək - hər nə qədər qaranlıq və bilinməz olsa da - nəhayət insan arzularına uyğunlaşmağa məcbur qalırdı (Moritz, Anthousa, s. 353). Burada əsas məsələ bu düşüncə tərzı deyıl - çünki bu cür təkrarlar əhəmiyyətsiz və təsirsizdir - əsas olan mənadır, yəni insanın içində duyduğı bir təsdiqdır. Misirdə Apis öküzünə məsləhət almaq məqsədilə əlinə yemək verilirdi. Əgər Apis yeməyi qəbul edirdisə, bu, yaxşı bir əlamət

sayılırdı. Amma bir dəfə Germanik yeməyi Apisə uzatdı, o isə ondan üz çevirdi. Bundan qısa müddət sonra Germanik vəfat etdi. Digər tərəfdən, quş əti və oxşar yeməklərin yeyilməsi əsasən Roma xurafatının bir hissəsi idi. Bu, gözəllik dininin əsas xüsusiyyətləridir. Bu dində bütövlüyün bütün tərəfləri mövcuddur və hər biri öz yerini tapır, öz ehtiyacını qarşılayır. Amma əsas məqam, ilahi qüvvənin müəyyən, şəxsi (partikulyar) bir formada təcəssüm etməsidir. (Bu tanrı həm təbiətin və ruhun substansial birliyindən, həm də vahid olanın abstrakt anlayışından irəli keçmişdir;) (insan artıq azaddır) (və bu səbəbdən tanrı ilə insan arasında bir qarşılıqlı mövcuddur). Əsas cəhət isə, təbii ki, ruhaniyyətdə olan şüurdur, lakin bu şüurun daxilində belə bir nəzəri qarşılıqlı da var - yəni müəyyən tanrılar bir tərəfdədir, onlara qarşı da müəyyən insanlar durur. Ancaq bu qarşılıqlı barış şəraitində həll olunur. Yunan dini məhz bu barışıqın şüuru, əminliyi və zövqüdür. (Hələlik sonsuz yadlaşma və ümumbəşəri ruh yoxdur.) Beləliklə, bu ilahi qüvvə insan formasında görünür. Onun əsas xüsusiyyəti ruhani xarakteridir. Lakin bu ruhaniyyət hələ ümumbəşəri ruha çevrilməmişdir - yəni bu ruhaniyyət hələ tam şəkildə subyektivliyin mütləq birliyinə qayıtmayıb. Bu mərhələdə əsas abstrakt kateqoriya zərurətdir. Daha yüksək və təyinedici növbəti kateqoriya isə azadlıqdır - yəni anlayış və sonsuz subyektivlik. Lakin burada anlayış hələ məhduddur - məqsəd, anlayışla təyin olunmuş güc, amma bu güc məhdud bir anlayışa, məhdud bir məqsədə əsaslanır. Bu kateqoriya - yəni məqsədəuyğunluq dini - gözəllik dininə birbaşa yaxın dayanır.

Gözəllik tanrısının mənası və ya onun abstrakt tərfi belədir: bu tanrı bir keyfiyyətdir (bir gücdür və xüsusiyyətdir; eyni zamanda bu güc insani xüsusiyyətlərə malikdir, insanda daxili şəkildə mövcuddur) və ruhani bir qüvvədir. Bu güc daxilən müəyyən olunmuşdur və elə formada müəyyənləşdirilib ki, bu müəyyənlik subyektiv şəkildə mövcuddur. Bu subyektivlik obyektivlikdən belə fərqlənir: obyektivlik ilkin mərhələdə reallaşmalı olan müəyyənliyin ilk formasıdır, subyektivlik isə bu müəyyən məzmunun gerçəkliyini qurmaq və onu özü üçün obyektivləşdirmək gücüdür - yəni formal bir qüvvədir. Bu məzmun hələ də başlanğıcda müəyyən və məhduddur - yəni formal subyektivliyin anlayışıdır. Bu səbəbdən də məzmun insan üçün məhdud və konkret bir məqsədə çevrilir. Gözəllik dinində biz müəyyənləşdirilmiş, lakin azad qüvvələrlə qarşılaşırıq. Bu qüvvələr azaddır, amma sabit deyillər - sanki havada süzülər; onların ideal gözəlliyi, ümumbəşəri mahiyyəti onların konkret xarakterlərindən daha yuxarıdadır:

məsələn, Mars belə sülhə razı ola bilir. Bu tanrılar təsəvvürün məhsuludur - öləri anlar üçün yaranıblar və nə daxili olaraq, nə də öz mahiyyətləri baxımından sabit və davamlı deyillər. Bir anlıq ortaya çıxırlar - məsələn, Pallas, yəni müdriklik, meydana gəlir - sonra yenidən Olimpa qayıdır. (On iki tanrıdan ibarət bir çevrə var, amma onların arasında məntiqi bir ardıcılıq yoxdur.) Lakin əsas kateqoriya məqsəd olduğuna görə, müəyyənlik qorunub saxlanılır; və bu müəyyənlik sonsuz formaya, sonsuz subyektivliyə qaytarıldıqda, sabit bir hala gəlir. Lakin öz mahiyyətinə görə, məhdudluq saf anlayışda, yəni ümumbəşəriləşdirilmiş anlayışda möhkəm şəkildə təsbit olunmur - bu məhdudluq yalnız insanda, məhdud ruhda özünü göstərir. Bu məhdudluq insan məqsədlərində özünü büruzə verir. Bu səbəbdən din müəyyən və məhdud məqsədlərə və maraqlara xidmət etmə səviyyəsinə enir; bu din həmin məqsədlərdən qaynaqlanır və onlara bağlı şəkildə mövcuddur.

Məqsədəuyğunluq və ya ağıl dini

Məqsədəuyğun fəaliyyət təkcə ruha yox, ümumiyyətlə həyata xas olan bir xüsusiyyətdir. Bu, fəaliyyət içində olan ideyadır. Çünki bu cür fəaliyyət artıq sadəcə bir haldan digər hala keçid deyil - istər bu digər hal daxili şəkildə başqa bir şey kimi müəyyən olunmuş olsun, istərsə də zərurət halında olduğu kimi, zahirən başqa cür görünə də eyni mahiyyət daşıyır. Məqsəddə bir məzmun əvvəlcədən mövcuddur və bu məzmun dəyişiklik və keçid formasından asılı deyil - o, bu dəyişiklik içində özünü qoruyub saxlayır. Canlı forma baxımından, toxum bitkinin təbiətidir - onun hərəkətverici gücüdür. Hava, su və digər amillər bu bitkini üzə çıxarır, lakin onların üzə çıxardığı şey sadəcə həmin toxumun inkişafıdır. Bu inkişafın özü isə sadəcə boş bir formadır - yəni subyektivlikdən obyektivliyə keçidin formal bir yoludur. Toxum cücərtisi əvvəlcədən formalaşmış bir quruluşdur və yalnız bu quruluş sonradan görünür. Ruhani aləmdə də vəziyyət eyni şəkildə baş verir. Məqsədəuyğun fəaliyyət mahiyyətcə bizim burada müzakirə etdiyimiz ruhani formaya və ya quruluşa çox yaxın dayanır. Lakin burada əsas məsələ daxili anlayışdır. (Və insan da digər canlılar kimi vərdiş və adətə əsaslanaraq instinktiv şəkildə davranma bilər.) Bu instinktiv, yunanlara məxsus forma - ruhani təbiətin və ruhani müəyyənliyin ilk, səthi şəkildə ortaya çıxmasıdır. Bu zaman həmin müəyyənlik hələ ideya və ya məqsəd formasında tam olaraq mövcud deyil - (yəni hələ bir yadlaşma baş verməyib). Gözəllik dininin abstrakt kateqorial təməli zərurət idi

və bu zərurətdən kənarda isə ruhani və fiziki təbiətin tamlığı dayanırdı. Fiziki olduğu üçün bu tamlıq bir çox xüsusiyyətlərə və keyfiyyətlərə parçalanır və bu parçalanmış hal zərurətin birliyi içində qorunmur. Halbuki zərurətin özü də tərkibsiz və məzmundan məhrum bir birlikdir. (Bu səbəbdən, həmin xüsusiyyətlər və keyfiyyətlər öz daxilində kök salır, amma yalnız onların ruhani forması və ideal görünüşü onlara sakitlik və yüngüllük verir - bu da onları həm konkretlikdən yuxarı qaldırır, həm də onları bu konkretlik qarşısında laqeyd edir.) Başqa sözlə, zərurət yalnız daxili şəkildə azadlıq ehtiva edir; bu hələ müdriklik deyil, hələ içində məqsəd yoxdur. Zərurət daxilində biz yalnız o zaman azad oluruq ki, məqsədimizin məzmunundan əl çəkək. Lakin hər halda zəruri olan bir məzmunudur - bu, bir hadisə, bir vəziyyət, bir nailiyyət və ya başqa bir şey ola bilər; əsas odur ki, bu məzmun mövcud olsun - onun konkret nə olduğu isə təsadüfi ola bilər. (Zərurətin azadlığı içində məzmun formal olaraq kənara atılır, yəni ondan imtina edilir; indi isə bu məzmun saxlanacaq.) Məzmun bu və ya başqa bir məqsəd ola bilər; burada zəruri olan yalnız formal bir tələbin mövcudluğudur - yəni bir məzmun olmalıdır. Bu məzmunun konkret nədən ibarət olması əhəmiyyət daşımır. Zərurət sadəcə və yalnız bu abstrakt prinsipin möhkəm saxlanmasıdır. Lakin zərurət özünü anlayış (konsept) içərisinə batırır. Anlayış - yəni azadlıq - zərurətin həqiqətidir; bu, məntiqi bir haldır. Ümumiyyətlə "anlamaq" dedikdə, bir şeyi vahid bir sistemin bir anı kimi dərk etmək nəzərdə tutulur. Belə bir sistem ardıcıldır, fərqləndirilmişdir və müəyyənləşmişdir - yəni yerinə yetirilmiş və ya reallaşmışdır. Səbəb və nəticə baxımından uyğunluq və ardıcılıq, sadəcə olaraq zərurətin uyğunluğudur. Bu isə xarici zərurətdir - yəni sadəcə formal bir bağlılıqdır. Onda çatışmayan isə budur ki, bir məzmun öz mənafeələrinə görə müəyyən olunmuş olaraq mövcud olsun - yəni səbəb və nəticənin dəyişməsi prosesindən keçərkən dəyişməsin. Bu yalnız özü üçün yox, eyni zamanda dəyişməz olaraq qəbul edilən məzmun kimi də sabit qalsın. Daha dəqiq desək, bu vəziyyət belə yaranır ki, xarici əlaqə, yəni məzmunun fərqli faktiki formaları vasitə və ya alət səviyyəsinə endirilir. (Yəni öz-özünə vasitəçilik olunur.) Məqsədin vasitələri olmalıdır, yəni xarici bir həyata keçirmə forması olmalıdır. Lakin bu vasitə məqsədin hərəkətinə tabe olaraq müəyyən edilir. Məqsəd özünü bu hərəkətlə qoruyur və səbəbdən nəticəyə keçidi aradan qaldırır.

Mexanizm səviyyəsində səbəb və nəticə gizli şəkildə eyni məzmunla malikdir, amma onlar müstəqil və real varlıqlar kimi qəbul olunur və qarşılıqlı təsir

göstəririlər (obyektivlik). Bu, öz-özünə eynilik kimi, faktiki formalar arasındakı görünən fərqlə qarşı durur və buna görə də müəyyənləşdirilmiş eyniləkdir. Beləliklə, məqsəduyğun fəaliyyətlə heç nə yaradılmır ki, əvvəlcədən mövcud olmasın; mövcud olan yalnız özünü qoruyur. Həyat davamlı bir istehsal və üzə çıxarma prosesidir, amma heç nə əvvəlcədən olmayan bir şey üzə çıxarılmır. Fərd və növ üçün də vəziyyət eynidir. Mexaniki səbəblər zəncirində isə əvvəlcədən mövcud olmayan bir şey yaranır. Buna görə azadlıq anlayışında mövcuddur; zərurət isə forma səviyyəsinə, yəni məqsədin subyektivliyindən obyektivliyə keçidə endirilir. Məqsəd və gerçəklik arasındakı fərq də məhz məqsəd anlayışında yatır.

Məqsəd özünü qoruyur, yalnız öz-özünə vasitəçilik edir, yalnız öz-özünə uyğun gəlir və gerçəkliklə subyektiv olaraq öz birliyini yaradır. Lakin bunu yalnız vasitələr vasitəsilə və ya zərurət prosesi ilə edir. Məqsəd vasitələri idarə etmək gücüdür; eyni zamanda özü üçün müəyyən edilmiş ilkin məzmunla malik bir gücdür. Bu məzmun həm başlanğıc, həm də məqsəddir. Zərurətin formasıdır ki, xarici, xüsusi məzmunu öz içinə alıb, mənfi tərzdə müəyyən edilmiş gerçəklik qarşısında onu möhkəm saxlayır və onu vasitə səviyyəsinə endirir. Həyatda məzmunun belə birliyi var ki, o daimi olaraq gerçəklik üzərində qələbə çalır. Bu yolla zorakılıqdan azad olur və özünü qoruyur. Amma məzmun özündən asılı olaraq azad deyil, düşüncə elementində öz eynilik formasına yüksəlməyib - yəni ruhani deyil.

Ruhani şəkildə formalaşmış ideallarda da eyni birlik mövcuddur, amma eyni zamanda azad olaraq mövcuddur və təmsil edilir. Güzəllik kimi, bu birlik canlıdan daha yüksəkdir və keyfiyyəti baxımından da məqsəd kimi göstərilə bilər; onun yaratdıqları isə məqsəduyğun fəaliyyət kimi qəbul edilə bilər. Amma onun keyfiyyətləri məqsədlərin görünüşündə təqdim edilmir. Məsələn, Apollonun və ya Pallasın məqsədi sənət əsərləri, elm və ya poeziya yaratmaq və yaymaq deyil. Eyni şəkildə, mistikaların Seresi və Bakxusu da öyrətmək və ya qanunlar yaratmaq məqsədi güdmür. Onlar sözün əsl mənasında bu şeylərin qoruyucularıdır; onların vəzifəsi - *μεδόνται* - bir şəhəri və ya məkanı qorumaqdır - məsələn, Delfi, Delos adası, ya da Bakxusun halda Tebes. Məqsəd kateqoriyası çox yaxındadır, amma məqsədin gerçəklikdən ayrılması (və nəticədə gerçəkliyin fəthi) burada mövcud deyil. İlahi təbiətlər məhz bu güclər və fəaliyyətlərdir; musalar poeziyanın özü, Atena isə Atinanın həyatıdır, "və sair." Onlar öz gerçəkliklərində daxili şəkildə fəaliyyət göstəririlər, elə

planetlərin hərəkət qanunları kimi (məsələn, Homerdə Pallas). İnsanlar vasitə deyillər və [ilahlər] bir-birinə qarşı dayanmır, əksinə zərurət içində gözlərdən itirlər. Vaxtaşırı onlardan biri - Mars, Neptun, Pallas - Yupiterin altında, sadıq və sadə əsgərlər kimi çıxış edir; özünü önəmli göstərir, amma intizama tabe olur, əmrlər eşidilir, qərarı qəbul edir və evə qayıdır, məsələn, Mars Trakiya'ya geri dönür və s. Məqsəd müxtəlif faktiki varlıqların eyniliyi kimi qəbul edilir, öz-özünə müəyyən olmuş bir birlikdir və digər müəyyənlik formalarına qarşı öz müəyyənliyini qoruyur; zərurət qanunu isə bir müəyyənliyin digərindən asılılığıdır. Amma burada zərurətdə müəyyənliyin yox olması qarşısı alınır, ləğv edilir. İlahilər isə güclərdir; onlar məqsəd deyillər. Amma indi anlayış sərbəst şəkildə öz-özünə qəbul edildikdə, o, ilkin olaraq ona qarşı duran, mənfi şəkildə müəyyən edilmiş gerçəkliklə qarşılaşır. Sonradan, mütləq anlayışda və ya saf ideyada bu gerçəklik, bu düşmən element anlayışla birliyə, dostluğa çevrilir; o, öz fərqli xarakterini geri götürür və beləliklə yalnız vasitə olmaqdan azad olur. Amma başlanğıcda məqsəd hələ də birbaşa, formal olaraq qalır. Onun ilk kateqoriyalı müəyyənliyi budur ki, belə daxildən müəyyən edilmiş şey öz-özünə mövcud olmalı, ilkin olaraq gerçəkliklə qarşıdurmada olmalı və gerçəklikdə müqavimət göstərən bir şey kimi özünü reallaşdırmalıdır. Başqa sözlə, o, ilkin olaraq məhdud məqsəddir və [ilahi məqsədin dünya ilə] əlaqəsi başa düşmə əlaqəsidir. Bu cür təməl üzərində qurulan din başa düşmə dinidir. Məqsəd kateqoriyasına keçid son dərəcə vacibdir; çünki ilk dəfə olaraq burada həqiqətən müstəqil bir ideallıq mövcuddur. Biz artıq Birlik dinində bu cür məqsəd və dinə çox yaxın, çox bənzər bir şeyi görmüşük. (İlahi xalq olaraq ibadət edənlər yalnız vasitələrdir; onlar Allahın iradəsinə, ümumi məqsədinə və ya onun yerinə yetirilməsinə daxil edilmir, çünki onlar insanlardır - yəni onun iradəsində heç bir müəyyənlik yoxdur.) Bu, başa düşmə dinidir, çünki tək Allah abstraktdır və bu düşüncə bütün gerçəkliklə qarşı qoyulur; yəhudi dini ən inadkar, cansız başa düşmə dinidir. Orada bir məqsəd var - özünü qoruyan tək Allah. Amma məqsəd tamamilə ümumidir, sadəcə Allahın adının ucaldırılmasıdır (Allahın adını ucaltdığı faktı). Bu, formal, məzmunu və ideyası olmayan, öz-özünə müəyyən edilməmiş, yalnız abstrakt ifadədir. Təbii ki, müəyyən məqsəd də var, amma bu, xidmətçinin sahibinə məqsəd olması kimidir, Allahın öz məzmunu və məqsədi deyil, ilahi müəyyənlik deyil. Allahın xalqı isə bu xalqın özəlliyi budur ki, onlar yalnız ibadətləri sayəsində ilahi məqsədin məzmunudur və bu məqsəd tamamilə başa düşülməzdir.

Abstrakt konsept

Allah məqsədə uyğun hərəkət edən mahiyyətdir, ona görə də dünyada müəyyən məqsədləri var. Allahın məqsəd və iradəsi sonlu şeylər və vəziyyətlərdir. Allah hikmətlidir, amma hələ tam mütləq hikmət deyil. Bu bizə dünyaya məqsəd yönümlü bir baxış təqdim edir (və Allahın varlığı üçün məqsədli bir sübut). (Ümumiyyətlə dünyada belə hikmətli nizamlar, şərtlənmiş şeylər arasında uyğunluq və harmoniyalar vardır. Sonlu, canlı, ruhani varlıq sonsuz sayda ehtiyaclara malikdir və özündən asılı olmayan digər şeylərə sonsuz sayda yolla bağlıdır. Bu bağlılıq formaları, keyfiyyətlərin müxtəlifliyi ən müxtəlif formalarda mövcuddur və müvafiq şeylərin də eyni dərəcədə çoxşaxəli müxtəlifliyini tələb edir.) Bu həmçinin bizə təbiətin hikmətli nizamında Allahı tanımaq imkanı verir, təbiətin bu məqsəd yönümlü quruluşundan Allahın varlığının sübutu kimi. Bu yeni yanaşmanı, şeyləri daha yaxından şərh etməyin yeni yolunu öyrənmədən əvvəl qeyd etmək lazımdır ki, daha sonra məhdud məqsəd yönümlülüyə əsaslanan daha dəqiq dini forma araşdırılacaq. Lakin, zərurət halında olduğu kimi, burada ilk növbədə ümumi kateqoriyalı təyini nəzərdən keçirmək lazımdır, bu təyin ilahi mahiyyətə aiddir; və bununla bağlı onun yeri – yəni, daha yüksək anlayış altında, aşağı səviyyədə olduğu qeyd edilməlidir.

İlk sual budur: bu məhdud məqsədlər necədir? Onlar təbiət və ruhani dünyada axtarılmalıdır, Allaha aid öz mahiyyətində deyil, çünki onlar məhduddur. Buna görə də onların tərifı Allahdan kənarda yerləşir və Allah təbiətdə fəaliyyət göstərən, onları nizamlama və qaydaya salan bir anlayış kimi görülür. Daha dəqiq desək, bu xarici məqsəd yönümlülüynün əhəmiyyəti aşağıdakı kimidir. (Biz onu belə müəyyən etmişik ki, məqsədin həyata keçirilməsi başqa bir şeydədir.) Məqsəd anlayışın özünü dəstəkləyən birliyi, lakin məhdud məqsəddə (məqsəd yönümlü münasibətdə) xarici məqsəd yönümlülüynü mövcuddur; vasitə məqsədin həyata keçirildiyi və onun vasitəsilə reallaşdığı başqa bir şeydir, xarici bir şeydir və birlik orada daxilən deyil, xaricdədir. Dünyanın teleoloji baxışı göstərir ki, orqanizmlər təbii mühitdə şərtlənmiş halda özlərini gerçəkləşdirirlər. Onlar öz həyatlarını və ideyalarını inorganik təbiət vasitəsilə davam etdirirlər. Bu təbiət isə onlar üçün tamamilə müstəqil və təsadüfi şəkildə mövcuddur. Orqanizmlər özlərini sonsuz müxtəliflikdə bənzərsiz şəkildə göstərir. Bu müxtəliflik, keyfiyyətləri baxımından heç də az müxtəlif olmayan bir təbiətlə uyğunlaşmalıdır. Onlar sonsuz sayda

ehtiyaclıdırlar və müxtəlif yollarla ona bağlıdırlar. Lakin həmin təbiətin özünün onların müxtəlifliyi ilə heç bir əlaqəsi yoxdur. Həyatın şərtləri isə təsadüfi obyektlərdir, özləri həyatla əlaqəsizdirlər, amma başqası üçün zəruridir. Məsələn, bitkilər hava, su, torpaq və s.-yə ehtiyac duyur, heyvanlar isə qida və yaşayış forması tələb edir, onlar havaya və digər şərtlərə müxtəlif cür bağlıdırlar. Heyvanlar özü də çoxlu orqanlar və üzvlərdən ibarətdir. Həyat çoxluğa tökülmüş kimi, onların ehtiyacları sonsuz sayda xüsusi formalar alır. Bu formalar özləri üçün təsadüfi qalır. Heyvanların formaları, növləri və həyat tərzləri nə qədər daha ayrı-ayrı və konkret olsa, onlar bir o qədər təsadüfi olur. Çünki başqa bir şeyin də mümkün olması ilə müxtəliflik sonsuz dərəcədə arta bilər, xüsusən də şərtlənmiş və asılı formalarda. Onların xarici şərtləri də sonsuz sayda xüsusi formalar alır; nə qədər xüsusi olarsa, o qədər təsadüfi görünürlər. Məsələn, bir canlı üçün nəfəs alma məqsədilə havaya bağlılıq o qədər təsadüfi görünür, amma müəyyən bir heyvanın və ya həşəratın yalnız bir bitki növü ilə qidalanması və həmin bitkinin onun üçün orada olması, yaxud bir orqanik quruluşun havadakı və sudakı müəyyən elementlərə uyğun gəlməsi daha çox təsadüfi görünür. Ehtiyacların xüsusi xarakteri, məsələn, arıların və qarışqaların hüceyrələri tikməsi, ya da qış yuxusuna ehtiyacı, instinkt kimi görünür və bu instinkt fiziki formanı təşkil edən vəziyyət üçün təsadüfi sayılır - ümumiyyətlə, o, təsadüfi olaraq qalır. İnsanlara gəldikdə isə, onların sonsuz dərəcədə müxtəlif ehtiyacları üçün də eyni cür uyğunluq göstərilə bilər. İnsan zəka sonsuz sayda vasitələr kəşf edib. Amma bu vasitələrin özləri də müəyyən bir baza - məsələn, dəmir, müəyyən növ ağac və s. - olmalıdır ki, onlar xüsusi ehtiyaclar üçün konkret vasitə kimi istifadə oluna bilsinlər. İnsanların rifahına xidmət edən xüsusi məqsədləri şərtləndirən, təşviq edən, dəstəkləyən və inkişaf etdirən hallar isə daha da sonsuz sayda müxtəlif və təsadüfi olur. Hər kəs müəyyən bir mənəvi çağırış alır və onu daxildə mənimsəyir. İnsan yetkinləşdikcə, irəlilədikcə və inkişaf etdikcə, hər kəs müəyyən hallar qarşısına çıxır, özünəməxsus bir sıra və ya ardıcılıqla hallardan keçir. Bu hallar obyektiv, reallaşdırıcı anı yaradır - hər kəsin nə olduğuna təsir edən an. Və bu hallar nə qədər təsadüfi olarsa, onların eyni vaxtda baş verməsi bir o qədər möcüzə kimi görünür. Bu təsadüflər təsadüfi olduğuna görə, onları gerçəkləşdirən üçüncü bir şey vardır, onlardan ayrı olan və bu halları bir zəncir kimi birləşdirən bir vasitə. Bu vasitə bəzi hallar üçün həyatımızın məqsədləri ilə əlaqəli vasitə rolunu oynayır. Amma əsas sual budur: bu çoxsaylı çağırışlar (və mövcudluq tərzləri) arasında məqsədlər hansılardır? Ümumilikdə, bu müxtəlif mövcudluqlardan hansı vasitədir, hansı isə məqsəd?

Məqsədli əlaqə sadəcə bir əlaqə deyil, burada bir tərəf əsas, digəri isə qeyri-əsasdır. Məqsədlər öz içində bütövlük təşkil edən müstəqil fikirlərdir; ilk təbii məqsədlər isə canlı varlıqlardır. Onların məqsədi həyatın mövcud olması, özünü davam etdirməsi və ondan həzz almasıdır; təbii elementlər - hava, işıq, su kimi - özləri məqsəd deyillər, həmçinin fərdiləşmiş olsa da, hələ də cansız olan təbiət də məqsəd deyil. Həyat isə bu anlayışın öz-özünə davam edən və özünə qayıdan vahidliyi. İnsanlar isə məqsəd olaraq daha da böyük dərəcədə mövcuddur, birincisi, canlı varlıq kimi, ikincisi isə düşüncə kimi. Çünki məhz düşüncə, içində olan və ona bağlı olan hər şey, daxili olaraq sonsuz bir məqsəddir öz-özünə. Düşüncə həm formal, həm də məzmununa görə obyektiv ola bilər; amma insan subyektivliyinin mütləq məqsədi, mütləq öz-şüur obyektivliyi - sonsuz, son və öz-özünə yetərli olan yekun məqsəd - etik kamillik, dini həyat və ya əbədi həyat, yəni müqəddəslikdə ilahi həyat kimi xarakterizə oluna bilər. Bu heç bir sonlu məqsəd deyil, bu mütləq ruhun məqsədidir; yəni “Göylərdə olan atanız necə kamil isə, siz də kamil olmalısınız” [Matta 5:48]. Çünki kamillik Allahda həyatdır, Allaha bənzərlikdir, Allahın özü ruh kimi öz icmasında və ya subyektiv öz-şüurda reallaşdığı halda. Amma indi dayandığımız nöqtədə bu cür məqsəd istisna olunur, çünki o hələ mövcud deyil. Burada yalnız təbiətin sonlu məqsədləri, insan quruluşlarının və xalqların, fərdlərin taleləri var. Məhz bu sahədə ilahi hikmət və təminat ilkin olaraq tanınır və bunun əsasında Allahın mövcudluğu nəticə çıxarılır. Bu, sadə, təbii düşüncə prosesidir: bu (sonsuz müxtəlif) əlaqələr harmoniyasında - cansız təbiətdən canlı təbiətə və hər ikisindən insan məqsədlərinə qədər - məqsədə uyğun işləyən daha yüksək, dərin bir prinsipin, yəni hikmətin olduğunu duymaq, təxmin etmək və tanımaq. Amma bu o deməkdir ki, məqsəd anlayışı insanın öz şüurunda meydana çıxmalıdır. Məsələn, Eyub kitabında və ya Zəburda yalnız Allahın qüdrəti təbiətdə, həm cansız, həm də canlı elementlərdə xüsusilə seçilərək təriflənir. Məqsədli əlaqələrin bu daha dəqiq şüuru xüsusilə Sokratda görünür; onun düşüncəsində bu anlayış əsasən əvvəlki mexanist baxışa qarşı yaranmışdır. O, ilkin elementlərə səbəb kimi qoyduğu prinsip yaxşıdır, yəni özü tərəfindən təyin olunan məqsəd və ona uyğun olan şeydir. “Görünən faydalı şey, sənə təsadüf işi, yoxsa anlayış işi kimi görünür?” (ksenofon, Memorabilia, I kitabın sonu (latın tərcüməsi, s. 310; yunan dilində, Stephanus, 105 s. 422). 239) “Allah insanlara gözlər verib ki, görsünlər, qulaqlar verib ki, eşitsinlər və sair; gözləri qorumaq üçün qapaqları var, təhlükə olduqda onları bağlasınlar; alınının tərini gözlərinə axmaması üçün qaşları var və buna bənzər şeylər.”

(Teleoloji baxışda kiçiklik dərhal burada da görünür. Hətta ən məhdud həyat formasında belə, onun qorunmasına yönələn saysız-hesabsız nəticələr və məntiqi əlaqələr var. Əgər bu nəticələri məqsədlərə, yəni faydalılığa çevirsək, məqsədlərin xırda olduğunu görürük. Üstəlik, biz bu məqsədləri Allahın məqsədi kimi qəbul edirik. İlahi məqsəd münasib məzmunu malik olmalıdır. Məsələn, gül kolu və alça ağaclarının tikanları var, məqsədi heyvanlardan qorunmaqdır; heyvanların da öz silahları var. Amma silahlar faydasızdır. Bütün məqsədlər həm də vasitədir.) Amma ümumilikdə təbiətin canlı və inkişaf edən kimi düşünlməsi, heyvan aləminin sonsuz çeşidli təşkilatı və özünü qorumaq üçün təşkil olunma yolları bizi tamamilə daha yüksək, daxili bir şey barədə düşünməyə vadar edir. Bu, mexaniki bir səbəblə xarici əlaqə deyil. Bu, möcüzəyə aparan başqa bir düşüncə tərzidir; burada səbəb kimi heç nə götürülmür - yəni belə bir əlaqə təbiidir. Bu düşüncənin təbiətin məqsədli tərtibatından məqsədlərə uyğun fəaliyyət göstərən səbəbə keçməsi, belə ki, o, daxilində olan anların müəyyən bir formasına və onların fərqlənmə tərzinə çatır, [bunu təşkil edir]

Tanrının var olmasının teleoloji sübutu

Kant - "Bu dünya bizə belə ölçüyəgəlməz bir müxtəliflik, nizam, məqsəd və gözəllik mənzərəsini açır. İstər kosmosun sonsuz genişliyində, istərsə də onun məhdudiyyətsiz bölünməsində bunları araşdırdıqca, zəif anlayışımızın bu barədə əldə etdiyi biliyə baxmayaraq, dil çoxlu və başa düşülməsi çətin olan bu möcüzələri ifadə etməkdə aciz qalır. Saylar onları ölçə bilmir, düşüncələrimiz isə onları tam əhatə edə bilmir. Buna görə də bütövlük haqda qərarımız səsiz, lakin daha da təsirli bir heyratə çevrilir. Hər tərəfdə təsirlərin və səbəblərin, məqsədlərin və vasitələrin zəncirini görürük, hadisələrin müntəzəm şəkildə yaranması və yox olması nümunəsini müşahidə edirik. Heç bir şey hazırkı vəziyyətinə öz-özünə gəlməyib; hər şey həmişə öz səbəbi kimi başqa bir şeyə işarə edir. Bu səbəb bizi eyni araşdırmaya məcbur edir. Beləliklə, bütün bu bütövlük sonsuz təsadüfiyyət sferasının xaricində, öz-özünə mövcud olan, ilkin və müstəqil bir şeyin olmadığını fərz etsək, mütləq yoxluğun dərinliyinə batmalıdır. Bu şey onun yaranmasının səbəbidir və eyni zamanda onun davamlılığını təmin edir”.

"Bu sübut həmişə hörmətlə xatırlanmağa layiqdir. O, ən qədim (? (Yox!)), ən aydın və insanlığın ümumi ağılına ən uyğun sübutdur. Bu sübut təbiətin öyrənilməsini dirçəldir və özü də bu öyrənmədən mövcudluq qazanır, ondan daim yeni güc alır."

(Lakin yalnız quru təsvir kifayət etmir. [Təbiətin öyrənilməsi] əsasən teleoloji sübutdan yaranıb və onun tərəfindən stimullaşdırılıb; təbii tarix dərin bir şey açmadıqca, yəni anlayışla əlaqə göstərmədikcə, vaxt sərf etməyə dəyər sayılmayıb. Təbii tarix tamamilə teleoloji yanaşma ilə işlənib: testaseo-teologiya, helmintho-teologiya, krustaseo-entomo-teologiya kimi.) "Bu sübut məqsədləri və niyyətləri ortaya qoyur, halbuki müşahidəmiz öz-özlüyündə onları kəşf edə bilməzdi və təbiət haqda biliklərimizi müəyyən bir birliyin rəhbərliyi ilə genişləndirir; bu birliyin prinsipi təbiətin xaricindədir. Amma bu bilik yenidən öz səbəbinə - onu aparan ideyaya təsir edir və ali yaradıcının varlığına olan inancı dönməz inam səviyyəsinə yüksəldir."

"Belə adlandırılan fizikoteoloji sübutun əsas məqamları aşağıdakılardır: (1) Hər tərəfdə dünyada aydın işarələr var ki, müəyyən bir məqsədə uyğun, böyük hikmətlə həyata keçirilən nizam mövcuddur. Bu nizam isə məzmunu təsvir edilməz dərəcədə müxtəlif, əhatəsi isə sərhədsiz genişlikdədir."

(2) Bu məqsəd yönümlü nizam dünya şeylərinə tamamilə yad və onlara yalnız təsadüfi şəkildə bağlıdır; başqa sözlə, müxtəlif şeylərin təbiəti öz-özlünə, çoxsaylı şəkildə birləşən vasitələrlə müəyyən məqsədlərə uyğun gəlməzdi, əgər bunlar məqsəd üçün xüsusi olaraq seçilib, onları idarə edən ağıllı prinsipin əsas fikirlərinə uyğun şəkildə tərtib edilməmiş olsaydı.

(3) Buna görə də alçaq və hikmətli bir səbəb (və ya bir neçə səbəb) mövcuddur ki, o, dünyaya yalnız təbii, kor-koranə fəaliyyət göstərən qüdrətli təbiət kimi deyil, azadlıq vasitəsilə ağıllı bir qüvvə kimi səbəb olmalıdır.

(4) Bu səbəbin birliyi, dünyanın fərqli hissələri arasında qarşılıqlı əlaqənin birliyi vasitəsilə, sənət əsəri kimi inşa olunmuş tək bir bərpaedici kimi nəticə çıxarıla bilər - bu, müşahidələrimiz çərçivəsində dəqiqliklə, ondan kənarda isə analogiya əsaslarında ehtimalla qəbul edilir.

Kantın tənqidi belədir.

[Bu sübut yalnız] “şəklin təsadüfiliyini, amma maddənin, dünyanın maddəsinin təsadüfiliyini əhatə edir” - ([bu] dünyanı memar kimi nəzərdən keçirir. Hər halda, burada bir qədər daha metafizika var, çünki maddənin öz keyfiyyətlərindən asılı olmadığını qəbul edir. Şəklə malik olmayan maddə mövcud olmayan bir şeydir. Təsdiq etmək lazımdır ki, bütün şəklə diqqət etmədən, [maddəni] əbədi, dəyişməz, bütün müəyyənlikdən məhrum kimi düşünə bilərəm; amma bu zaman o düşüncə yalnız əks etdirmənin məhsuludur, mövcud olan bir şey deyil ([və maddəsiz, sonlu, fəal şəkil üçün də eynidir]); hər halda, bu fikir səhvdir - maddə özü də şəklin bir müəyyənliyidir. Şəkil nədir, onun şəkilləri nədir? Eynilik bu anlayışa daxildir. [Amma şəkil] özü eynilikdir. Biz şəklin və maddenin bir-birindən müstəqil, həqiqi varlıqlar kimi ayrılmasından keçməliyik. Burada, hər halda, məqsədlər və məqsədli münasibət məqsədli şəkildə fəaliyyət göstərən səbəb - ruh, maddiliklə bağlı olan substansiallıq tərəfindən müəyyən edilir; maddə yalnız xarici bir şeydir, yaxud sadəcə şəklin müəyyənliyi olan, konseptdə qeyri-müəyyən bir an kimi mövcuddur.) Müzakirə dünyanın hər yerdə müşahidə olunan nizamı və məqsədliyindən başlayır, bunu sadəcə təsadüfi bir düzən kimi qəbul edərək, onlara uyğun gələn bir səbəbin mövcudluğuna yönəlir. "Çox böyük", "möcüzəvi" və ya "ölçüyəgəlməz güc və kamillik" kimi ifadələr heç bir dəqiq anlayış vermir, yalnız münasibətin təmsilini təqdim edir. İndi mən heç kimdə dünyanın ölçüsü (həcm və məzmun baxımından) ilə bütün qüdrət, dünya nizamı ilə ali hikmət, yaxud dünyanın və onun yaradıcısının mütləq vəhdəti arasında əlaqəni dərk etmək cəsarəti olduğunu güman etmirəm. Buna görə də, fiziko-teologiya dünyanın ali səbəbinə dair heç bir dəqiq anlayış verə bilmir. "Hər şey dünya yaradıcısının qüdrəti, hikməti və s. böyüklüyünə təəccüblənməkdən başlayır", sonra isə daha irəli gedə bilmədən, sonsuz hikmətə və mütləq həqiqətə tullanır. (Bu tənqid haqlıdır. Məzmun müəyyən məqsədlərin çoxluğundan ibarətdir və bu, öz-özlüyündə dəqiq, daxili olaraq sonsuz olan tək bir məqsədə gətirmir. Belə bir məqsəd yalnız bəlkə də bütün bu məqsədləri özündə cəmləmək deyil, həm də onların ona tabe olduğu - mütləq, sonsuz hikmətdir. Məqsədli əlaqə formasına görə sonsuzdur, amma məzmununa görə deyil; sonsuz məzmun isə özünü saxlayan dəqiq vəhdətdir.) Amma hətta əgər (məqsədli əlaqə formasına görə sonsuz olsa da), (fizikoteoloji sübut başqa yerə – yəni ontoloji sübuta sığınmalıdır; başlanğıc nöqtəsi ən ali həqiqi mahiyyətdir; ən ümumi məzmundur. Bu məqsədli harmoniyada heç bir doğru şey yoxdur, yəni o, dərhal duyulan, xarici həqiqət deyil, özündən kənar olan - burada yalnız müstəqil, bir-birinə laqeyd məqsədlərin çoxluğu var;

refleksiya üçün doğru deyil, yəni zəruri deyil (refleksiyanın forması identliyin qəbul olunmadığı bir bağlılıqdır); amma burada harmoniyaya gəldikdə isə, bu, anlayışın rəsonal bağlılığıdır, yəni özündən fərqli olaraq mövcudluğunu qoruyan dəqiqlikdir. Burada isə biz öz-özlüyündə mövcud olan anlayış, rəsonallıq, daxili məqsədliliyi nəzərdən keçiririk.) Kənardan məqsədli münasibət ümumi anlayışdır, öz-özünə identliyin qorunmasıdır, gerçəkliyi dəyişdirib ona uyğunlaşdıran və onu özünə görə müəyyən edən münasibət. Kant burada bu əlaqəni sonlu olaraq, yalnız nisbətən bir səbəb kimi görməyi tənqid etmir. Şübhəsiz, məqsədlər sonludur, amma məqsədli işləyən səbəbin yalnız nisbətən səbəb olmaması üçün kifayətdir ki, sonlu məqsədləri alt mövqə kimi qəbul edək, yəni başqa bir baxış bucağından onları yenidən vasitə hesab edib hər şeyin birləşdiyi ən yüksək, mütləq, son məqsədi tanıyaq. Daha yaxından baxdıqda, bu sübut və ya nəticə belə formalaşır: təbiətdə məqsədli nizam var - bu bir faktdır; bu nizam öz-özünə bağlı deyil; deməli, başqa bir səbəbə bağlıdır. Bu səbəb təbiətdən başqa bir şeydir. Bu nəticə təbiətin metafizikasına əsaslanır. Sanki şeyin mahiyyəti özü bu anlayış, bu canlılıq və ya bu ruhaniyyət deyil. Əksinə, anlayış ilə onun xarici reallığının bütün əsas əlaqələri, həyata keçmə şərtləri şeyin təbiətinin xaricində yerləşir. (Burada biz üzvi təbiətin anlayışını deyil, tamamilə başqa bir şeyi nəzərdə tuturuq.) Amma şübhəsiz ki, bu əlaqəlilik, bu nizam xaricidir - yalnız üçüncü bir varlıqdır. Kant canlı olanı özünü təyin edən məqsəd, *causa sui* (öz-özünə səbəb) kimi təyin edir; bütün məqsədi və vasitələri özündədir, özü yaradır və özünü saxlayır. Xarici, cansız təbiət müstəqildir, eləcə də həşəratların zəif quruluşları, müxtəlif söyüd, palıd, zanbaq və s. növləri müstəqildir. Nəzəriyyədə bu təbiət formaları yüksək qiymətləndirilməlidir; amma praktiki olaraq kimin qurdları öldürmədiyi və ya toyuq, qoyun, mal əti yemədiyi sual olunur. Əgər sadəcə həyatı bu qədər yüksək qiymətləndirirlərsə, insanlar mütləq öləcək. Elə bil ki, bu canlılar öz-özünə bağlı müstəqillik formasını götürdükləri üçün həqiqətən bir-birindən müstəqildirlər. Və elə bil ki, onların mahiyyəti, yəni şeyin təbiəti, özünü onların içində yaranan anlayışdan yaranır, halbuki hər ikisi yalnız anlayışın anlıq ifadələri kimi meydana çıxır. Ruhda da adi şüur, bu orqanik, canlı bütövlüyün şeyin mahiyyəti olduğunu görüb təəccüblənir. Mən belə bir mühazirə dinləmişəm: təbii ilahiyyət professoru Allahın varlığı üçün psixoloji dəlil vermişdi. İnsan xüsusiyyətləri və güclərinin - həssaslıq, anlayış, ağıl, iradə, istəklər, instinktlərin çox müxtəlifliyi var; insan təbiəti özü çoxşaxəlidir. Bütün bunların birləşməsi üçün xaricdən bir şey lazımdır; onların mahiyyətində tək olmaq yoxdur. Onların xaricində üçüncü bir varlıq lazımdır

ki, onları elə nizama salsın və eyni zamanda elə bir ahəng yaradacaq şəkildə uyğunlaşdırsın - spesifik olaraq fərqli çoxlu elementlər bir araya gəlib yaxşı sazlanmış piano tellərinin yaratdığı kimi harmoniya təşkil etsinlər. Bu çoxlu qüvvələrin harmonik uyğunluğu onların içindən deyil, xaricdən gəlir və bu üçüncünün, yəni Allahın varlığını sübut edir. İndi diqqəti çəkən odur ki, ruh qismən vahiddir. Vahid olmaq onun mahiyyətidir, qüvvələri nə qədər müxtəlif görünsə də (ruhu necə düşünlərsə düşünsünlər, onun çoxsaylı qüvvə və xüsusiyyətlərini müstəqil kimi təsəvvür etsələr belə). Onların - şeyin mahiyyətinin - birliyini təşkil etmək də onların təbiətidir; bu birlik onların hamısı üçün əsasdır.

Yenə, zərurət nümunəsində olduğu kimi, nəticə belə ola bilər:

(a) Quraşdırmaların müstəqilliyindən;

(b) Onların qarşılıqlı əlaqəsində gördüyümüzdən, yəni onların mahiyyət etibarilə bir-birinə bağlı olması faktından (hər yerdə bağlılıq var, amma bu, anlamaq üçün əlaqəli elementlərin müstəqilliyini qəbul etmək zərurəti olduğu üçündür - bu isə birbaşa ziddiyyətdir);

(c) Onlardan kənarda, öz-özlüyündə mövcud olan bu birliyə.

Əslində, burada qeyd olunan bağlılıq müstəqilliyi ləğv edir və onu yalnız bir görünüş, yalançı təsir səviyyəsinə endirir. (Amma hər halda ruh haqqında anlayışın bu dərhal qavrayış və anlayışın refleksiyasından daha yüksək bir ideyası vardır.) Purposivlik daxili, immanent və ya şeyin mahiyyəti kimi qəbul edilən kimi, bu quruluşlar artıq tam müstəqil deyillər. (Purposivlik təkə şeyin mahiyyətidir: bu, qavrayış və düşüncənin obyektləri kimi quruluşlar deyil; onlar sadəcə hiss edilən dünyadan başqa bir şeydir; bu, ağla uyğun, məntiq dünyasıdır, halbuki hiss edilən dünya yalnız fenomenal dünyadır. Bu ağla uyğun dünyada hökmranlıq edən anlayışdır; o, sonsuz dərəcədə bölünüb və parçaların məqsədyönlü əlaqəsini təşkil edir; amma parçalar özləri də mütləq məqsədin müxtəlif cəhətləridir, buna görə də içlərindəki məqsədyönlülük yalnız formal xarakter daşıyır.) Lakin formal olaraq (- həyat kimi, ya da ruhun məhdudluğunda -) bu quruluşlar məqsədli xarakterlərinə baxmayaraq, məzmunca məhduddurlar. ((Kim bir həşəratı, insan taleyini belə qiymətləndirər?)) İnsanların istədiyi öz-özlüyündə mütləq bir məqsəddir,

onların öz həyatı və varlığı daxilindəki bir məqsəd deyil. (Amma bu, daha geniş, daha uca bir baxış bucağıdır.)

Müqəddəs mahiyyətin təşkili və ya təmsili

Öz-özlüyündə və öz üçün mövcud olanın ən ümumi əsas təyini, yəni mütləq obyektiv olan (Objektiv) şey, öz-şüur üçün onun tək, fərdi bir obyekt (Gegenstand) kimi təyini - obyektivliyin bu cür olmasıdır.

Biz deyəndə ki, Tanrı hikmət məqsədlərinə uyğun fəaliyyət göstərən gücdür, bu, Tanrının bu tərfi ilkin mərhələdə konseptual inkişaf səviyyəsində başa düşülməsindən fərqli bir məna daşıyır. Dəqiq desək, bu məqsədlər bizim anlamımızda da məhdud, sonlu məqsədlərdir; lakin onlar həm də hikmət məqsədləridir, bir tək hikmətin məqsədləri, özü üçün və özündə yaxşı olanın məqsədləri - yəni ali, son məqsədə istinad edən məqsədlərdir. Nəticədə, bu məhdud məqsədlər sadəcə olaraq tək bir son məqsəd altında cəmləşdirilir; onlar və içlərindəki ilahi hikmət tabe edilir. Lakin faydalılıq dinində məqsədlərin məhdudluğu onların əsas xüsusiyyətidir və ona tabe olan daha yüksək bir kateqoriya yoxdur. Buna görə də, bu din heç bir şəkildə birliyin yox, çoxluğun dinidir: orada gücün və ya hikmətin birliyi, əsas ilahi mahiyyətin təyini üçün tək bir ideya yoxdur. Əsas metafizik təyinat (ilahi mahiyyətin) obyekt (Gegenstand) kimi, saf düşüncədə obyektiv olan (Objektive) mənasında deyil (yəni, saf düşüncənin özü üçün və onun mühitində - elmi bilikdə belədir), əksinə təmsil (tasvir, təqdimat) üçün nəzərdə tutulub. (Beləliklə, (a) təbii element var - hissi, xarici qavrama üçün; insan bədəninin təsviri, məqsədyönlü hərəkətin görünüşü üçün daha da əsaslı bir şəkil.) Və əsas kateqoriya xüsusi olma olduğundan, reallıq rejimi, yəni ilahinin şüur üçün öz-özlüyündə və öz üçün mövcud olması ideyasına uyğun olaraq obyektivliyi (yəni xüsusi rejim və ya yol) hissi təmsildə də mövcuddur. Belə ki, biz gördüyümüz ilkin inkişafı uzlaşaraq, hissi təmsildə də bir sıra tanrılar var, onlar hiss edilən forma ilə təsvir olunub. Bu tanrı təsvirləri bəzən sadəcə təsəvvür üçün xarici görüntülər kimi görünür, bəzən isə daxildən, ilahi gücün birbaşa varlığı kimi qəbul edilir - bu dalğalanma, hər yerdə daha çox və ya az olmaqla, mütləq baş verir. Beləliklə, əvvəlcə gözəllik dininin qüvvələri, tanrıları və təsvirləri var; ilahinin müəyyənləşdirilməsindəki sonluq hər iki din üçün ortaqdır. Lakin vacib bir fərq mövcuddur; yunan və roma dinləri adətən bir və eyni kimi qəbul edilir,

amma onların həqiqi mənəvi təbiətində əsaslı fərqlər var. Yunan dini azad gözəlliyin, sevinc dolu mərasimin və ilahilikdən həzz almağın sahəsidir. Əksinə, burada sonlu məqsədlərlə bağlı bir meyl, dünya ilə bağlı sonlu məqsədlərin dini mövcuddur. Və burada gözəllik, tanrıların təsvir olunduğu formanın və ya şəklin təyinedici xüsusiyyəti deyil; onların ibadətinin əsas mahiyyəti də sakit həzz deyil, eləcə də onların önəmli xüsusiyyətini əsasən etik güc müəyyənləşdirmir. Məqsədlərdə olan qüvvələr sərbəst deyil, amma müəyyənləşdirilmişdir; onlar ümumi ilkin qüvvələrdir və sərbəst qüvvələr deyillər, onlara münasibət isə sərbəst nəzəri anlayış deyil. Bu sahənin ilahi mahiyyətləri praktikdir, nəzəri deyil; onlar sadədir, poetik deyil, baxmayaraq ki, bir azdan görəcəyimiz kimi, bu mərhələ davamlı olaraq yeni tanrılar kəşf etməkdə və ortaya çıxartmaqda ən zəngin olacaq. Əslində, bu formaların və ya şəkillərin məzmununu müəyyən məqsədlər təşkil edir. Bu məqsədlər fiziki təbiətdə axtarılmamalıdır və subinsan növündən də deyillər; mövcudluğun və münasibətlərin çoxsaylı formaları arasında insan mövcudluğu və insan münasibətləri əsasdır. Günəş, ulduzlar və heyvan həyatı öz-özlüyündə son məqsəd deyillər, halbuki insanın içində düşüncə var; və hər bir insanın son məqsədi, nə qədər daxildən kiçik görünməsindən asılı olmayaraq (özünü qidalandırmaq, həyatı daha rahat etmək və s.), insana təbii şeyləri və ya heyvan həyatını istədiyi qədər və istədiyi vaxt qurban vermək haqqını verir; əgər bir milçək narahat edirsə, onu daha çox fikirləşmədən öldürür - amma yenə də o həyatdır, bir orqanizmdir və elmi müşahidənin obyektinə ola bilər. Hətta tanrılar arasında da məqsədlər obyektiv (öz-özlüyündə və öz üçün) axtarılmamalıdır. Öz-özlüyündə olan məqsəd mütləq tək, sonsuz, son məqsəd olmalıdır. Burada isə məqsədlər sonlu və sonlu dünyadadır; sonlu kökdür. Bunlar insan məqsədləri, insan tələbləri və ya insan ehtiyacları, yaxud xoşbəxt vəziyyətlərdir. Bu dərəcədə müəyyən olduqda, bu din öz yaranışını tələb və ya ehtiyacdən alır. Burada əvvəlki mərhələdən fərq var; əvvəlki mərhələdə azad, ümumi təbii və etik qüvvələr ibadətin obyektinə idi. Məhdud olsalar da, bu qüvvələr öz-özlüyündə obyektiv məzmunla malikdirlər. Onların düşüncəsində fərdilik məqsədləri həll olunur və fərd öz ehtiyac və tələblərindən azad olur. Qüvvələr isə azaddır, fərdlər onlarda azadlığı əldə edir; məhz buna görə onlar özlərini bu qüvvələrlə birləşmiş hesab edir, onların rəğbətindən zövq alırlar. Onlar belə rəğbətə layiqdirlər, çünki özləri ilahi qüvvələr qarşısında heç bir resursa malik deyillər. Məqsəd onların özünəməxsusluğunda- ehtiyaclarında, tələblərində, rifahlarında deyil. Onların xüsusi məqsədlərinin uğurlu olub-olmaması barədə yalnız kahinlərdən cavab ala bilərlər və məcburiyyətin tələbi

budur ki, onlar bu məqsədlərə təslim olsunlar. Tək-tək məqsədlər burada mənfi mənada, öz-özlüyündə və öz üçün mövcud olmayan şey kimi mənalandırılır. Amma indiki mərhələdə obyektiv qüvvələr praktik tanrılardır. Bu, praktik bir din, fayda dinidir. İbadət edənlərin öz mənafeələrinin onlarda qüvvə kimi qavranması və onlardan (subyektiv bir maraq üçün) razılıq axtarmasıdır. İnsanların öz mənafeələri daxilədən müəyyən olunur, insanlar öz fərdiliyində özləri üçün sonsuz məqsəddir; məhz bu səbəbdən onlar məhduddurlar və bu məhdudluq hissi onlara xasdır. Işıqda yaşayan şərqilər, şüurunu və öz-şüurunu Brahmaya həvalə edən hindlilər, öz xüsusi məqsədlərini qaçılmazlıqda təslim edən yunanlar, özlərinə dost, ilham verən və güc verən, onlarla birləşmiş xüsusi qüvvələrdə bu asılılıq hissini qavrayırlar - hamısı bu asılılıq hissi olmadan dinlərində yaşayırlar. Əksinə, onlar öz dinlərində azaddırlar, asılılıqlarını atırlar - və artıq atıblar; (Onlar Tanrıların yanında azaddırlar - yalnız Onun içindədirlər; din xaricində asılıdırlar, amma burada azadlıqları var).

Amma öz mənafeyi güdmək - ehtiyac, tələb, subyektiv xoşbəxtlik və rifah ki, özü üçün istəyir və özünə yapışır - özünü sıxılmış hiss edir, maraqlarının asılı xarakterinin hissindən başlayır; eyni zamanda bu gücü (öz ehtiyaclarını qarşılamaq gücünü) başqa bir ilahi qüvvə kimi qəbul edir; çünki subyektiv ehtiyac, özü üçün məqsəd kimi özünü qoruduğu müddətdə, bu egoist gücü (tək Tanrının gücü deyil) də qoruyur. Bu maraqları təmin etmək (və ya rədd etmək) gücünün müsbət bir əhəmiyyəti var: subyektiv ehtiyac üçün bu güc, öz məqsədlərini yerinə yetirməkdə rola sahibdir. Bu baxımdan, onun yeganə önəmi ibadət edənlərin məqsədlərini reallaşdırmaq üçün vasitə olmasıdır. (Bu təvazökarlıqda aldatma və riyakarlıq var, çünki ibadət edənlərin məqsədləri gücün məzmunu və məqsədi olmalıdır və olur.) Buna görə də, faydacılıq dinində şüurun mövqeyi nəzəri deyil; yəni, obyektivliyin azad intuitiv qavranışı və ya ilahi güclərin azad hörməti deyil, praktik öz mənafeyi güdməkdir (bu həyatın təkliyi üçün arayış). Bu din adi, anlaşılan, başa düşülən bir dindir. Çünki məhz anlayış sonlu məqsədlərə, (özünün yalnız ona aid tək tərəfli olaraq qoyduğu bir şeyə) yapışır və bu abstraksiyaları, bu tək-tək maraqları zərurətdə batırmır, onları səbəbdə həll etmir. Bu dində ilahi qüvvənin təsvir olunduğu şəkillər azad təsəvvürün, azad ruhun, gözəlliyyənin əsərləri deyil. Onlar məhz anlayışla (sonlu məqsədlərlə) realıq arasındakı ziddiyyətin aradan qaldırıldığı təsvirlər deyil. Nəticədə, bu ruhların təsvirləri (onların əks olunduğu formalar və şəkillər) burada ibadətdən ayrı şəkildə nəzərdən keçirilməməlidir. Çünki ilahi formaların ibadətdən ayrı tutulması və onlara

məxsus azad ibadət bir həqiqəti - özü-özlüyündə mövcud olan, ümumiləşmiş obyektiv, həqiqətən ilahi mahiyyəti, öz məzmunu ilə öz-özünə mövcud olan (xüsusi subyektiv ehtiyacların üstündə olan) - qəbul edir. İbadət isə özünüşüuriyyətin ilahi mahiyyətin özü ilə birliyi barədə əminlik qazandığı, bu birliyi yaşayıb qeyd etdiyi prosesdir. Lakin burada maraq subyektivlikdən başlayır; ibadət edənlərin ehtiyacları və tələbləri, onların yaratdığı asılılıq onları dindar edir və ibadətləri onların ehtiyacında onlara kömək edən bir qüvvənin varlığını qəbul etməkdən ibarətdir. (Beləliklə, bu tanrılar özləri üçün subyektiv kök və başlanğıca sahibdirlər və yalnız ibadətdə, bayramlarda mövcud olurlar - məsələn, tanrıça Fornaks, Pales (sobalar, mal-qara yemi) və s.) Hətta təmsil səviyyəsində belə bu demək olar ki, müstəqil varlıq təşkil etmir. Lakin, bu tanrıların gücü vasitəsilə bu ehtiyacı aradan qaldırmaq cəhdi, tələblərin onların gücü ilə təmin olunacağı ümidi ibadətin yalnız ikinci hissəsidir; digər, əvvəllər obyektiv olan tərəf isə birbaşa ibadətin özünə aiddir. Məsələn, Tukidid (Atinada Misir vərəsi barədə) xüsusi dini qurumlardan, bayramlardan və mərasimlərdən heç nə demir, halbuki vərəmin baş verməsi zamanı Romalılar davamlı olaraq yeni tanrılar, yeni ibadət formaları, mərasimlər, qurbanlar və lektisterniyalar icad edirdilər. Beləliklə, ibadətin bu konkret sahəsi öz-özlüyündə nəzərdən keçirilməyə layiq xüsusi, daha ümumi bir maraq yaratmır.

Bu güclərin və tanrıların daha xüsusi, təbii, ümumi mənzərəsi

[İlahi] məqsəd müəyyən bir məzmundur, amma bu o demək deyil ki, istənilən məzmun ola bilər; məqsəd sonlu və şüurda mövcud olsa da, daxildən təbiətə ümumbəşəri olmalıdır (ümumi ehtiyac, ümumi həqiqət). Daxildən və öz hesabına məqsədin daha yüksək bir əsaslandırması olmalıdır, sadəcə istənilən məqsəd kimi deyil. Birincisi, bu məqsəd ümumilikdə dövlətin özüdür; burada fərdi məqsədlər birləşir və ona tabe olur. İkincisi isə, bu ilin məhsuludur (təbətin ümumi qüvvələri deyil, konkret təzahürüdür), insanın fiziki tələblərini ödəyən, onların inkişafını və rifahını təmin edən hər şeyin uğurudur (məhz dövlət kimi, burada da onların mülkiyyətinə qanuni müdafiə verilir, eləcə də adət tərəfindən verilən hörmət).

(Dövlətə gəldikdə isə, konkret hallar, yəni tək-tək mövcud talelər, təbiətə münasibətdə məhsuldar məhsulun oynadığı rolu yerinə yetirir.) Beləliklə, bu

din içində siyasi dinə çevrilmək üçün lazım olan daha konkret aspektlər mövcuddur. Dövlət bu dinin əsas məqsədidir; amma bu, siyasi din demək deyil yalnız ona görə ki, əvvəlki bütün səviyyələrdə olduğu kimi xalq dövlətin və onun etik həyatının ən yüksək şüuruna malik olmuşdu (belə ki, hörmət sərbəst ümumbəşəri qüvvələrə verilirdi, çünki dövlətin ümumi institutları - məsələn, kənd təsərrüfatı, mülkiyyət və evlilik - onların hədiyyəsi sayılırdı). Yerinə, tanrıların ibadəti və şükranlıq prozaik olaraq qismən konkret, təyin olunmuş vəziyyətlərə (məsələn, ehtiyac anında xilasa) və faktiki hadisələrə bağlıdır; həmçinin dini auraya ümumi şəkildə bütün ictimai hakimiyyətə, bütün rəsmi və dövlət işlərinə aid edilir. Lakin, dinin məhdud məqsədlər üçün fəaliyyəti özü də məhdud bir şəkildə təqdim olunduğundan, [icmanın] tək-tək qərarları, təşəbbüsləri və s. kimi hallarda tanrıların məsləhətləşilməsi və hərəkətin başlanğıcına qoşulması tələb olunur. İrəli gələn xurafat isə tanrıları məhdud bir formada hər şey barədə məsləhət verməyə cəlb edir və bu məsləhət yalnız insan vasitəsilə ötürülə bildiyindən, siyasi hakimiyyətin bu tərəfi kahinlərin əlindədir. Romalıların Sibill kitablarını məsləhətə götürməsi, quşların uçuşunu müşahidə etməsi, uğur falı (auspices), daxili orqanların yoxlanılması və s. kimi təcrübələri yunanların orakllarına müraciətindən tamamilə fərqli bir şəkil və mənə daşıyır. Romalıların oraklları yox idi - bəzən onlar da orakllara müraciət edirdilər, amma orakllar Roma kultunda xarakterik, yerli xüsusiyyət deyildi.

[Bu səviyyədəki ibadətə] qısa, lakin daha ətraflı nəzər salaq:

Fortuna

Dini əvvəlki mərhələdə ümumi, xüsusi olanın üzərində ucalaraq, zərurət idi. Amma indiki mərhələdə belə deyil. Çünki zərurətdə məhdud məqsədlər aradan qaldırılırdı, burada isə onlar əsas, mövcud olan amildir. Lakin ümumi burada xüsusi məqsədlərə razılıq verməkdir; bu razılıq ümumilikdə, yəni prinsipcə müəyyənləşməyən şəkildədir (çünki məqsədlər tək-tək fərdlərə aiddir və onların ümumiliyi sadəcə abstraktdır) - buna isə xoşbəxtlik, Fortuna deyilir. Bu Fortuna zərurətdən elə də fərqli deyil ki, təsadüf və ya ehtimal sayılsın (çünki o zaman məhdud məqsədlər yalnız ehtimal olardı və bu özü zərurət olardı); həm də bu təminat, yəni insan işlərinin ümumi məqsədli tənzimlənməsi deyil, məzmunu müəyyən olan Fortuna-dır. Konkret olaraq bu, məqsədin uğurla yerinə yetirilməsi, xoşbəxtliklə həyata keçirilməsi deməkdir. (Bu Fortuna, Fortuna Publica, Roma imperiyasının taleyi olan ümumi rifahdır; bu taley ilahi, yəni özünü şüurlu birliyi ifadə edir - Fortuna Publica. Moritz-in

dediyi kimi, onların bütün uğurlarını təkcə dönməz cəsarətlərinə bağlamayıb, müəyyən hissəsini də qismətə verdikləri üçün təvazökarlıq etdikləri doğru deyil - bu təvazökarlıq ümumiyyətlə dinin özüdür. Təvazöksüz və küfr hesab ediləsi budur ki, bu ali mahiyyət onlar üçün ümumi ideya yox, sadəcə özlərinə aid real bir məna kəsb edir.) Roma xalqı hər halda hakimiyyətlərinin genişlənməsini, imperiyalarının nəhəng həcmində olmasını, bütün ölçüləri, bütün fərdilikləri aşan dünya üçün nadir və fəvqəl şərait kimi qəbul etməyə haqqı vardı. Sonralar, Ammianus Marcellinus-dən öyrəndiyimiz kimi, Roma imperiyasının böyüklüyünün daha çox Fortuna-nın yoxsa onun cəsarəti və müdrikliyinin sayəsində olduğu məşhur və tez-tez müzakirə olunan mövzu oldu. Lakin bütün tərəflər həm açıq, həm də dolayısı ilə Fortuna-ya, Roma imperiyasının böyüklüyünə dair aydın bir inam və qavrayışa sahib idilər. Artıq başqa heç bir dövlət onun yanında dayanmazdı; Parslar, Partlar, Britonlar, German tayfaları, Dakiya xalqı Roma baxışında onunla eyni səviyyədə deyildi. Mübahisələr və müharibələr sərhədlərdə yalnız kənar məsələlər idi - elə bil ev öz təməlində möhkəm dayanır, üstündəki kərpiclərə yağış kimi ziyan gəlsə də, ya geniş bir malikanədə yırtıcılar bəzən zərər vurur, amma ev öz mövqeyini qoruyur. Heç bir qüvvə Roma ilə bərabər dayanmadı; heç bir qüvvə onun varlığını təhlükəyə atmadı: o tək və məğlubedilməz idi. Fortuna Fortis adı da mövcuddur. Servius Tullius, ən aşağı təbəqədən olan, qul qızının oğlu, Fortune (Fortuna) tanrıçasına məbəd ucaltdı. Buna görə də, adi xalq, qullar və qulluqçular tərəfindən yad edildi; onlar sanki özlərindən birinə baş verən xoşbəxtliyə sevinməyə davam etdilər.

İkincisi, bu konkret məqsədlərin həyata keçirilməsi xaraktercə birbaşa uğursuzluqla üzləşir; və məqsədlər məhdud olduğundan, bu uğursuzluq qorxuludur. Siyasi və ya fiziki sahələrdə uğursuzluq, pis nəticə, pis inkişaf, xəstəlik və s. həmçinin mümkün olan şeylərdir, tıpkı uğur və xoşbəxtlik kimi (konkret mənada taleyin yaxşı və ya pis ola biləcəyi kimi). Burada yeni bir kateqoriyalı təyinat ortaya çıxır: bədbəxtlik gətirən düşmən- ümumilikdə, insanın məhdud məqsədləri üçün qorxu. Sənətin sakit, rəvan dinində bu aspekt arxa planda qalır; yeraltı qüvvələr (düşmən və ya qorxunc kimi görünə biləcək) Eumenidlərdir, yəni mehriban, xeyirxah daxili qüvvələr. Bu birbaşa, ümumi gerçəkliyin mahiyyəti yanında zəif və səthi şəkildə daha yüksək, daxili bir mahiyyətə ibadət – sirli mahiyyətlərə, qorxulu və qeyri-müəyyən bir şeyə – işarələr müşayiət edir. (Romalılar) abstrakt daxili mahiyyəti, məsələn, hüququ qəbul edirdilər. Məsələn, Bona Dea bayramı gecə vaxtı, patrisiyalardan birinin

evində iki vestal bakirənin iştirakı ilə keçirilirdi; beləliklə, Ops özü bəzən təntənə ilə qeyd olunurdu - təbiətin ümumi qüvvəsi; (bu qüvvə Pelasg idi, sirlərdə olduğu kimi). Digər tərəfdən, qədim tanrılar daha çox sahə və otlaq tanrıları idi, insan təsəvvürünün gözəlliyi ilə nəzəri tanrılar dairəsinə yüksəlməyiblər. Sonra mundus patens var, üç gün davam edən, yeraltı dünyanın, mağara və ya yeraltı Pluton və Proserpinaya həsr olunmuş məbədin açılmasıdır. Bu bayram zamanı heç bir görüş, xalq yığıncağı, orduya çağırış, ictimai iş aparılmır, heç bir gəmi limandan çıxmır, toylar qeyd olunmurdu. (Daha sonra İsis mərasimləri (tez-tez qadağan edilən), Kibele mərasimləri, yəhudi və sonra xristian mərasimləri eyni səbəbdən ortaya çıxdı - yəni adi reallıqdan uzaq, daha dərin bir dinə ehtiyac səbəbi ilə. Eyni ehtiyac Siniq, Stoik, Epikur və Skeptik fəlsəfə məktəblərinin, sonra isə Aleksandriya fəlsəfəsinin yaranmasına gətirib çıxardı. Beləliklə, bu, çox geniş yayılmış bir düşüncə tərzini təmsil edirdi.)

Qismən, müəyyən tanrılar Yunanlarla ortaq irs idi, amma onların əsas əlaqəsi və əhəmiyyəti birbaşa siyasi xarakter daşıyırdı. Onlar universal qüvvələr kimi deyil, Romaya xüsusi bir şey etmiş, siyasi bir iş görmüş kimi qəbul olunurdu və Roma buna görə onlara minnətdar olmalı idi; onları fəvqəladə vəziyyətdə və fəvqəladə vəziyyətdən qoruyan qüvvələr kimi görürdülər. Məsələn, Jupiter Stator haqqında belə bir hekayə var: Roma və Sabinlər arasında döyüş olduqda, Roma komandanı yığılır və Romalılar qaçmağa başlayırlar. Bunun üzərinə Romulus and içir ki, əgər Jupiter Romalıların möhkəm dayanmasına səbəb olsa, ona məbəd tikdirəcək. Sonradan Jupiter Stator adlandırılır. (Jupiter Invictus, yəni "Məğlubedilməz Jupiter" tanrı üçün təsadüfi bir ad deyil, Roma dövlətinə işarədir. Məsələn, Jupiter Latialis - Latiumu qoruyan, Romalılar və Latinlər arasındakı ittifaqın Jupiteridir.) Eyni şəkildə, dövlət parçalanma təhlükəsi ilə üzləşəndə, xalq Siciliyanın Enna şəhərindən orijinal Ceres'i çağırmış, başqa vaxt isə Pergamondan Kibeleni gətirmişdir. (Digər Roma tanrılarının da daha spesifik formaları mövcuddur.) Juno, "Juno Moneta" kimi sitayiş olunurdu. Onun məbədi pul kəsmə yeri idi. (Saturnun məbədi isə xəzinə kimi istifadə olunurdu - bu, dəqiq şəkildə onun qarşılığı idi.) Minervanın bayramı ona görə başlanmışdı ki, şəhəri tərk etməyə hazırlaşan fleytaçılar və digər musiqiçilər qazancın bir hissəsini itirmək təhlükəsi ilə üzləşmişdilər. Ümumilikdə, belə siyasi bayramların sayı çox idi. Hər hansı fəvqəladə hadisə baş verdikdə, dövlət dərhal yeni bir dini mərasimin keçirilməsinə qərar verirdi. Bu yeni mərasimlər zərurətin məcburi nəticəsi idi, azad ruhani intuisiyanın

bəhrəsi deyildi. (Burada ancaq fayda gətirən və ya zərər verən güclərə hörmət edilirdi, bu da tamamilə bəsit bir şəkildə edilirdi. Bunlar dostcasına əxlaqi mahiyyət daşıyırdı, ruhani əsaslara söykənən bir yaxınlıq yaratmırdı. Bu bayramlar insanın ruhunu, qəlbini, zəhnini və düşüncəsini düşündürəcək heç bir məzmun vermirdi. Burada heç bir gözəllik yox idi.) Concordia və bu kimi digər bayramlar var idi - bir çox vətənpərvər bayramlar ki, onlar birbaşa dövlətin məqsədlərinə, vəziyyətinə və şəraitinə yönəlmişdi.

Digər ilahi varlıqlar, mərasimlər və ibadət formaları isə əsasən ümumi, (fiziki,) insani ehtiyaclara və məqsədlərə bağlı idi. Bu tələblər dövlətin məqsədlərinə nəzərən daha ümumi və abstrakt şəkildə vacib sayılırdı. Bu növdən olan ibadətlərdən biri Saturnun həyat yoldaşı olan Ops (Consiva (səh. 203)) adlı sirli tanrıçaya edilən ibadət idi. O, bütün bitkilərin yaranmasına səbəb olan toxumları özündə saxlayır və onları yetişdirirdi. (Burada da əsas məsələ faydalılıq, gündəlik və praktik güclərlə bağlıdır.) Kənd təsərrüfatına aid olan çoxlu sayda tanrılar və bayramlar var idi ki, onların əksəriyyəti sadə və təbii bir xarakter daşıyırdı. Təbiətin bol və çoxcəhətli bərəkəti bir çox məhsuldarlıq və sənətkarlıq bayramlarının yaranmasına səbəb olmuşdu. Yupiterin Kapitolin təpəsində xüsusi bir qurbangahı var idi və orada ona “Pistor Yupiter” - yəni “çörəkçi Yupiter” kimi sitayiş olunurdu. (Moritzdə də oxuyuruq ki, bu kontekstdə Fornax tanrıçasının da adı çəkilmişdir - o, soba tanrıçası idi və dənələrin sobada qovrulmasına nəzarət edirdi. Vesta tanrıçasının bayramları da var idi ki, onların məqsədi odun çörək bişirməyə xidmət etməsini təmin etmək idi.)

Əsas bayramlardan biri Ambarvalia idi - bu, tarlaların ətrafında keçirilən dini yürüş idi. Digəri isə Suovetaurilia idi - donuz, qoyun və öküzə həsr olunmuş bayram. (Eyni mənbədə Fordicidia bayramından da bəhs olunur. Bu mərasimdə hər bir kuria (qəbilə qrupu) hamilə bir inək qurban verirdi. Bu, sanki torpağa onluq verilməsi kimi şərh olunurdu.) Palilia bayramında ibadət edənlər Pales tanrıçasının rəğbətini qazanmağa çalışırdılar. O, mal-qaranın yeminin bol və bərəkətli olmasını təmin edən tanrıça idi. Çobanlar öz heyvanlarını onun himayəsinə tapşıırırdılar ki, o, onları hər cür zərərdən qorusun. Lares və Manes isə ailə ruhları və fərdi insanın qoruyucu ruhları kimi hörmətlə yad edilirdi. Merkuri ticarətçilərin ona qurbanlar təqdim etdiyi bir bayramda hörmətlə yad edilirdi. Onlar bu yolla Merkuri tanrısından ticarətlərində qazanc və uğur diləyirdilər. Nəhayət, Saturnaliya bayramı var

idi. Bu bayramda insanlar təbii bərabərlik duyğusunu və intuisiyanı yaşayırdılar. Zənginlə kasıb arasındakı fərq bir müddətlik ləğv olunurdu. Lakin burada, xüsusilə zərərli olan şeylər də şüura daxil olur - əvvəlki mərhələdə faydalı olan necə dərk edilirdisə, indi də zərərli olan eyni şəkildə qəbul edilir. Zaman olur ki, rifah içində yaşanır, amma eyni zamanda fəlakət anları da baş verir. Bu sadə və gündəlik düşüncə tərzində qarşıdurma və sonluluq anlayışı özünü göstərir. Zərərli olan da, faydalı olan kimi, sabit bir forma alır (yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi). Bu isə qorxu doğuran bir hal alır - yəni şər güclərinin varlığı. Sonlu olan hər şey üçün duyulan qorxu, sonluluğun özü ilə yanaşı addımlayır. Sonlu vəziyyətlər konkret nəticələndir və müəyyən məqsədə uyğundur. Başqa sözlə, baş verən hadisə müəyyən bir məqsədin nəticəsidir. (Burada artıq ayrıca güclərdən deyil, nəticələrdən və təfəkkür yolu ilə yaranmış əlaqələrdən söhbət gedir.) Dövlətin [siyasi] taleyi və vəziyyəti kimi sonlu məqsədlər mütləq şəkildə gerçəkləşməlidir. Məqsəd öz reallaşmasını elə özü üçün məqsəd olaraq daşıyır. Burada əsas məsələ uğur qazanmaq və mövcud olmaqdır; lakin bu mövcudluq sadəcə dərhal baş verən bir reallıqdır və bu səbəbdən (eyni zamanda məzmun baxımından da) təsadüfi xarakter daşıyır. Zərərli olan və ya fəlakət, faydalı olanla, yəni rifahla ziddiyyət təşkil edərək sabit bir forma qazanır.

Sonlu məqsədlər və vəziyyətlər baxımından insanlar asılı vəziyyətdədirlər: onların malik olduqları, ləzzət aldıkları, sahib olduqları hər şey müsbət bir varlıq formasıdır. Lakin bu varlığın başqa bir gücün əlində olması - yəni bu müsbət varlığın mənfi hal alması - insanın məhdudluğunu və çatışmazlığını göstərir. Məhz bu məhdudluqda asılılıq gizlənir - və insanlar da bunu hiss edirlər. Asılılıq hissini tam şəkildə inkişafı nəticədə zərərli və ya şər güclərə ehtiram göstərilməsinə, şeytana ibadətə gətirib çıxarır. Amma indiki mərhələdə biz hələ şeytan anlayışının bu qədər abstrakt səviyyəsinə çatmırıq - yəni şərin və şər varlığının özündə və özü üçün dərk edilməsinə. Çünki bu mərhələnin əsas xüsusiyyəti odur ki, diqqət mövcud və sonlu, məhdud məzmunlu reallıqlara yönəlmişdir. Bu mərhələdə insanlar ümumi və mücərrəd bir şərdən deyil, konkret zərərlərdən qorxurlar, müəyyən bəlalara boyun əyirlər. Bu nəticə mənfi xarakter daşdığı üçün, o, bir vəziyyət şəklində mövcuddur; lakin bu vəziyyət daxili, mahiyyətli bir məzmunla malik deyil, daxilən ümumi bir mənaya sahib deyil. Yəni, bu sadəcə konkret bir mənfi haldır, ancaq içi boş, mənasız bir gerçəklikdir. Siyasi güc, məqsəd, xalq arasında və ya elmi bilik sahəsindəki anlayışlar - həmçinin dəniz və ya şərab -

bunlar daxildə ümumi, ümumbəşəri mahiyyətlər daşıyır. Lakin sonlu və konkret olan şeylər eyni zamanda ötüb-keçən reallıqlardır; bunlar varlığın müəyyən bir formasıdır və düşüncə ilə yalnız xarici bir ümumilik kimi dərk oluna bilər. (- Yəni, ümumi dövlət halları ilahi güclər kimi qəbul edilir -) Məsələn, sülh (Pax), sakitlik (Tranquillitas), rifah (Salus), istirahət tanrıçası Vakuna və boş vaxt kimi hallar sabit forma alır. Bu cür anlayışların belə konkret şəkildə formalaşmasının səbəbi isə romalıların xəyal gücünün zəifliyi idi. Fantaziyalarının kasadlığı onları belə anlayışları sərt, sabit və simvolik obrazlarla ifadə etməyə vadar edirdi. Belə alegorik, gündəlik mahiyyətlər isə əsasən və təməl etibarilə bir nöqsan, zərər və ya ziyanın xarakteri daşıyır. Məsələn, romalılar veba xəstəliyinə, həmçinin qızdırmaya, Febrisə (və tanrıça Angerona'ya - qayğı və kədərə) qurbangahlar həsr edirdilər. Onlar aclığa, Famesə, eləcə də buğda pasına, Robigoya hörmət göstərirdilər. Bunun kimi şeylərin ilahi kimi ibadət olunması anlamaq çətindir. Belə təsvirlərdə ilahiyyətin hər hansı düzgün və əsl cəhəti itirilir; onları obyektiv bir şeyə çevirə bilən yeganə hiss isə asılılıq və qorxu duyğusudur. Bütün ideyanın tamamilə itməsi, həqiqətin tamamilən yoxa çıxması Tanrını bu cür təsvir etməyə gətirib çıxara bilər. Belə bir təsvirə yalnız o zaman rast gəlinə bilər ki, ruh tam şəkildə sonlu olan şeylərə – dərhal faydalı olanlara – köç etmiş olsun. Ruh artıq yalnız öz faydasının fərqiindədir, yəni yalnız asılılığını dərk edir. Daxili və ümumi olan hər şeyi – düşüncə aləmini – unudub. Onun varlığı başdan-ayağa sadə və gündəlikdir. Belə bir ruhun vəziyyətdən qurtulması, yəni özünü yüksəltməsi yalnız formal bir anlayışdan ibarətdir. Bu anlayış bütün halları, bütün varlıq formalarını eyni şəkil içində qavrayır və başqa heç bir əsas varlıq formasını tanımır. Xatırlatmağa ehtiyac yoxdur ki, batil inancların kökü də məhz buradan qaynaqlanır. Ümumiyyətlə, batil inanclar ondan ibarətdir ki, adi və xarici olan bir şey – yəni sadəcə necə varsa, elə də olan bir gerçəklik – bir güc, bir mahiyyət kimi qəbul olunur. Batil inanclar ruhun sıxılmış vəziyyətindən doğur; bu, məqsədlərində özünü asılı hiss etməsindən qaynaqlanır. Ruh öz məqsədlərindən azad ola bilmir və nəticə etibarilə həmin məqsədlərin bağlı olduğu mənfi gücü də özü kimi keçici və sonlu hesab edir. Sehr də bu baxımdan batil inancla sıx bağlıdır. O, bu cür gücü batil inancların şəxsi nəzarətinə almağa çalışır. Və bu gücə sahib olmaq mümkündür, çünki belə bir güc də məhdud və sonludur. Bu məqamda Romalıların dini mərasimlərindəki teatr tamaşaları haqqında qısa bir şey demək istəyirəm. Belə tamaşaların fərqli cəhəti ondadır ki, onlar ilahi güclərin hərəkət və proseslərini, Tanrının həyatının fəal və dinamik tərəflərini göz önündə canlandırır. Onlar ilahi və

insani mahiyyəti şəkil formasında, yəni bizim gözüümüz qarşısında əyani şəkildə təqdim edirlər. Əgər bir dində hər hansı bir təlim yoxdursa, o din ruhun mütləq məzmununa malik deyilsə, onda belə tamaşalar bizim üçün olduğundan tamamilə fərqli bir mənə daşıyır. Belə hallarda bu tamaşalar dini təlimin ən yüksək ifadə forması olur. Tanrı obrazına sitayiş edərkən və onu ucaldarkən, həmin obraz bizim qarşımızda sabit, dəyişməz bir vəziyyətdə durur. Onun hərəkətli, dinamik tərəfi isə hekayə şəklində – mif vasitəsilə – təqdim olunur. Sonralar, xristianlıqda bu dinamik tərəf əsasən təlimlə ifadə edilir. Lakin bu təlim yalnız daxili, subyektiv təsəvvürlər yaradır. Əvvəllər qeyd etdiyimiz kimi, Tanrının sabit vəziyyətdə təqdim olunması necə ki sənət əsərinə – yəni dərhal qavranılan bir formaya – çevrilirsə, onun fəaliyyətdə olan tərəfi də eyni şəkildə dramda – faciə və komediyada – xarici şəkildə canlandırılır. Ancaq Tanrılığın bu cür əyani şəkildə qavranılması Romalıları xas deyildi, yəni bu hiss onların torpağında yetişməmişdi. Onlar bu yad elementi qəbul edərkən, bizə çatan materiallardan – məsələn, Senekanın faciələrindən – göründüyü kimi, daha çox boş, çirkin və dəhşətli şeyləri mənimsəmişdilər. Bu əsərlərdə nə əxlaqi, nə də ilahi bir fikir var idi. Komediyada isə onlar sadəcə gülməli və bayağı səhnələri qəbul etmişdilər – gec dövr komediyalarında olduğu kimi. Bu komediyalar tamamilə şəxsi münasibətlərə, ata-oğul qarşıdurmalarına və xüsusilə fahişələr, qullar və cariyələrlə bağlı hekayələrə həsr olunmuşdu. Sonlu məqsədlərə bu qədər batmış bir xalqda dərin, yüksək mənəvi və ilahi hərəkətlərin qavranılması mümkün deyildi. Onlar üçün ilahi və əsaslı güclərin nəzəri qavranışı da yox idi. Onların tamaşaçı kimi izlədikləri hərəkətlər – əgər bu maraq sırf nəzəri idisə, yəni şəxsi maraqlarına toxunmurdusa – yalnız real hadisələr ola bilərdi. Və əgər onlar bu hadisələrdən təsirlənməli idilərsə, bu hadisələr iyrənc bir reallıq daşmalı idi. Bura sənətlə dolu rəqsləri də aid etmək olar, həmçinin pantomimalar, araba yarışları və hərbi nümayişlər də bu sıradadır. Bütün bu təqdimatlarda ruhani heç nə yox idi və ruhun həqiqi ifadəsinə də yer qalmırdı. İnsan təbiətinin daha sonrakı, inkişaf etmiş mərhələsində insan öz bacarığını Tanrıların şərəfinə inkişaf etdirir ki, Tanrılar da ibadətçilərinin nəyə qadir olduğunu görüb ucaldılsın. Amma indiki mərhələdə xüsusilə diqqət çəkən şey heyvan döyüşləri – əslində isə heyvanların və xüsusilə insanların qırğınıdır. Gerçək qan çaylarının axıdılması və ölümə qədər davam edən döyüşlər romalıların ən çox sevdiyi tamaşalar idi. Nəzəri baxımdan isə burada əsas məsələ bu idi ki, bu qırğınların heç bir məqsədi yox idi; onlar sadəcə tamaşaçıları əyləndirmək üçün baş verirdi. Tamaşaçılar isə ruhani bir hekayə görmək istəmirdilər. Onlar baş verən, real

bir hadisə izləmək istəyirdilər – sonlu dünyanın ən kəskin dönüş nöqtəsi olan, yəni ölümü. Onlar sadəcə xarici, sadə və mənasız bir ölüm hekayəsi görmək istəyirdilər – xariciliyin saf halını. Onlar zorakılıqla və ya təbii yollarla baş verən, quru və mexaniki bir ölümü izləmək istəyirdilər; amma bu ölüm heç bir mənəvi gücün nəticəsi deyildi.

Bayramlarda imperatorlar yüzlərlə vəhşi heyvanın və insanın bir-birini öldürdüyü tamaşalar təşkil edirdilər. Bir gündə üç-dörd yüz şir, dörd-beş yüz fil və ayı, yüzlərlə pələng öldürülürdü. Hətta timsahlar, ekzotik heyvanlar – camışlar, marallar kimi müxtəlif qərribə canlılar da bu məqsədlə Romaya gətirilirdi. Amma hər şeydən əvvəl insanları vəhşi heyvanlarla döyüşməyə məcbur edirdilər. Onlar ya parçalanmalı, ya da bir-birilərini öldürməli idilər. Kayus Kaligulanın dövründə isə bir dəfə iki donanmanın iştirak etdiyi dəniz döyüşü təşkil olunmuşdu. Döyüşçülər imperatorun qarşısından keçərkən ona belə səslənmişdilər: “Ey Sezar! Ölümə gedən bizlər səni salamlayırıq.” Heç kimə aman verilmir, əvvəlcə onlar bir-birinə ciddi zərər yetirmədən döyüşürdülər. Amma sonra əsgərlər onları məcbur edirdi ki, doğrudan da bir-birilərini öldürsünlər – bıçaqlayaraq və ya boğaraq, ölənədək vuruşurdular. Romalılar üçün bu ruhsuz, soyuq və quru qırğın səhnələri – bu sadə və qəddar mənzərə – tarixdə ən uca hadisə sayılırdı. Bu, Yunanlar üçün mənəvi dəyişiklik anlamı daşıyan taleyin, romalılar üçün isə ən yüksək təzahürü idi. Sakit və soyuqqanlı şəkildə ölmək – səbəbsiz və mənasız bir təsadüfün zəruri bir güc halını alması ilə – nə təbii, nə də mənəvi səbəbdən baş verən bir ölüm – romalı zadəganların həyata keçirə biləcəyi yeganə və son dərəcə ali fəzilət idi. Və bu fəziləti onlar ölümə məhkum edilmiş qullar və cinayətkarlarla birlikdə bölüşürdülər. Sonda qeyd etmək lazımdır ki, romalılar imperatorlarına demək olar ki, tanrı kimi, əslində isə tamamilə tanrı kimi sitayiş edirdilər. Çünki onlar üçün ilahi məqsədin məzmunu sırf insani və sonlu məqsədlərdən ibarət idi. Və bu məqsədlər üzərindəki hakimiyyət, yəni real və xarici şəraitə birbaşa güc sahibi olmaq – Roma imperiyasının xoşbəxtliyini təşkil edirdi. Bu səbəbdən növbəti məntiqi addım həmin məqsədlər üzərindəki gücün daşıyıcısını – bu xoşbəxtliyin canlı təəcəssümünü – tanrı kimi ucaldıb ona ibadət etmək idi. Bu gücün taleyi onun əlində idi. Siyasi hakimiyyət artıq insanlara yaxınlaşdırılmışdı, “ictimai bəxt” imperatorun şəxsində həyata keçmişdi.

İmperator – bu qeyri-adi insan – fərdlərin və bütöv şəhərlərin həyatı və rifahı üzərində tamamilə özbaşına güc sahibi idi. Onun hakimiyyəti Robigodan (taxıl

zərərvericilərinin tanrıçasından) da uzağa çatırdı. Aclıq və digər ümumi ehtiyaclar onun əmrinə tabe idi – aclıq tanrıçası belə onun çağırışını gözləyirdi. Bu da hər şey deyildi. Vəzifə, nəsil, zadəganlıq, var-dövlət – bunların hamısı düşüncənin yaratdığı şeylər idi və imperator bunların hamısı üzərində hakimiyyətə sahib idi. Mülkiyyət hüququ, irs məsələləri və digər bu kimi formal hüquqlar – romalı düşüncənin inkişaf etdirdiyi anlayışlar – bütün bu zəif və formal quruluşların üzərində imperatorun ali hakimiyyəti dayanırdı. Sadəcə bir vətəndaş hüququ varmış kimi görünürdü, amma gerçək hüquq imperatora məxsus idi. O, dövlətin real iradəsini və hərəkətini təmsil edən güc idi. O, Roma İmperiyasının bəxti, taleyi idi. Onun adına and içmək, ona buxur, qurban və qadın təqdim etmək – tanrıya edilən ibadət kimi – onu tanrılar arasında saymaq demək idi. Bunun üçün isə heç olmasa qismən o insanın artıq ölmüş olması tələb olunurdu. Bu hal Trayan və Titusun nümunələrində aydın görünür. Dövlətin forması, senat və magistratura qorunurdu; imperator sadəcə gənclərin rəhbəri (*princeps iuventutis*) və ya ən çox konsul idi. İldə iyirmi beş konsul olurdu, Caligula isə öz atını konsul təyin etmişdi. Bu, Roma konstitusiyasının nə hala gəldiyini açıq göstərirdi. İmperator bir neçə il, ya da sadəcə bir il üçün senzör, edil, xalq tribunu ola bilərdi. Amma onun əsgərləri vardı və istədiyi adamın başını kəsə, hər kəsi talana bilərdi, istədiyi kimi. İmperatorun iradəsi və imperator qvardiyası Fortuna tanrıçası idi; qvardiya imperiyanı hərraca çıxara bilərdi. Onlar hər bir vətəndaşın həyatının və rifahının üzərində uçan Fortuna və ya taleyin özü idilər. Romalılar üçün, sonlu həyatın içində itkin düşmüş halda, bundan yüksək heç nə yox idi – bu fərd, bu sonlu məqsədləri üzərindəki güc. Onlar tamamilə çaşqın idilər: qarşısına qoyacaq heç bir prinsip, dövlətin heç bir qurumu, heç bir müqəddəs şey yox idi. Bütün dünya, Böyük Britaniyanın ən uzaq guşələrindən tutmuş Dəclə və Fərat çaylarına qədər, həm zəhəri, həm də daxili baxımdan, ona qarşı heç nə bilmirdi və heç nə qoymurdu. Heç bir din, əxlaq, utanc və ya hörmət, kömək, hüquqi və ya konstitusiya nizam-intizam yox idi. Heç bir fərdin sonsuz və daxili hüquqları yox idi. Əgər işlər həddindən artıq irəli getsəydi, imperator sui-qəsdçilər tərəfindən öldürülürdü; bu, təsadüfi bir hal idi. Amma onun pis iradəsini məhdudlaşdıran heç nə yox idi. O, hətta xristian dövrünün despotlarından fərqli idi, hətta Türkiyədəki belə despotlardan da, çünki despotun qarşısında pozduğu halda itirəcəyi toxunulmaz bir şey var. Beləliklə, sonlu və müəyyən edilmiş məqsəd, gücü ilə birlikdə, bir insanın indiki, real iradəsində toplanır və müəyyənləşir. (Hər kəs həyatın əsarətində olduğu üçün, bir insanın iradəsi əslində sonlu məqsədlər və dünya üzərindəki gücdür; Roma

imperatoru dünyanın hakimi olur, əgər o, bu fərdiliyin aləti olan qvardiyaya malikdirsə. Amma o, bu qvardiyaya qarşı çıxdığı anda məhv olur. Onun zorakı gücü fərdiliyin ölümüdür, çünki həyat onun bütün sonlu məqsədlərinin cəmi deməkdir.) İlahi, ilahi mahiyyət, daxili, ümumi element bu fərdin təkliyində ortaya çıxıb özünü göstərmişdir; onda müəyyən bir varlıq tapmışdır. (Bu, ideyanın indiki zamana enişidir, amma belə bir enişdir ki, bu eniş öz içində tamamlanmış ümumiliyini, həqiqətini, öz-özlüyündə varlığını və beləliklə də ilahlığını itirməsidir.) Güc tam şəkildə təkliyə görə müəyyənləşib, amma ümumi an qaçıb gedib. Mövcud olan xarici xoşbəxtlik dünyası və onun üzərindəki gücdür – bir dəhşətli bədbəxtlik. Əskik olan odur ki, güc tamamilə müəyyən şəkildə müəyyənləşsin, yəni tək-tək və dəqiq müəyyən olsun; başqa sözlə desək, fərd subyektivliyə çevrilsin, əslində mövcud olsun, daxili, daxildən möhkəm bir şeyə çevrilsin. (Burada biz ümumi bir düşüncəni əlavə edə bilərik ki, baxış nöqtəsi və bu müzakirə etdiyimiz müəyyənlik səviyyəsi ilə bağlıdır.) Ümumi güc (abstrakt anlayış) əslində öz məzmununu tam yerinə yetirir, özü özündə məzmun daşıyır. Bu, müəyyən bir məzmundur, amma tamamilə xaricidir. Buna görə də ilahi güc xarici, ümumi dünyanın hökmranlığıdır. Sonsuz sonluğun təsvirində təqdim olunur, belə ki, sonlu öncəgörmə cümləsinin mövzusu olur; o qalır və möhkəm dayanır, sonsuzda mənfi şəkildə qoyulmur - yalnız ruhani aləmdə bərabər şəkildə mövcudluğunu saxlayır. Sonlu məqsədlər inkişaf edir; buna görə bütün sonlu məqsədlərin bir hakimi var. Roma dünyası xristian dininə keçidin ən vacib nöqtəsidir, qaçılmaz bir əlaqədir; o, ideyanın gerçəklik tərəfidir və buna görə də (dolayısı ilə) onun müəyyənliyi, ümumi varlıq rejiminin gerçəklik tərəfidir. Bu reallıq müəyyənləşdikcə, əvvəlcə ümumi ilə birbaşa birliyində saxlanılan reallıq ondan ayrılır və öz hesabına tam xaricilik, konkret təkliyə - bütövlüyə çevrilir. Beləliklə, reallıq tərəfi tamamilə öz hesabına həyata keçirilmiş olur; lazım olan, bu müəyyən müəyyənlik isə tam xariciləşmədir, özü-özündə tamamlanmış bütövlük yaradır. Xariciliyin gerçəkliyinin bütövlüyü dolayısı ilə ümumiliyə daxil edilə bilmək qabiliyyətinə malikdir. Tamlaşmış subyektivlik - yəni ideyanın xarici, obyektiv tərəfi - ümumiliyə geri qaytarıla bilər, belə ki, o, öz əsl xarakterini əldə edir və xariciliyini üzərindən götürür. Bu yolla ideya özü kimi öz içində mükəmməl müəyyənliyinə çatır. Beləliklə, xarici məqsədli din sonlu dinlərin dövrəsini tamamlayır. Sonlu din Tanrının mütləq anlayışdır, bir anlayış kimi; Tanrının mövcud olması, yəni Tanrının anlayışının (müəyyənliyinin) qoyulması zəruridir. Başqa sözlə, anlayış özünü şüurlu özünü dərk etmədə doğru olaraq göstərməlidir, yəni öz subyektiv tərəfi - yəni

reallıq - kimi özündə həyata keçməlidir. Sonlu din Tanrını əvvəlcə sadə ümumi kimi tanıyır və buna görə də onu birbaşa varlıqda qavrayır; Tanrı, bu ümumi, qüvvət kimi tanınır ((birbaşa varlığın itirilməsi sonsuz mənfilik yaradır)), mütləq qüvvət kimi və Bir kimi, abstrakt subyektivlik kimi; bu Bir özündə müəyyənliyi saxlayır, amma yoxa çıxan şəkildə; bu isə zərurətə yol açır və onunla birlikdə mövcud olan müəyyənlik öz-özlüyündə mahiyyətlə birliyə malikdir. Amma müəyyənlik birbaşa olduğundan qüvvələrin müxtəlifliyi var; və müəyyənlik, yəni reallıq mahiyyətə daxil edildiyi üçün gözəllik yaranır. Son mərhələdə, konkret məqsəd kimi bu sonlu müəyyənlik var, daxildən müəyyənləşmiş və müəyyən bir məzmunu olan: konkret və sonlu, tək-tək, daxildən çoxşaxəli və xarici, faktiki vəziyyət, müəyyən olmuş varlıq, imperiya - indiki, gözəl olmayan obyektivlik - başqa sözlə, ipso facto, imperatorun tamamlanmış subyektivliyi. Müəyyənlik məhz məqsəd vasitəsilə yaranır, ilk dəfə özünə qayıdır; indi bu subyektivlikdə müəyyən müəyyənlikdir - başlanğıcda sonlu bir müəyyənlik - və subyektivliyi və özünə qayıdışı səbəbindən sərhədsiz (saxta sonsuz) sonluqdur. Bu sərhədsiz sonluğun iki tərəfi aydın şəkildə müəyyən edilməli və tanınmalıdır. (Özlüyündə) bu tamamlanmış müəyyənlikdir, müəyyənlik içində olan anlayış özünə qayıdıb, form özünü mütləq forma səviyyəsinə qaldırır. Anlayış ümumdür; amma bu zaman o, abstraktdır, özündə olduğu kimi mövcud deyildir. Özlüyündə o, müəyyənlik vasitəsilə, yəni müəyyənliyin vasitəçiliyi və ortaya çıxışı ilə, həmçinin bu müəyyənliyin aradan qaldırılması ilə özünə qayıdan ümumdür. Bu mütləq formadır, həqiqətən sonsuz subyektivlikdir; bu əsl gerçəklikdir, gerçəklik öz həqiqətindədir. Gerçəklik müəyyən olmuş varlıqdır, müəyyənlikdir - gerçəklik öz sonsuzluğunda məhz budur. Təqdir dinində məhz bu sonsuz forma öz-özlüyünün intuisiyasına çatmışdır. Öz-özlülük üçün önəmli olan məhz bu görünən formadır. Ona görə də bu forma içində həmin mütləq anı daşıyır, həmin mütləq an burada inkişaf edir. Bu mütləq forma öz-özlülüyn məhz özünün tərifidir. Beləliklə, bu forma öz-özlülüyn - yaxud ruhun - müəyyənləşməsinə, yəni ideyanın son tərifini özündə ehtiva edir. Burada Romalıların dininin sonsuz önəmi və zəruriliyi yatır. Lakin o, məhdud bir şəkildə dərk edildikdə, ən uca şey ən pis olur. Ruh (və ya ictimai dahilik) nə qədər dərinliyə getsə, səhvləri bir o qədər dəhşətli olur. Səthi olanın səhvi də səthidir, əhəmiyyətsizdir. Yalnız mahiyyətə dərin olan şey məhz buna görə ən pis, ən təhlükəlisi ola bilər. Sonsuz əks olunma, məzmunu və möhkəmliyi olmayan sonsuz forma (sadə, abstrakt daxili olma) sərhədsiz, məhdudiyyətsiz sonluqdur - məhdudluq ki, sonluğunda özü-özünü mütləq sayır. Bu yunan

Sofistlərinin reallığıdır - “İnsan hər şeyin ölçüsüdür”, yəni insan öz birbaşa istəyilə, arzusuyla, məqsədilə, marağı və duyğularıyla ölçüdür. Romalıların dinində və Roma dünyasında biz bu “özlük” (- “şəxs” -) anlayışının qüvvədə olan ölçü kimi, dünyanın varlığı və şüuru səviyyəsinə qaldırıldığını görürük. Biz bütün gözəl, əxlaqi və orqanik həyatın tamamilə yox olmasını müşahidə edirik (və bütün arzuların, məqsədlərin və maraqların sonluğa parçalanmasını - anlıq zövq və həzzə çevrilməsini, bütün yüksək elementlərin çıxarıldığı insan heyvanlar aləminə çevrilməsini). Buna paralel olaraq anlayışın formal hüquq sistemi içində yerləşməsi vardır. Çünki subyektivliyin sonsuzluğunda formal hüququn başlanğıcı vardır; və bu subyektin özünü sonsuzluğunda duymağı yüksək bir başlanğıc nöqtəsidir. Amma bu mahiyyətsiz, daxili ümumbəşəriyyətsiz formadır; məzmun doğru olmadıqca, o, yalnız anlayışın formal hüququ olaraq qalır, gerçəkliyi yoxdur, yəni forma ilə uyğun gələn və onun birtərəfliliyini aradan qaldıran məzmunu yoxdur - (bu və ya digər mülkiyyət, bu və ya digər maraq mənim haqqımdır). Bu yalnız sonlu varlıqlara, arzulara və maraqlara parçalanmadır - və məhz buna görə də yalnız despotun daxildən sonsuz zorakılığı ilə birləşirlər, bu tək və yeganə iradənin vasitəsi vətəndaşların soyuqqanlı, ruhsuz ölümüdür, onların arzuları qədər dərhal təsir edən və onları qorxu içində saxlayan mənfi gücdür. O, yeganədir, faktiki olaraq mövcud olan Tanrıdır - özü isə bütün digər saysız-hesabsız tək iradələrin gücü kimi ilahi iradənin təkliyidir. Sonluğun bu tamamlanması özü, (azad edilmiş qulun xoşbəxtliyi kimi,) ilkin olaraq mütləq bədbəxtlikdir, ruhun mütləq kədəri, ruhun ali daxili ziddiyyətidir; və bu ziddiyyət həll olunmamış qalır, qarşıdurma barışdırılmamışdır. Mütləq öz-özünə düşünmə burada ümumi müəyyənlikdir. Ruh, düşündür, çünki o, bu öz-özünə düşünmədə tamamilə xaricilik kimi özünü itirmişdir. Düşüncə kimi belə, bu eyni öz-özünə düşünmə müəyyənliyidir; o, özünə geri çəkilir və dərinliyində, sonsuz forma kimi, düşüncə, ümumi subyektivlik kimi, beləliklə özünü öz-şüurun dərhal subyektivliyi zirvəsinə qoymuşdur. (Bu abstrakt formada o, daha əvvəl qeyd olunduğu kimi, səhnədə fəlsəfə kimi, amma daha ümumi olaraq isə əxlaqın əzabları kimi görünür.) Bu qarşıdurmanın həlli və barışdırılması budur ki, xarici sonluq, yəni özbaşına qalan sonluq, düşüncənin sonsuz ümumiliyi içərisinə daxil edilir və beləliklə təmizlənir. O, maddi və həqiqi olur. Əksinə, xarici mövcudluğu və qüvvəsi olmayan bu düşüncənin sonsuz ümumiliyi isə mövcud realıq qazanır; və öz-şüur beləliklə ümumi olanın gerçəkliyinin şüuruna çatır. O, ümumi olanı, ilahi olanı, dünyaya gəlmiş bir şey kimi (mövcud və dünyada olan kimi) qəbul edir - Allah və dünya barışdırılmışdır.

Sonluq - yəni özbaşına buraxılmış sonluq - dünyanın içində necə öz mənasını itirir, yox olur, qırılır və ümumilikdə həll olunur - tarix məhz bu mənzərəni göstərəcək. Sonlu tanrılar və onlara sitayiş edən xalqlar yox olur, onların ibadəti pantheonda birləşir və həll olunur. Azad vətəndaşlarla qul arasındakı fərq isə imperatorun bütün gücü ilə birlik və bərabərlik halına çevrilir. İçdən və çöldən sabitliyi təmin edən hər şey məhv edilir. Fortuna xarabalığa çevrilir, dövlətə olan bütün qayğı, cəsarət yoxa çıxır - yalnız əsgərlər, barbarlar, alman tayfaları cəsarətli qalır. Sonluğun tək ölümü imperiyaya çökür, bütün fəlsəfi, dini ayinlər, batıl inanclar kimi saysız cəhdlərə baxmayaraq. Xristian dinində yerinə yetirilən [nə isə] sonluğun dinə daxil edilməsidir - bu, onun mütləq formasıdır. Tarixin göstərdiyi digər tərəf isə bu birliyin intuisiyasını birbaşa həmin dinlərin özləri içərisində inkişaf etdirə bilməzdi - bu, Yunan-Roma dünyasında yaranmamışdı. Çünki o, düşüncənin birliyinin prinsipini (müsbət prinsip kimi) bəzən fəlsəfədə ayrı-ayrı hallarda tapa bilsə də, bu prinsip ümumi birliyin prinsipi deyildi; bu, belə bir obyekt kimi universalın saf intuisiyası deyildi (Stoiklər dünyanı oddan törətdiklərini söyləyirdilər, ona görə də onların arasında belə adi xarici mövcudluqla, yəni xarici həqiqətə dost münasibət kimi bu əlaqə qalırdı). Bunun əvəzinə, bu birlik - tək Tanrının tamamilə abstrakt intuisiyasına sahib olan bir xalqda - meydana gəlməli idi. Bu xalq öz içində təmizlənmiş intuisiyanı qavramaq üçün bütün sonluqları tamamilə kənara qoymalı idi. Saf abstraksiya prinsipi (şərq mənşəli) Qərbin sonluğu ilə birləşməli idi və bu xalq coğrafi olaraq həmin iki regionun arasında, İsrail torpağında yerləşirdi. Dediymiz kimi, Tanrı bu şərq prinsipini qədim dünyanın kədəri kimi yəhudi xalqında üzərinə götürdü. Burada biz abstrakt əzab dinini, tək Rəbb dinini görürük; onun qarşısında və ona baxmayaraq həyatın gerçəyi öz mövqeyini saxlayır - bu, öz-şüurun sonsuz iradəsidir və bütün abstrakt olanlar birləşir. Qədim lənət aradan qalxır (xilasla qarşılanır), çünki sonluq öz növbəsində həm müsbətlik, həm də sonsuz sonluq olduğunu təsdiqləyir.

MÜƏYYƏN EDİLMİŞ DİN

1824-CÜ İL DƏRSLİKLƏRİ

Giriş

Əvvəlcə bu müəyyən edilmiş, etnik dinləri təsnif etmək lazımdır; ancaq bu başlıq altında nəzərdən keçiriləcək xüsusi formalar əvvəlcə yalnız ümumi şəkildə müəyyən edilməlidir.

1. İlk din forması təcili, təbii din, təbiət dinidir; bu, ruhani ilə təbii olanın birliyidir. Tanrı həmişə məzmundur, amma bu mərhələdə Tanrı ruhani ilə təbii olanın təbii birliyindədir. Bu din formasını ümumilikdə xarakterizə edən təbii haldır; amma onun çox müxtəlif şəkilləri də mövcuddur. Bütün bu şəkillər birlikdə təbiət dini adlanır; deyirik ki, bu mərhələdə ruh hələ də təbiətlə eynidir, şüur təbiətlə bir olaraq qalır; bu baxımdan təbii din azadlığın olmadığı dindir.
2. İkinci mərhələ ruhani fərdilik və ya subyektivlik dinidir; məhz burada mövzunun öz-üçün ruhani varlığı başlayır. Əsas, birinci və ya müəyyənləşdirici element düşüncədir, təbii vəziyyət isə sadəcə görüntü kimi qalır, mövzuyla əlaqəli əsas olan şeyə nisbətən təsadüfi bir şey olur; təbiət mövzu üçün yalnız maddi, yaxud bədənlik kimi qəbul edilir, ya da sadəcə subyektiv olan tərəfindən müəyyənləşdirilən bir şey olur. Bu dinin iki forması ayrılmalıdır. Ruhani öz-üçün varlıq meydana çıxdığı qədər, o, tamamilə öz-özünə bağlı olan şeydir. Buna görə də yalnız bir əbədi Tanrı vardır, onun varlığı yalnız düşüncə içindədir; təbii həyat isə, ümumiyyətlə, sadəcə müəyyənləşdirilmiş bir şeydir, Tanrıya qarşı duran, amma ona qarşı heç bir əsaslılıq daşımayan və yalnız düşüncənin mahiyyəti vasitəsilə var olan bir şeydir. Ruhani fərdilik dininin ikinci formasında təbii və ruhani birləşir - amma onların əvvəlki dərhal birliyi kimi deyil, elə deyil; bu birlikdə yalnız subyektivlik maddəni müəyyənləşdirir və özü ilə birləşdirir, belə ki, bu birliyində maddə yalnız onun orqanı, ifadəsi olur və mövzunun görünüşü kimi özünü göstərir. Bu səbəbdən bu, ilahi görünüşün, ilahi maddiliyin, maddilik və təbiiliyin dinidir, amma elə ki, bu maddilik subyektivliyin görünüşüdür - başqa sözlə, bu maddilikdə subyektivliyin özünü göstərməsi açıq-aydın olur; o,

yalnız başqaları üçün deyil, öz-özünə də görünür. Təbiət həyatı beləliklə mövzunun orqanıdır, onun vasitəsilə mövzu özünü göstərir. Bu ruhani fərdilik isə saf düşüncənin məhdudiyyətsiz fərdiliyi deyil; o, yalnız ruhani xarakterə malikdir. Beləliklə, bir tərəfdən təbiət ruhaniyyətə görə bədən kimi müəyyənləşdirilir; digər tərəfdən isə mövzu məhdudiyyətli sayılır, çünki o, bədəni bu şəkildə istifadə edir. Ruhani fərdilik dininin ilk mərhələsi və ya forması ucalıq dinidir, yəni yəhudi dinidir; ikinci isə gözəllik dinidir, yəni yunan dinidir.

3. Üçüncü mərhələ isə belə bir dindir ki, burada anlayış - ümumiyyətlə, özünə müəyyən olunmuş məzmun, konkret məzmun - öz başlanğıcını tapır; bu məzmun məqsəddir, həyata keçirilmiş məzmundur, o, təbiətin ümumi qüvvələri və ya gözəllik dininin tanrıları tərəfindən təmin edilir. Üstəlik, bu konkret məzmun öz içində belə müəyyənlikləri əhatə edir; o, müəyyən edən məzmundur, yəni əvvəllər ayrılmış qüvvələr bir məqsəd altında birləşdirilir. Anlayışın ilk dəfə ortaya çıxdığı forması xarici, sonlu məqsəd, xarici məqsədə uyğunluq və ya faydalılıq şəklində olur. Məqsədə tam uyğunluq ruh anlayışının ideyasına aiddir; burada ideya öz məqsədidir və başqa heç bir məqsəd yoxdur, yalnız ruhun anlayışı özü - yəni sonsuz, mütləq son məqsəd, özü-özünü həyata keçirən anlayışdır. Bu mərhələdə ruh həqiqətən məqsəddir; bu an özündə daxili konkret müəyyənlikləri saxlayır, amma onun daxili konkret müəyyənliyi hələ də sonludur, müəyyən bir məzmunu var; bu müəyyən məqsəddir və buna görə də hələ ruhun öz-özünə bağlılığı sayılır.

Bunlar isə (sonra) müəyyən dinin üç formasıdır:

1. Təbii din ümumilikdə, hansına ki, Şərq dinləri daxil olur, tamamilə təbiət və ruhun bu birliyi və onların bir-birinə qarışmasından ibarətdir.
2. Ruhun öz-özlüyündə mövcudluğu kimi, ümumilikdə subyektivlik dini, saf düşüncə və öz-özlüyündə ayrılıb müəyyənləşmiş ruhani bədənini dini, yəni yəhudi və yunan dini.
3. Məqsədə və ya faydalılığa xarici uyğunluq dini, yəni Roma dini, mütləq dinə keçidi təşkil edən din.

Bu təsnifat sadəcə subyektiv şəkildə qəbul edilməməlidir; əksinə, o, ruhun mahiyyətindən obyektiv olaraq zəruri şəkildə çıxan bir təsnifatdır. Dində

mövcudluq formasını götürdüyü zaman ruh ilkin mərhələdə təbii din olaraq təzahür edir; növbəti mərhələ isə ruhun özünə doğru əks olunmasının meydana çıxmasıdır. Ruh daxildən azad olur və bu, öz-özlüyündə varlığın başlanğıcıdır - ümumilikdə subyektivlik, lakin hələ öz içində tam azadlıq əldə etməmişdir və əvvəlcə hələ də bağlı olduğu təbiətin birliyindən meydana çıxır: Bu, ruhun şərtlənmiş azadlığa çevrilməsidir. Üçüncü mərhələ isə ruhun daxildən özünü tutması, daxili öz-müəyyənlik əldə etmək istəyinin yaranmasıdır və ona görə də məqsəd ortaya çıxır, özü üçün faydalı olan bir şey, amma daxildən faydalı olan ilkin mərhələdə hələ də sonlu və məhduddur. Son mərhələ isə mütləq olan, ruhun öz-özlüyündə olduğu mərhələdir. Bunlar ruh anlayışının inkişafında anları təşkil edən əsas xüsusiyyətlərdir və eyni zamanda konkret anlayışın anlarıdır. Buna görə ruh məhz bu prosesdir. Bu mərhələlər insan həyatının mərhələləri ilə müqayisə oluna bilər. Uşaq hələ ilk mərhələdədir, iradə ilə təbiətin - həm öz təbiəti, həm də onu əhatə edən təbiətin - birbaşa birliyindədir. İkinci mərhələ gənclikdir; bu, fərdilikdir, öz-özlüyə çevrilmədir, həyatda ruhaniyyətin çiçəklənməsidir. Bu mərhələdə şəxs hələ özünə xüsusi bir məqsəd qoymur, əksinə, axtarır, bu tərəfə-bu tərəfə yönəlir, qarşılaşdığı hər şeyə diqqət yetirir və ondan ruhlanır. Üçüncü mərhələ isə yetkinlikdir; bu, müəyyən məqsəd uğrunda iş görmə mərhələsidir, hansı ki, yetkin insanlar özlərini ona həsr edir, güclərini ona verir. Yetkinliyin üzərində, nəhayət, dördüncü mərhələ yaşlılıqdır; bu, düşüncə yaşıdır. Bu mərhələdə insan öz qarşısında sonsuz məqsəd kimi ümumi olanı görür və bu məqsədi tanıyır - fəaliyyətin və işin xüsusi formalarından geri dönərək ümumi məqsədə yönəlmiş yaşıdır. Bu xüsusiyyətlər məntiqi olaraq anlayışın təbiətindən müəyyən olunur. Nəticədə, anlayışda, ideyada aşkar olur ki, ilkin birbaşalığ özü kimi birbaşalığ olaraq varlıq sahibi deyil, sadəcə mövcud sayılan bir şeydir: məsələn, uşaq özü bir nəticədir, bir məhsuldur.

Dərhal din, ya da təbiət dini

Giriş

Təbii din içində olan fikrə diqqət yetirdikdə aydın olacaq ki, son vaxtlar “təbii din” adlandırılan anlayış əslində bizim “təbiyyət dini” dediyimizlə eynidir. Dərhal dini mövzu kimi götürdüyümüz üçün əvvəlcə “dərhal rastlaşdığımız” bir baxış tərzinə müraciət etməliyik. Mənim nəzərdə tutduğum budur ki, dərhal din bir tərəfdən həqiqi, ən üstün, xüsusi olaraq ilahi din olmalıdır; həmçinin bu

həqiqi din tarixən ilk olan başqa din olmamalıdır. Bizim təsnifatımıza görə, təbiət dini ən aşağı səviyyədir, ən natamamdır və beləliklə ilk olan da budur. Lakin bu başqa baxış tərzinə görə, təbiət dini təkcə ilk deyil, həm də ən həqiqidir. Bildiyimiz kimi, təbiət dini həqiqətən ruhun hələ təbii ilə birləşdiyi, ilk və sarsılmamış, sakit vəhdət kimi müəyyən edilir. Ruhun təbiətlə sarsılmaz vəhdətdə olması - məhz bu müəyyənlik absolut, həqiqi müəyyənlik kimi irəli sürülür və belə müəyyən edilən din buna görə də ilahi hesab edilir. Deyilir ki, ruh bu təbiətlə birliyində hələ özünə əks olunmayıb, yəni hələ təbiətdən ayrı olaraq özünə dönməyi qəbul etməyib; o, praktik mənada və ya iradə baxımından, “təqsirsizliyin təmiz imanında” dayanır. Çünki “günah” ilk dəfə seçim azadlığı ilə meydana çıxır və seçim azadlığı ondadır ki, “ehtiraslar öz azadlıqlarında özlərini təsbit edir”, halbuki subyekt yalnız təbiətdən fərqləndirdiyi müəyyənlikləri içindən seçir. Bitki bu vəhdətdə mövcuddur; onun müəyyənliyi, ruhu bu ümumi təbiətlə birliyində yatır. Fərdi bitki öz qanununa və təbiətinə qarşı sədaqətsiz olmaz, yəni olması və olmalı olanı ayrı deyil. Ümumilikdə təqsirsizlik belədir ki, ümumi ruhun nə olduğu ilə ayrılmamışdır; ruhun olmalı olduğu ilə onun təbiəti arasındakı bu ayrılıq yalnız azad iradə ilə yaranır və bu azad iradə ilk dəfə “fərdiyyətin özünə əks olunması” ilə özünü göstərir.

Əsl vəziyyət

Bu baxış tərzini üçün növbəti addım insanlığın günahsızlıq vəziyyətində, yəni ruhun təbiətlə bu vəhdət halında olması necə olur, onu təsəvvür etməkdir. Və belə düşünülür ki, nəzəri şüur baxımından insanlıq təbiətlə bu vəhdətdə kamildir. İnsan burada özünü şeylərin anlayışı ilə eyni hesab edir; o, hələ ki, öz-özünə məxsus varlığı şeylərin varlığından ayırmayıb; o, şeylərin mahiyyətini dərk edir. Ancaq bu iki şey bir-birindən ayrıldıqda – yəni mən artıq özüm üçün varam və şeylər mənim xaricimdədir – onda şeylər duyğular qabığına bürünür və bu qabıq məni onlardan ayırır. Təbiət sanki qarşımda bir pərdə çəkir və mənə mane olur. Ruhun təbiətlə bu birliyi baxımından zəka haqqında belə demək olar: belə bir münasibətdə ruh birbaşa anlayışın içində olur, yəni şeylərin ümumi və həqiqi təbiətini dərhal dərk edir. O, onları birbaşa anlayır, çünki onun bu dərk etməsi zahiri deyil, daxili bir dərk etmədir. Bu, anlayışın daxilində olanı qavramaqdır. Bu, bir növ öncədən görmədir, yəni insanın yuxuda gəzən vəziyyətinə bənzəyir. Bu vəziyyət ruhun dünyası ilə

daxili birliyinə qayıdış formasıdır. Bu birliyə qayıtdıqda, o daxili dünya onun üçün tam açıq olur. Çünki bu öncədən görmə zamanı ruh məkan və zamanın xarici şərtlərindən azad olur, şeylərin ancaq məntiqi təsvirlərlə məhdudlaşmasından doğan məhdudiyyətlərdən qurtulur. Bu birlik içində ruh öncədən görən bir vəziyyətdə olur. Bu, tamamilə azad bir təxəyyüldür. Ancaq bu azadlıqda heç bir təsadüfilik yoxdur. Ruh burada təbiəti və şeyləri onların anlayışına, yəni onların həqiqətinə uyğun şəkildə özü üçün formalaşdırır. Ruhun bu halı intuitiv bir yanaşmadır. Ona görə də bu intuitiv baxışın obyektini birbaşa anlayışla müəyyənləşir. O, əbədi gözəllikdə görünür və adi halda görünüşü dəyişdirən bütün şərtlərdən üstün olur. Bu baxışla yanaşı, belə bir fikir də meydana çıxır ki, ruh bu birlik sayəsində bütün bədii və elmi biliklərə malik olub. Hətta bundan da irəli gedərək təsəvvür edilir ki, insanlıq bu ümumi harmoniya vəziyyətində o harmoniyanın özünü - bu harmoniyanın mövzusu olan Tanrını - birbaşa olduğu kimi görür. Onun qarşısında Tanrıdakı dünya durur - konkret şəkildə Tanrı, Tanrının içindəki ilahi həyat, onun orqanik və bütöv varlığı ilə birlikdə. İbtidai din məhz bu cür təsvir olunur - hər nə qədər vasitəsiz, birbaşa din forması olsa da və tarixən ilk olsa da. Bildiyimiz kimi, bu baxışı əsaslandırmaq üçün xristian dininin bir tərəfinə istinad edilməyə çalışılıb. Müqəddəs Kitabda cənnətdən bəhs olunur. Bir çox xalqların şüurunun dərinliyində də belə bir cənnət anlayışı mövcuddur. Onlar bu cənnəti ya itirilmiş bir hal kimi xatırlayır, ya da həsrətini çəkdiqləri və bir gün çatacaqlarına inandıqları bir hədəf kimi təsəvvür edirlər. Bu cənnət istər keçmişdə mövcud olmuş bir yer kimi, istərsə də gələcəkdə çatılacaq bir vəziyyət kimi təsəvvür edilsin, hər iki halda o, az və ya çox dərəcədə hissi bir məzmun daşıya, yaxud ruhani bir mənaya sahib ola bilər. Əgər bu düşüncə tərzini tənqidə cəlb etməliyiksə, əvvəlcə deməliyik ki, bu yanaşma ümumilikdə zəruridir, yəni onun daxili məzmunu zəruridir. Bu təsəvvürdəki ümumi cəhət, onun daxili mənası - insanın özündə əks etdirilən ilahi birlikdir. Başqa sözlə, bu birlikdə subyektiv ruh kimi dayanan insanlığın özüdür, bu birliyin içində olan insandır. Lakin burada başqa bir məqam da var: bu birlik zaman daxilində bir vəziyyət kimi təqdim olunur - yəni sanki bu birlikli hal heç vaxt itirilməməliydi, lakin təsadüf nəticəsində itirilib. Bax, bu isə tamamilə başqa məsələdir. Bu təsəvvür müxtəlif xalqlarda az və ya çox dərəcədə fərqli şəkillərdə mövcud olub. Bir tərəfdən, bu düşüncəyə haqqını verməliyik. Onun müsbət cəhəti ondadır ki, o, ilahi özünüdərk ideyasını, yəni mütləq və ilahi mahiyyətin sakit, pozulmamış dərkini özündə ehtiva edir. Amma digər tərəfdən, bu fikir bir hal kimi təqdim olunur - sanki bu vəziyyət bir vaxtlar

zaman içində baş verib və artıq sona çatıb. Və bu şüurun ilahi mahiyyətlə birliyi əsas etibarilə təbii bir mövcudluq kimi təsvir edilir. Məhz bu, məsələnin əsas məğzidir. Beləliklə, güman edilir ki, insanın təbiətlə, daha sonra isə Tanrı ilə birliyi ilkin bir hal olub və bu ilkinlik, varlığın başlanğıc nöqtəsi kimi başa düşülür. “İlkin” sözü bir tərəfdən anlayışda olanı, yəni məzmunlu və əsaslı olanı ifadə edir, digər tərəfdən isə zamanca birinci olanı nəzərdə tutur. Hal-hazırda danışdığımız baxış isə belədir: insanın Tanrı ilə bu təbii birliyi dinin əsl və doğru münasibəti kimi qəbul olunur. Eyni zamanda, bizi düşündürən bir məqam da var: bu cənnət - bu “qızıl dövr” - həmişə itirilmiş bir cənnət kimi təsəvvür edilir. Yəni bizim “cənnət” adlandırdığımız şey artıq geridə qalmış bir hal kimi görülür. Bu isə artıq göstərir ki, əslində belə təsvirlərdə tam həqiqət yoxdur. Çünki ilahi tarixdə nə keçmişə, nə də təsadüfiliyə yer var. Əgər mövcud olmuş bir cənnət sonradan itibdirsə, bu hal necə baş vermiş olursa olsun, bu, təsadüfi və qeyri-zəruri bir müdaxilədir. Belə bir itki ilahi həyatın içinə kənardan daxil olmuş təsadüfi bir ünsür kimi görünür. Cənnətin itirilməsi əlbəttə ki, önəmlidir - bu, əsaslı və zəruri bir müəyyənlikdir. Amma bu hadisə ilahi zərurət kimi başa düşülməlidir. Və əgər bu şəkildə, yəni ilahi zərurət daxilində dəyərləndirilərsə, o zaman təsəvvür edilən cənnət sadəcə ilahi bütövlük içində bir an, bir mərhələ səviyyəsinə enmiş olur. Həm də bu mərhələ nə mütləqdir, nə də tam həqiqi. Bu təsvirdə gizlənən məzmunu, yəni fikri daha dəqiq ifadə etsək: burada əsas fikir odur ki, insanla Tanrı arasındakı bu birlik ya var idi, ya da olmuşdu. Bu birlik təbii və vasitəsiz bir birlik kimi dərk olunur. O, insanın pozulmamış, rahat haldakı birbaşa intuisiyası kimi təsvir edilir - elə bir intuisiya ki, təbiətin mahiyyəti və Tanrının təbiəti insanın qarşısında açılmışdı. Yəni bu baxışda həm təbiətin mərkəzində, həm də Tanrının mərkəzində insan dayanırdı. İnsanın təbiətlə birliyi - səslənməsi xoş, çox sevilən bir ifadədir. Əgər bu ifadə düzgün başa düşülərsə, əslində insanın öz təbiəti ilə, yəni həqiqi təbiəti ilə birliyini bildirir. Bu həqiqi təbiət isə azadlıq və ruhaniyyət deməkdir. Yəni söhbət insanın özlüyündə və özü üçün ümumiliyi ağıl ilə dərk etməsindən gedir. Bu şəkildə başa düşülən, yəni insanın öz həqiqi təbiətində olması ilə yaranan azadlıq - təbii və vasitəsiz bir birlik deyil. Bitkilər belə bir pozulmamış və dərhal birliyin içindədirlər. Burada fərdilik sadəcə müəyyən bir bitkinin mövcudluğu ilə məhdudlaşır. Amma ruhani olan - yəni düşünüən, şüurlu varlıq - təbiəti ilə birbaşa birlikdə olmur. Əksinə, o, özünü təbiətdən ayıran sonsuz bir boşluğu keçməlidir. Bu birlik ancaq bir barışma nəticəsində yaranır, özü-özlüyündə mövcud olmur. Həqiqi birlik hərəkət, proses və inkişaf vasitəsilə əldə olunur - insan əvvəlcə öz dərhal

mövcudluğundan uzaqlaşmalı, sonra isə özünə qayıtmalıdır. Biz uşaqların məsumluğundan danışırıq. Bəzən də deyirik ki, uşaq bu adlanan məsumluğunu itirir və buna görə təəssüflənirik. Uşağın sevgi dolu yaxşılığının, daxili birliyinin - yəni "uşaq məsumluğu" deyilən halın - itməsinə heyfsilənirik. Bəzən də sadəcə xalqların məsumluğundan danışırıq (amma bu cür xalqlar əslində göründüyü qədər çox deyil). Lakin bu məsumluq hələ həqiqi mənada insani bir mövcudluq deyil. Hür etik həyat, yəni azad mənəvi həyat, uşağın mənəvi həyatına bənzəmir və ondan daha yüksək səviyyədə dayanır. Azad mənəvi həyat - bu, öz məqsədini özü müəyyən edən və düşüncə ilə dərk edən şüurlu bir istəkdir. Etik sahədə bu, ilk həqiqi münasibətdir. İnsan sadəcə azad iradəyə malik olmaqla artıq bu uşaq məsumluğu vəziyyətindən çıxmış olur. Bu yanaşma daha dəqiq şəkildə sual doğurur: bu birlik dəqiq olaraq nəyi ifadə edir? Məsələn, bu birliyə görə, insan bir vaxtlar təbiətin mərkəzində, ortasında yerləşirdi? İnsanlar təbiətin mahiyyətinə bələd idilər? Onların intuisiyasında, yəni dərhal şüurunda, şeylərin özüylə bağlı anlayış - onların əsas mahiyyəti - eyni zamanda qarşılarında idi? İnsanın təbiətlə birliyindən belə bir nəticənin çıxarılması isə eyni növdən olan başqa bir yanlış təsəvvürdür. Biz şeylərdə, bir tərəfdən, onların müəyyənliyini, keyfiyyətini və digər şeylərlə əsas əlaqəsini ayırd edə bilərik. Bu, onların təbii və ya sonlu tərəfidir. Təbii vəziyyətdə olan insanlar şeylərin bu xüsusiyyətlərini daha yaxşı tanıya bilirlər; onlar onların müəyyən keyfiyyətini daha şüurlu şəkildə, daha dəqiq dərk edə bilirlər, hətta yetişmiş vəziyyətdə olduğundan daha yaxşı. Bu tərəf orta əsr fəlsəfəsində də ifadə olunub. Orada "signatura rerum" (şeylərin nişanı) anlayışından danışılırdı. Bu, müəyyən xarici keyfiyyətlər vasitəsilə o şeyin xüsusi, fərdi təbiətinin göstərilməsi deməkdir. Belə ki, bu xarici keyfiyyətlər vasitəsilə şeylərin özünəməxsus təbiətinin xüsusi xüsusiyyətləri hisslərə təqdim edilə və anlaşıla bilər. Bu, təbii vəziyyətdə olan insanlarda baş verə bilər; həmçinin heyvanlarda da belədir və orada xarici keyfiyyətlə onların mahiyyəti arasındakı əlaqə insanlarda olduğundan daha aydın görünür. Məsələn, heyvanlar instinkt vasitəsilə özlərini qidalandıran şeylərə tərəf yönəlir və digər hər şeyi görməzdən gəlirlər. Eyni şəkildə, xəstə olduqlarını hiss etdikdə instinkt onları müalicə edən müəyyən bitkilərə aparır. Bitkilərin zəhərli olduğu onların görünüşü və iyindən bilinir; təbii vəziyyətdə olan insanın duyğuları zəhərli bitkilərə daha həssasdır - onlar bu bitkilərdən sivilizasiyalı adamlardan daha çox uzaq dururlar. Bu səbəbdən heyvanların instinkti ümumilikdə insanların təbii şüurundan daha dəqiqdir, çünki insan şüuru inkişaf etdikcə bu instinkt zəifləyir. Demək olar ki, heyvanlar və ya təbii vəziyyətdə olan insanlar təbiətin

iç üzünü daha düzgün görür və onun özünəməxsus xüsusiyyətini daha yaxşı dərk edirlər. Bu, onların "digər" olanla, yəni həm digər heyvanlarla, həm də insanlarla münasibətinin özünəməxsus formasını təşkil edir. Amma bu, mənim üçün yalnız sonlu, yəni məhdud xüsusiyyətlərlə bağlıdır. Eyni şəkildə, bilirik ki, yuxuda olanlar və ya yuxu vaxtı gəzənlər də belə təbii bir şüura malikdirlər. Burada ağıl şüuru sakitləşir, amma daxili duyğu və ya intuisya oyandırılır. Bu intuisya nəticəsində insan və insan biliyi dünyayla və öz xarici vəziyyəti ilə oyanıq vəziyyətdən daha birləşmiş və ya eynidir. Bu səbəbdən belə vəziyyət adi vəziyyətdən daha yüksək sayılır. Məhz belə bir vəziyyətdə mənim olduğum yerdən minlərlə kilometr uzaqda baş verən şeylərdən xəbərim ola bilər. Bu cür duyğu və ya bilik daha çox vəhşi xalqlarda mövcuddur, sivilizasiya keçmişlərdə isə daha azdır. Belə bilik isə əsasən tək-tək hadisələrlə və ayrı-ayrı fərdlərin taleləri ilə məhdudlaşır. Özünə başqaları, özünə şüuruna aid olan xüsusi hallar arasında olan bağlılıq titrəyir və aydın şəkildə şüura gəlir. Lakin bu bağlılıq yalnız "tək bir təbiətə, tək bir mövzuya" aiddir. Lakin bu hələ şeylərin həqiqi mərkəzi deyil, çünki biz o mərkəzə yalnız anlayış vasitəsilə, yəni onların ümumi təbiəti ilə çatırıq. Bir planetin mərkəzi onun Günəşdən məsafəsi, fırlanması və s. arasındakı əlaqədir; bu, həqiqətən ağlabatandır. Bu mərkəz yalnız elmi təhsili olan kəs üçün əlçatandır. Belə adam təbii vəziyyətdə deyil, ağıl birbaşa intuisiyadan, görmə, eşitmə kimi birbaşa duyğulardan azad olmuşdur. Onun duyğuları öz içindədir və bu obyektlərlə münasibəti sərbəst düşüncə üzərində qurulub. Lakin bu hələ şeylərin həqiqi mərkəzi deyil, çünki biz o mərkəzə yalnız anlayış vasitəsilə, yəni onların ümumi təbiəti ilə çatırıq. Bir planetin mərkəzi onun Günəşdən məsafəsi, fırlanması və s. arasındakı əlaqədir; bu, həqiqətən ağlabatandır. Bu mərkəz yalnız elmi təhsili olan kəs üçün əlçatandır. Belə adam təbii vəziyyətdə deyil, ağıl birbaşa intuisiyadan, görmə, eşitmə kimi birbaşa duyğulardan azad olmuşdur. Onun duyğuları öz içindədir və bu obyektlərlə münasibəti sərbəst düşüncə üzərində qurulub. Bu ağıl və bilik yalnız düşüncənin sonsuz vasitəçiliyi nəticəsində ortaya çıxır və yalnız insan varlığının son mərhələsində meydana çıxır. İnsan varlığının ilk mərhələsi isə heyvanlıqdır. Digər tərəfdən, insanlığın bu təbii birliyi - yəni hələ düşüncə tərəfindən parçalanmamış birliyi - içində həqiqi Tanrı şüurunun da olduğu, onun şüurda yerləşdiyi iddiasına gəldikdə, əgər bu birlik təbii, birbaşa birlik kimi təqdim olunursa, buraya da dediklərimiz şamil olur. Ruh yalnız ruhdur, ruh yalnız ruh üçün mövcuddur, ruh həqiqətdə yalnız azad ruh üçün var; və bu azad ruh, dərhal duyğu qavrayışından kənara baxmağı öyrənmiş, həmçinin anlayışın, anlayışa əsaslanan düşüncənin və buna bənzər şeylərin

arxasında da baxan ruhdur. Yaxud teoloji dildə desək, bu, günahın tam dərkini əldə etmiş ruhdur; yəni sonsuz uçurumu, daxili varlığın, öz-özlüyündə olma halının parçalanmasını şüurunda dərk etmiş ruhdur. Və bu parçalanmadan yenidən birlik və barışıq halına qayıtmışdır. Buna görə də təbii, birbaşa birlik ideyanın həqiqi varlığı deyil, əksinə onun ən aşağı səviyyəsidir, həqiqətdən ən uzaq olan mərhələdir. Bu, bu cür təsvirə verilən hökmüdür. Bu əlaqədə digər məqam budur ki, bu baxış ideallarını həm keçmişdə, həm də gələcəkdə olan bir şey kimi müəyyən edir. Belə bir ideal qoymaq zəruridir, çünki bununla o, həqiqətən öz-özlüyündə olanı ifadə edir; amma çatışmazlıq ondan ibarətdir ki, eyni zamanda idealı həm baş verəcək, həm də baş vermiş bir şey kimi göstərir. Bunun nəticəsində ideal mövcud olmayan bir şeyə çevrilir və ona dərhal sonlu olan xüsusiyyət verilir. Amma öz-özlüyündə olan sonsuzdur, reflektiv şüur isə qarşısında sonlu vəziyyəti görür. Refleksiya düzgün olaraq bu ikisini ayırd edir, lakin təsvirin çatışmazlığı ondadır ki, o, prinsipal olaraq abstrakt bir mövqeyə yapışır, amma eyni zamanda öz-özlüyündə olanın xarici hadisələr dünyasında da görünməsinə və mövcud olmasını tələb edir. Ağıl təsadüfə və ixtiyariyyətə onların layiq olduğu sahəni tanıyır, amma bilir ki, bu - görünüşcə, xaricdən baxanda çox qarışıq görünən - dünyada həqiqət hələ də mövcuddur. Digər ideallar da belədir; məsələn, dövlət idealı özündə çox doğru ola bilər, amma unudurlar ki, o, hələ həyata keçməyib, mövcud deyil. Biz özümüzə idealın həyata keçirilməsi kimi təqdim etdiyimiz şey, qanun, siyasət və iqtisadiyyatın hamısının bu ideaya uyğun olmasıdır; beləliklə, burada ideal ilə həqiqətən uyğunlaşa bilməyən, amma mövcud olan bir sahə var və burada substantiv ideya həqiqətən mövcuddur və var. Dünyadakı bütün pislikləri qəbul etmək olar, amma mövcudluqdakı qarışıqlıq və pozğunluq, bütöv hazırkı vəziyyəti təmsil etməkdən uzaqdır. Bu görünüşün bütün sahəsi yalnız bir tərəfdir və bütöv mövcudluğun tamlığını əhatə etmir. Bu birliyin ideyasına gəldikdə isə, birlik abstrakt şəkildə müəyyən edilir. Amma hələlik ideyanın həqiqətən mövcud olduğu qəbul edilmir, çünki mövcudluq yalnız reflektiv anlayışla, yəni əqli təhlillə qiymətləndirilir. Çətinlik məhz budur: ideyanın substantiv mahiyyətinin gerçək mövcudluğunu bu xarici qabarıq görünüşdən tanımaq. Və çünki idealı gerçəkdə tapmaq çətinidir, o, ya keçmişə, ya da gələcəyə köçürülür. Tarixi olaraq insan nəslinin belə bir şəkildə başladığını, insanlığın kamillik halından zövq aldığını sübut etməyə də cəhdlər edilmişdir. Bir çox xalqlarda incəsənət, təsəvvür və bəzən elmi biliklərin qalıqları tapılmışdır ki, bunlar onların hazırkı vəziyyəti ilə uyğun gəlmir. İnsanlar bu daha yaxşı mövcudluq şəraitinin sübutundan əvvəlki kamil bir vəziyyətin,

tamamilə əxlaqi həyat halının mövcud olduğunu nəticə çıxarmışlar - elə ki, orta əsr rahibləri yunan və latın yazıları tapanda, belə yazıların onların öz fikirlərindən deyil, başqa bir dövrə aid olduğunu düşünə bilirdilər. Hindular arasında tapılan belə böyük hikmət və bilik, onların indiki təhsil və mədəni səviyyələri ilə uyğun gəlmir. Bu və digər oxşar hallar daha yaxşı bir keçmişin izləri kimi qəbul edilmişdir. Lakin hinduların, misirlilərin və ümumiyyətlə qədim dövrlərin bu hikməti, biz ona daha çox yaxından tanıdıqca davamlı olaraq azalmışdır; hər keçən gün azalmaqda davam edir və onun tanınan tərəflərinin çoxu ya digər mənbələrə aid edilir, ya da özləri heç bir önəm daşımır.

Ümumi olaraq dərhal (Təbii) din

İndi gəlin təbiət dinini, yəni dərhal (təbiidir) dini ümumilikdə nəzərdən keçirək. Onun əsas xüsusiyyəti təbii və ruhaniyin birliyi olmasıdır. Belə ki, obyektiv tərəfdə Tanrı bu birlik kimi qəbul edilir, subyektiv tərəfdə isə öz-şüur təbii müəyyənliklərlə qarışıq vəziyyətdədir. Bu təbii element ilkin olaraq ayrı-ayrı mövcudluq kimi götürülür, yəni ümumi təbiət və ya bütöv bir orqanik sistem deyil - bunlar hələ bu ilkin mərhələdə ümumi anlayışlar kimi mövcud deyil; təbiət öz ayrılığında götürülür. (Təbii siniflər və növlər daha yüksək düşüncə mərhələsinə və düşüncənin vasitəçilik işinə aiddir.) Məhz təbiətin bu ayrı-ayrı tərəfi (görünən səma, günəş və ya ay, çay, ağac, heyvan və ya insan və s.) dərhal təbii mövcudluq olaraq ümumilikdə Tanrı kimi qəbul edilir. Bu Tanrı təsəvvürünün hansı məzmunu olduğu məsələsi isə hələlik müəyyən edilmədən qalır - bu ilkin mərhələdə müəyyən olmayan bir güc, ümumi mənada qeyri-müəyyən bir qüvvə, ruhun təsəvvür və görüntüdə mövcudluğu var ki, gələcəkdə daha da genişləndirilə bilər. Amma hələ ruh öz həqiqəti ilə mövcud olmadığı üçün, bu gücün, yəni ruhun kateqorial müəyyənlikləri təsadüfi olur; onlar yalnız “həqiqi Tanrı şüurda olduqda” həqiqi sayılır. Buna görə də bu, ilk başlanğıcdır. Beləliklə, təbiət dini sahəsində əvvəlcə metafizik anlayışı, sonra Tanrının formasını və ya görünüşünü, yəni necə təsvir olunduğunu, üçüncü olaraq isə ibadət formasını nəzərdən keçirəcəyik. Amma burada ibadət abstrakt şəkildə deyil, əksinə təbiət dininin müxtəlif formalarını təqdim etmək maraqlıdır.

Tanrının metafizik anlayışı

Bu başlıq altında Tanrının varlığına dair sübut kimi tanıdığımız düşüncə forması daxildir. Əvvəlcə bu “metafizik anlayış” anlayışını müzakirə etməli və onun nə demək olduğunu açıqlamalıyıq. Bu nöqtədə qarşımızda tam konkret bir məzmun var və metafiziko-loqik anlayış adlanan şey artıq çox uzaqda görünür, çünki biz tamamilə konkret olan sahədəyik. Daha dəqiq olmalıyıq. Məzmun mütləq ümumi mənada ruhdur; ruhun nə olduğu ilə bağlı tədqiqat din fəlsəfəsinin bütün məzmununu təşkil edir. Ruhun müxtəlif səviyyələrdə intellektləşdirilməsi müxtəlif dinlərin yaranmasına səbəb olur. Bu müxtəliflik ruhun fərqli səviyyələrdə təşkil olunması ilə meydana gəlir; o, ruhun əsasında dayanmış xarici forma kimi görünür, fərqliliklər isə müəyyən, eyni zamanda tam sadə, ümumi və loqik forma şəklində daxil edilir. Bu forma nəticədə abstrakt olan şeydir. Lakin bu forma yalnız müəyyən ruhun xarici qabığı deyil, həm də loqik element kimi onun ən dərin nüvəsi, içində olanın müəyyənliyidir. O, hər ikisini özündə birləşdirir - ən dərin nüvə olmaqla, ən içdə olanın müəyyənliyidir və eyni zamanda xarici formadır: anlayışın mahiyyəti budur ki, o həm əsas, həm də görünüş forması, fərqlilik və ya forma rejimi olsun. Bir tərəfdən, bu loqik müəyyənlik ruh kimi konkret olur və bu bütövlük ruhun sadə mahiyyətidir; digər tərəfdən isə o, xarici formasıdır ki, bununla o “başqasından” fərqlənir. Başqa bir təbii obyekt nəzərdən keçiriləndə onun iç nüvəsi kimi loqik elementin olduğu görünə bilər; və sonlu ruh kimi konkret bir şəkllə gəldikdə, bu həqiqətən belədir. Təbiət fəlsəfəsi və ruh fəlsəfəsində bu loqik forma xüsusi diqqətə layiq deyil, çünki təbiət və ya ruh kimi mövzularla məşğul olduqda, onlar məhdud şəkildə mövcuddur və loqik elementin izahı sylogizmlər və ya vasitəçilik sistemi kimi göstərilə bilər. Amma indi fəaliyyət göstərdiyimiz sahədə, loqik element əvvəlki sadə formasını bərpa etmişdir və ona görə də daha asan nəzərdən keçirilə bilər, “diqqəti cəlb edir” və xüsusi nəzər yetirilmə obyektinə çevrilə bilər. Bu vəziyyətdə də əvvəlcədən qəbul edilə bilər; amma sadəliyinə görə, burada sadə, əsas loqik element öz müstəqil hesabına nəzərdən keçirilir, elə olduğu kimi də teologiyada, yəni Tanrının elmi sahəsində. Ona görə də, biz birincisi bu loqik elementi əvvəlcədən qəbul edə bilərik, amma ikincisi, onun sadəliyinə görə ona yanaşa bilərik - çünki bu element əvvəl təbii teologiyada müzakirə olunub və ümumiyyətlə teologiyanın, yəni Tanrının anlayış elminin mövzudur. Kant fəlsəfəsinin ortaya çıxmasından bəri, bu metafizik mövzu zəif, əhəmiyyətsiz və diqqətə

layiq olmayan bir şey kimi rədd edilmişdir, ona görə də burada ona ədalətli yanaşma göstərilməlidir.

Beləliklə, bu təyinlər Tanrının mövcudluğunu sübut edən dəlillər şəklində meydana çıxdığı kimi nəzərdən keçirilməlidir. Bu formalar, yəni anlayış təyinatları, ideyanın məntiqli, əsaslı təyinatları və Tanrının mövcudluğunun sübut formaları arasındakı əlaqə ilə bağlı aşağıdakıları yadda saxlamaq lazımdır. Bir anlayışın təyinatı, hətta hər hansı bir anlayış özü-özlüyündə sakit vəziyyətdə olan bir şey deyil, özünü hərəkətə gətirən bir şeydir; bu, mahiyyətə fəaliyyət deməkdir və buna görə də öz daxilində bir vasitəçilikdir, elə düşüncə ümumiyyətlə bir fəaliyyət formasıdır və ya daxili özünü vasitəçilikdir, belə ki, müəyyən bir fikir də daxili özünü vasitəçiliyi ehtiva edir. Beləliklə, anlayışın təyinatını nəzərdən keçirəndə qarşımızda yalnız vasitəçiliklər dayanır; eləcə də Tanrının varlığının sübutları başqa bir şey deyil, vasitəçiliklərdir; məqsədləri isə onu vasitəçilik yolu ilə göstərməkdir. Hər iki halda vəziyyət belədir. Lakin Tanrının varlığının sübutlarında vasitəçilik forması elədir ki, sanki ona müraciət biliyin inkişafı üçün edilir; məqsəd mənə sübut etməkdir və vasitəçilik yalnız subyektiv maraqdır, yəni mənim bilik əldə etmə marağım. Ancaq əvvəlcə anlayışın təbiəti haqqında deyilənlərdən aydın olur ki, vasitəçilik bu subyektiv şəkildə başa düşülməməlidir - onu belə anlamaq başlanğıcdan yanlışdır - vasitəçilik eyni zamanda Tanrının öz daxilindəki obyektiv vasitəçiliyi, öz məntiqinin daxili vasitəçiliyidir. Mediasiya ilahi ideyanın özündə mövcuddur və yalnız bu şəkildə başa düşüldükdə o, zəruri bir təyinat, zəruri bir an olur. Buna görə də Tanrının varlığının sübutlarında anlayış formasını kənara qoymalıyıq; onlar özlərini anlayışın özünün zəruri anı, vasitəçiliyin ortaya çıxması, anlayışın özünün fəaliyyəti kimi göstərməlidirlər. Növbəti forma üçün xarakterik olan odur ki, burada hələ tamamilə ilk mərhələdəyik (bizim "vasitəçiliksiz" mərhələ adlandırdığımız, ruhani və formal olanın vasitəçiliyi olmayan birliyi mərhələsi), ruhani müəyyən bir təciliyyət dərəcəsi ilə bağlıdır. Bu təciliyyət xüsusiyyətindən belə nəticə çıxır ki, burada tamamilə abstrakt təyinatlarla məşğul oluruq, çünki təcili (və ya vasitəçiliksiz) və abstrakt eyni şeyi ifadə edir.

“Dərhal” dedikdə biz sadə, öz-özlüyündə varlıq təsəvvür edirik. Lakin düşüncədə də, abstrakt anlayış dərhal olan kateqoriyadır. Bu, hələ daxilə doğru dərinləşməmiş, özü ilə barışmamış, zənginləşməmiş və daha da düşünərək konkretləşməmiş düşüncə formasıdır. Əgər bizim obyektimiz kimi konkret

ruhu götürsək, amma bunu yalnız ümumi şəkildə və təbii vəziyyəti - onun varlığının rejimi kimi qəbul etsək, sonra hər ikisindən onların konkret məzmununu çıxarsaq və yalnız abstrakt müəyyənəti saxlasaq, o zaman biz Tanrının və sonlu olanın abstrakt müəyyənətini əldə etmiş olarıq. İndi bu iki tərəf bir-birinin qarşısında durur: biri sonsuz, digəri sonlu; biri mövcudluq (Dasein), digəri varlıq (Sein); biri maddi, digəri təsadüfi; biri ümumi, digəri isə tək-təkdir. Etiraf etmək lazımdır ki, bu müəyyənətlər bir qədər fərqlidir: məsələn, tək-tək olan təsadüfidən daha konkret olur; ümumi isə, yaxud qəbul edilir ki, maddədən daha konkretdir. Lakin burada biz onları inkişaf etməmiş halda götürə bilərik və bu zaman onları daha yaxından nəzərdən keçirmək üçün hansı formanı seçməyimiz fərq etməz. Bu müəyyənətlərin və ya kateqoriyaların əsas məqamı onların din içində bir-birilə olan münasibətidir. İnsanlıq məhdudiyyətdən sonsuzluğa yüksəlir, tək-tək olandan yuxarı qalxır və özünü ümumi, yəni öz-özlüyündə və öz-özünə olan varlıq halına çatdırır. Beləliklə, din insanın şüurunda məhdudiyyətin yoxluğu kimi özünü göstərir, insan öz asılılığını dərk edir və bu yoxluğun, bu asılılığın əsasını axtarır - yəni insan öz qarşısına sonsuzu qoymadan rahatlıq tapmır. Biz din haqqında bu abstrakt terminlərlə danışanda belə, artıq məhdudiyyətdən sonsuzluğa keçid əlaqəsini görürük. Lakin bu keçid sadəcə faktiki deyil, həm də bu müəyyənətlərin təbiətinə əsaslanır; yəni bu, konseptdə əsaslanır və burada qeyd etmək lazımdır ki, bu keçidin tərfi ilə kifayətlənmək olar. Ətraflı baxanda onu iki cür anlamaq mümkündür: birincisi, məhdudiyyətdən sonsuzluğa keçid kimi, yəni onun hədudlarının kənarına çıxmaq kimi - bu daha müasir bir baxışdır. İkincisi isə onu elə qəbul etmək olar ki, hər ikisinin birliyi saxlanılır və məhdudluq sonsuzluqda qorunur. Təbii din də elədir. Burada məhdud varlıqda olan şüur özü sonsuzluğa çevrilir. Bu tək-tək varlıqda, sonsuz olan Tanrı “varlıq” qarşısında belə mövcuddur ki, bu təbii varlıq yox olmur, əksinə Tanrının varlıq tərzidir. Beləliklə, təbii varlıq birbaşa vəhdətdə, vasitəsiz bir şəkildə mahiyyətlə birlikdə qorunur. Lakin bu əlaqəni daha dəqiq müəyyən etmək - sonsuzun məhdudiyyətdən ayrılıb-ayrılmaması və ya məhduddan sonsuza keçid (hər ikisinin bərabər tutulması, biri digərində möhkəm saxlanması) - bizim üçün əhəmiyyətli deyil. Şüurun dində məhdudiyyətdən sonsuza doğru irəliləməsinə gəldikdə isə, bu irəliləyiş yalnız dinin tarixi hadisəsi deyil. Bu, konseptin tələbi ilə bağlıdır və bu müəyyənətin özünün təbiətində mövcuddur. Bu keçid bir vasitədir, əslində isə fikrin özünün keçididir. Fikir başqa heç nə demir, sadəcə sonsuzu məhdudda, ümumi olanı isə xüsusi və təkdə tanımaqdır. Bir obyekt barədə düşündüyümüz zaman onun

qanununu, mahiyyətini, ümumi nizamını gözümüzün önündə görürük. Dini yalnız düşünən insanlar malikdir; heyvanların dini yoxdur, çünki onlar düşünmürlər. Növbəti addım isə məhdud, tək-tək və təsadüfi anlayışları ilə bağlı olaraq göstərməkdir ki, məhdudiyyət özü özünü digərinə - sonsuza, ümumiyyə və s.- çevirir və ya tərcümə edir. O, məhdud olaraq qala bilməz, əksinə özünü sonsuza çevirir; mahiyyəti etibarilə o, mütləq sonsuza qayıtmalıdır. Bu keçidi göstərmək, yəni məhdudun müəyyənliklərinin özü məhz bu keçid olduğunu, bu ötür-keçməyi əhatə etmək tamamilə məhdudun məntiqi mülahizəsinə aiddir. Məsələn mümkün qədər qısa ifadə etsək, məhdud belə təyin oluna bilər. Deyirik ki, "Məhdud var, nəsnədir və eyni zamanda məhduddur." O, nədirsə, öz inkarı, yəni sərhədi vasitəsilədir. "Məhdud" keyfiyyətli müəyyənlikdir, bir keyfiyyətdir və məhdud varlıq belədir ki, onun keyfiyyəti birbaşa onun varlığı ilə eynidir. "Nəsnənin" bir keyfiyyəti var və bu keyfiyyət dərhal onun varlığı ilə bir olur; yəni keyfiyyət yoxa çıxarsa, həmin nəsnə də yoxa çıxır. Məsələn, "qırmızı bir şey" deyirik; burada qırmızı keyfiyyətdir və əgər bu yox olarsa, artıq o nəsnə də həmin cür olmaz. Əgər bu keyfiyyəti daşıya biləcək bir mahiyyət olmasaydı, onda həmin nəsnə də itərdi. Ruhla da vəziyyət fərqli deyil: müəyyən xarakterə malik kişilər və qadınlar var, və əgər bu xarakter itirilərsə, onlar da varlıqdan çıxırlar. Məsələn, Katonun əsas keyfiyyəti Roman respublikaçısı olmaq idi; bu keyfiyyət itəndə, o da varlıqdan çıxmış olurdu. Bu keyfiyyət onunla o qədər bağlıdır ki, onsuz mövcud ola bilməz. Burada keyfiyyətin möhkəm müəyyənliyi xarakterdir. Bu, keyfiyyətlilərin ümumi təbiətidir. İndi keyfiyyətli məhz məhduddur. Bu müəyyənlik budur və başqa bir şey deyil; mahiyyətcə bu bir sərhəd, bir inkar deməkdir. Katonun sərhədi onun Roman respublikaçısı olması idi və onun ruhu, fikri bundan daha irəli gedə bilməzdi. Bu keyfiyyət ona görə də "bir şeyin" sərhədini təşkil edir və buna görə biz bunu məhdud, yəni sonlu adlandırırıq; onun mahiyyəti sərhədində, inkarında dayanır. Bu özəllik, bu inkar isə yalnız onun "digəri" ilə əlaqədə vacibdir. İndi bu "digər" başqa bir sonlu deyil, sonsuzdur. Məhdud olan odur ki, o, olduğu kimi var olur, öz mahiyyətində inkarı dayanır. Tam inkişaf etmiş sonlu isə "digər", yəni sonsuz olur; sonlu sadəcə budur: sonsuz olmaq. Əsas fikir budur ki, sonlu nə isə kimi müəyyən olunur; o, öz varlığını özündə deyil, "digərində" tapır və bu "digər" sonsuzdur.

İndi isə bu irəliləyiş zəruridir, o, anlayışda mövcuddur: sonlu öz daxilində sonludur, yəni onun mahiyyəti budur. Tanrıya yüksəliş prosesi elə budur ki,

artıq görmüşük: bu sonlu öz-şüur sonluğa bağlı qalmır; o, sonluğun təbiətindən vaz keçir, onu atır və özündə sonsuzu təsəvvür edir; bu, elə Tanrıya yüksəliş prosesində baş verir və bu prosesin rəasional elementidir. Bu inkişaf ən dərin və tamamilə məntiqi elementdir. Tanrını sonsuzluqla müəyyən etmək onun mahiyyətini tam əhatə etmir, çünki onun məzmunu konkret olur. Lakin bu irəliləyiş bütövlüyün yalnız bir tərəfini ifadə edir. Çünki sonlu sonsuzda yox olur; bu onun təbiətidir - özünü ləğv edib sonsuzu həqiqəti kimi qəbul etmək. Bu irəliləyiş bütöv hərəkətin yalnız bir tərəfidir və bu şəkildə yaranan sonsuz hələ də yalnız “abstrakt sonsuz”dur. Bu abstraksiya olaraq sonsuz, bir tərəfdən, ilkin mərhələdə yalnız mənfi şəkildə müəyyən olunur; o, özünü ləğv etməli, ümumiyyətlə özünü müəyyən etməli, mənfiyyətini aradan qaldırmalı və özünü təsdiq kimi ortaya qoymalıdır. Digər tərəfdən isə, o, abstraktlığını ləğv etməli, özünü konkretləşdirməli və içində sonlu anını yerləşdirməlidir. Əvvəlcə sonlu an sonsuzda itir, və biz yalnız sonsuzu görürük; amma sonluya heç bir varlıq aid deyil, onun varlığı sadəcə görünüşdür. Beləliklə, biz sonsuzu yalnız abstrakt formada onun öz sahəsində görürük, və onun müəyyənliyi öz abstraktlığını ləğv etməkdən ibarətdir. Bu isə sonsuzun konseptindən irəli gəlir; sonsuz mənfini inkar edir, öz-özünə aid olan inkar, yəni təsdiqdır, mütləq təsdiqdır, və eyni zamanda varlıqdır - varlıq dedikdə sadə olaraq öz-özünə münasibət nəzərdə tutulur. Beləliklə, ikinci an - sonsuz - yalnız mənfi, yəni keçid deyil, həm də təsdiqdır, varlıqdır (yəni Tanrı). Bu həm də o deməkdir ki, sonsuz özünü daxildən müəyyən edir və ya içində sonlu anını təsdiqləyir (amma ideal olaraq). Buna görə də o, inkarın inkârıdır və birinci inkârı digər inkârdan ayıran şeyi ehtiva edir; nəticədə onda həddi var, və hədlə birlikdə sonlu da vardır. Əgər biz bu iki inkârı daha dəqiq müəyyənləşdirməli olsaq, birincisi sonlu, ikincisi isə sonsuzdur. Lakin bu hələ də “pis” sonsuzdur; “orada olan” sonsuz məntiqi abstraksiyadır, həqiqi sonsuz isə bu iki inkârın birliyi kimi başa düşülməlidir. Vacib olan budur ki, sonsuz, bu təsdiqedicidir olduğu üçün, varlığı da daxil edir; bu burada nəticə kimi, inkarın inkârının geri qayıtdığı sadə öz-özünə münasibət kimi qoyulur. Bütün bunlar sonsuzun konseptini təşkil edir. Bu sonsuz, əvvəlki müzakirə etdiyimiz formadan əsaslı şəkildə fərqləndirilməlidir; Kant fəlsəfəsində birbaşa bilişdə və ya şey-in-öz-özündə kimi olan sonsuz daha aşağı səviyyədədir. Birbaşa bilikdə mən Allahı tanıyıram, onun mənimdən kənarda, üstün olduğunu; burada [sonsuz] artıq başqa dünyaya aid bir şey deyil, əksinə öz daxilində öz müəyyənliyini daşıyır. Təbii dinlərdə də sonsuzluq bu cür, yəni «orada başqa bir şey» kimi nəzərdə tutulmur, belə ki, sonsuza keçid baş verir və sonlu sonsuzda itir. Əksinə, «təbii

din artıq ümumilikdə ilahi şüuru ehtiva edir; bu ilahi ümumi və eyni zamanda müəyyən bir mahiyyətdir. Bu müəyyənlik təbii varlıq formasını daşıyır. Təbii dində Allah kimi duyulan şey həqiqi məzmun, sonsuzluq, yəni bu ilahi mahiyyətin təbii formasıdır. Təbii dində məzmun belə daha konkret və buna görə də daha mükəmməl, həqiqidir, nəinki birbaşa biliş görüşlərində əldə olunan məzmun - yəni sonsuzluğun [Allahın] «orada», formasız, sadəcə müəyyən olmayan kimi qəbul edilməsi.»

Təbii din artıq bu baxışdan daha yüksək səviyyədə dayanır. “Qeyd edilməli başqa bir məqam da budur ki, bu düşüncə formasında biz sonlunu ümumi şəkildə nəzərdən keçirmişik. Belə danışarkən, sonlunu universal kimi qəbul edirik: sonlu hər şey sonludur. Bu universal yanaşmada deyirik ki, təbii din məhz budur - sonsuzu sonlu olaraq qarşında saxlamaqdır; və əgər bu sonluqla biz hər bir sonlunu başa düşürüksə, onda bizə panteizm deyilir.” Əgər biz təsəvvür etsək ki, sonsuz olan hər bir sonlu şeyin içində dərhal mövcuddur, yəni o, vasitəsiz şəkildə müəyyən bir varlıq kimi (Dasein) mövcuddur - lakin bu müəyyənlik təsadüfi bir şəkildə baş vermir (yəni bu, sadəcə bir çay və ya başqa bir fərdi mövcudluq [Existenz] deyil, ümumi bir sonluluqdur) - əgər sonluluq belə ifadə olunursa ki, ilahi olan onun içində dərhal və ümumiliklə mövcuddur, onda bu artıq panteizmdir. Bu panteizm Yakobi tərəfindən belə ifadə olunub: “Tanrı bütün mövcud olan, yəni müəyyən varlıqda olan varlıqdır (ümumi varlıqdır).”

Bu müəyyən varlıq öz içində varlığı saxlayır. Varlıq isə bu müəyyən varlığın içində olan Tanrıdır. Əgər Tanrı haqqında bu şəkildə danışsaq - yəni o, bütün müəyyən varlıqlarda olan varlıqdır - bu, Tanrının tərifləri arasında ən zəifi və ən qaneedici olmayanıdır, xüsusilə Tanrı ruh olaraq qəbul ediləcəksə. Əgər Tanrı bu cür yalnız varlıq kimi tərif olunursa və deyilirsə ki, o, bu fərdiləşdirilmiş, sonlu və real dünyadakı müəyyən varlığın içindəki varlıqdır, bu artıq panteizm deməkdir. Yakobi heç də panteist deyildi, lakin onun bu ifadəsi panteizmin xülasəsidir. Təbii ki, bir insanın nə demək istədiyi ilə nə dediyi arasında fərq ola bilər; lakin elm insanın başında nə fikirləşdiyinə deyil, nə dediyinə baxır. Və ya başqa bir nümunə kimi, Parmenidə görə “Varlıq hər şeydir; yalnız varlıq mövcuddur.” Bu fikir ilk baxışda Yakobinin ifadəsinə oxşayır və sanki bu da panteizmdir. Lakin belə demək olar ki, Parmenidin fikri Yakobinin ifadəsindən daha təmiz və daha aydındır, yəni Parmenidin varlığı əslində panteizm deyil. Çünki o açıq şəkildə deyir: “Yalnız varlıq var.” Bu

halda bütün sərhədlər, bütün adlandırılan reallıq, bütün mövcudluq formaları yoxluq adlandırılır. Yoxluq yoxdur, və Parmeniddə yalnız varlıq qalır. Əksinə, əgər desək ki, “bütün müəyyən varlıqlarda olan varlıqdır”, o zaman varlıq müsbət bir anlam daşıyır və bu müəyyən varlığın içində olan varlıq, sonlu mövcudluğun içindəki müsbət təsdiq olur. Bu mənada Spinozaya aid olan fikri panteizm adlandırmaq olmaz. Çünki Spinoza deyir: “Mövcud olan hər şey mütləq substansiyadır.” Qalanların hamısı isə sadəcə onun vəziyyətləri və ya formalarıdır. O, bu formalara nə müsbətlik, nə də həqiqi reallıq vermir. Əgər biz sonlunu düşüncə kimi götürsək, bu zaman nəzərdə tutduğumuz bütün sonlu şeylər olur və bu artıq panteizmdir. Lakin burada bir fərq qoyulmalıdır: biz sadəcə olaraq hansısa konkret bir sonlu şeydən danışırıq, yoxsa ümumilikdə bütün sonluluqdan? Əgər sonlu anlayışı ümumi şəkildə götürülürsə, bu artıq refleksiyanın hərəkətidir, çünki bu zaman tək-tək şeylərdən kənara çıxılır. Bu cür sonluluğun ümumiləşdirilməsi artıq refleksiya səviyyəsinə aiddir. Bu isə panteizmin daha müasir bir formasıdır. “Tanrı bütün müəyyən varlıqlarda olan varlıqdır” demək, panteizmə müasir yanaşmadır; bu artıq fəlsəfi bir refleksiyadır. Elə demək də olar ki, bu, müasir Şərqdə rast gəlinən panteizmdir, müasir müsəlmanların panteizmidir. Onlar belə deyirlər: “Hər şey olduğu kimi bütövdür və bu bütöv Tanrıdır.” Burada sonlu olan, müəyyən varlıq içində ümumi sonluluq kimi var olur. Əgər biz sonludan düşüncə formalarında danışırıqsa, bunu təbiət dini baxımından ümumi mənada başa düşmək olmaz. Bu, reflektiv yanaşma ilə deyil, yalnız vasitəsiz, tək bir mövcudluğa işarə olaraq anlaşılmalıdır. Bu baxımdan təbiət dini heç bir halda panteist deyil.

İndi isə sonludan sonsuza keçidi necə başa düşmək olar - xüsusilə Tanrının mövcudluğuna dair sübutlarda bu keçid necə təqdim olunur - bu məsələyə qayıdaq. Burada bu keçid sillogizm (məntiqi çıxarsama) formasında verilir. Təklif olunan sübutlar arasında birincisi kosmoloji sübutdur. Bizim bu sübuta burada baxmaq istədiyimiz forma isə təbii teologiyada adlanan klassik kosmoloji sübutdan fərqlidir. Lakin bu halda artıq bu keçidin detallı gedişatını təhlil etmədən keçməli oluruq. Ümumilikdə götürsək, bu sübutların hamısında keçid eyni cür aparılır. Məntiqi və kateqorial məzmun baxımından kosmoloji sübutun çıxış nöqtəsi təsadüfi - və ya bəzən deyildiyi kimi “qəza xarakterli” - bir varlıqdır. Bu sübut dünyadakı şeylərin təsadüfi olmasından başlayır. Sonrakı müəyyənlik isə təkcə sonsuzluq anlayışına deyil, zərurətə - yəni özündə və özü üçün zəruri olan bir şeyə əsaslanır. Bu, sadəcə “sonsuz” anlayışından daha konkret bir müəyyənlikdir. Sübutun məzmunu baxımından,

onun dəqiqliyi və yönəldiyi anlayış baxımından, burada söhbət tamamilə başqa bir şeydən gedir. Əgər bu keçidi sillogizim (məntiqi çıxarsama) formasına salsaq, o zaman bu cür formalaşdırıla bilər: “Sonlu, sonsuzu ön şərt kimi qəbul edir; lakin sonlu mövcuddur, yəni bu konkret varlıq vardır; deməli, sonsuz da mövcuddur.” Əgər bizdən belə bir sillogizmin dəyərini qiymətləndirmək tələb olunsaydı, deməliyik ki, bu bizdə heç bir hissə oyatmır. Bu, yalnız anlayış səviyyəsinə aiddir. Əgər söhbət dini münasibətdən gedirsə, o zaman biz tamamilə fərqli bir şey tələb edirik - sillogizmlər yetərli deyil. Bu yanaşma bir tərəfdən haqlıdır, lakin digər tərəfdən sillogizmlərin rədd edilməsi ümumilikdə düşüncənin kiçildilməsinə gətirib çıxarır. Sanki insanı inandırmaq üçün hissə və ya təsəvvürə ehtiyac varmış kimi. Halbuki hər bir arqumentin əsas dayaq nöqtəsi odur ki, düşüncə həqiqi olmalıdır. Yalnız düşüncə həqiqi olanda, insanın hissləri də həqiqi olur. Bu sillogizmdə diqqət çəkən əsas məqam odur ki, başlanğıc nöqtəsi kimi sonlu bir mövcudluq forması götürülür və bu sonlu mövcudluq sanki sonsuzun əsaslandığı zəmin kimi qəbul edilir. Yəni təsadüfi və sonlu bir varlıq mövcud kimi götürülür; bu isə arqumentin başlanğıcı sayılır və buradan sonsuz çıxarılır, sanki sonsuzun əsas mənbəyi budur. Ümumilikdə baxsaq, bu yanaşma qənaətbəxş deyil. Buradakı vasitəlilik elə qurulub ki, insan sonsuzun fərqiylə yalnız sonlu vasitəsilə varır. Yəni sonlu varlıq sonsuzun təməli kimi görünür. Daha dəqiq desək, burada sonlu yalnız sonsuza müsbət şəkildə bağlı olan bir şey kimi təqdim edilir. İddia belədir: “Sonlunun varlığı, sonsuzun varlığıdır.” Burada sonlu ilə sonsuz arasında yalnız müsbət əlaqə qurulur. Bu isə dərhal uyğunsuz görünür - elə o zaman olduğu kimi ki, biz deyirik: “Sonlu, sonsuzu ön şərt kimi götürür.” Amma bu halda sonlu olan müəyyən edən tərəf olur. O, müsbət və əsas olan kimi qalır. Bu isə o deməkdir ki, sonlunun sonsuza münasibəti yalnız müsbət xarakter daşıyır və arqumentin başlanğıcı və əsası kimi məhz sonlu qalır. Bunu da qeyd etmək lazımdır ki, əgər biz deyiriksə “sonlunun varlığı, sonsuzun varlığıdır,” o zaman əsas müddəni təşkil edən məhz bu olur: sonlunun varlığı - hansı ki, guya sonsuzun varlığıdır. Lakin burada yalnız əsas müddə irəli sürülür; bu müddə ilə sonsuzun varlığı arasında olan vasitəlilik göstərilmir. Başqa sözlə, bu təklif vasitələndirilməmiş qalır - halbuki əslində tam əksinə olmalı idi: məhz vasitəlilik tələb olunur. Əgər biz bu vasitəliliyi nəzərdən keçirsək, görürük ki, həqiqi vasitəlilik əlavə bir xüsusiyyət də daşıyır. Yəni, sonlunun varlığı onun öz varlığı deyil, “başqasının” - yəni sonsuzun varlığıdır. Başqa sözlə desək, sonsuzu ortaya çıxaran sonlunun özü deyil, onun yoxluğu. Sonlunun yoxluğu - bu, sonsuzun varlığıdır. Bunu da qeyd etmək lazımdır ki, əgər biz

deyiriksə “sonlunun varlığı, sonsuzun varlığıdır,” o zaman əsas müddəanı təşkil edən məhz bu olur: sonlunun varlığı - hansı ki, guya sonsuzun varlığıdır. Lakin burada yalnız əsas müddəa irəli sürülür; bu müddəa ilə sonsuzun varlığı arasında olan vasitəlilik göstərilmir. Başqa sözlə, bu təklif vasitələndirilməmiş qalır - halbuki əslində tam əksinə olmalı idi: məhz vasitəlilik tələb olunur. Əgər biz bu vasitəliliyi nəzərdən keçirsək, görərik ki, həqiqi vasitəlilik əlavə bir xüsusiyyət də daşıyır. Yəni, sonlunun varlığı onun öz varlığı deyil, “başqasının” - yəni sonsuzun varlığıdır. Başqa sözlə desək, sonsuzu ortaya çıxaran sonlunun özü deyil, onun yoxluğu. Sonlunun yoxluğu - bu, sonsuzun varlığıdır. Vasitəlilik burada elə şəkildə təqdim olunur ki, sonlu bizə bir təsdiq kimi görünür. Amma daha dərinə baxdıqda, məlum olur ki, “sonlu öz mahiyyətinə görə inkar üzərində qurulub”; bu halda bizdə sonlu bir varlıq kimi yox, sonlunun yoxluğu kimi çıxış edir. Beləliklə, sonlu ilə sonsuz arasındakı vasitəlilik əslində sonlunun mənfi təbiətində gizlənir. Gerçək vasitəlilik anı isə əvvəlki əsas müddədə ifadə olunmur. Əksinə, sonsuzun varlığı məhz sonlunun yoxluğudur. Lakin bu keçid dialektik xarakter daşıyır - çünki spekulativ (dərindən fəlsəfi) fikir, sadəcə olaraq belə bir təkliflə ifadə oluna bilməz: “Sonsuzun varlığı, sonlunun inkarıdır.” Bu o deməkdir ki, sonlunun bütöv təbiəti, onun sonsuza keçməsinə ifadə olunur. Bu səbəbdən sillogizmin digər hissələri - yəni köməkçi müddəalar - əlavə oluna bilmir. Çünki əgər sən deyirsənsə ki, sonlunun təbiəti mövcud olmamaqdır, o zaman köməkçi müddədə sonlunu varlıq kimi təqdim etmək artıq mümkün deyil. Sillogizmdə problem də məhz bundadır: sonlu təsdiqedici bir şəkildə göstərilir və onun sonsuza münasibəti də müsbət şəkildə təqdim olunur. Halbuki əslində bu münasibət mənfi xarakter daşıyır və sonlunun bu dialektik mahiyyəti anlayışa əsaslanan sillogizm formasına sığmır. “Sonlu, sonsuzu ön şərt kimi qəbul edir” ifadəsi, açıq şəkildə deyilməsə də, aşağıdakı mənanı da ehtiva edir. Sonlu, sonsuzu ön şərt kimi götürür; yəni sonlu müəyyən edir, yaradır, amma onun müəyyən etməsi əslində ön şərt kimi götürməkdir. Başqa sözlə, sonlu elə müəyyən edir ki, ilkin və əsas element məhz sonsuz olur. Daha dərinə təhlil etdikdə, bu ifadə sonlunun mənfi elementini və onun sonsuza münasibətini açır. Dində nəzərdə tutulan budur ki, sonsuz sonlunun müsbət təbiətinə və ya onun birbaşa varlığına görə deyil. Əksinə, dinin mahiyyəti odur ki, sonsuz, sonlunun öz-özünü aşması və ləğv etməsi ilə bağlıdır. Bu isə bu sillogizmin mahiyyətidir. Sübut və sonlunun sonsuza münasibəti - bütün düşüncə sillogizm formasında təhrif olunur. Lakin din, sonludan sonsuza keçidin təsadüfi deyil, zəruri olduğunu göstərən və sonsuzun mahiyyət anlayışı ilə çatdırılan bir

düşüncə yolunu əhatə edir. Bizim burada sahib olduğumuz düşüncə yolu dinin əsasını təşkil edir; bu düşüncə yolu isə sillogizm formasında tam olaraq anlaşıla bilməz. Təbiət dini kimi ümumi bir anlayışı nəzərdən keçirərkən gördük ki, fərqliliklər etmək bu dini daha dərinlən izah etmir. Təbiət dini sonsuz ilə sonlunun birliyi kimi başa düşülür, yəni o özü sonsuzdur: sonlu özünü aşır və sonsuza qovuşur, “sonsuz da sonluya qovuşur.” Həm sonlu, həm də sonsuz müəyyənlikdə keyfiyyət səviyyələri və onların içində başqa əlavə müəyyənlik yoxdur.

Tanrının təsviri

İndi isə Tanrının bu mərhələdə necə təsvir olunduğunu nəzərdən keçirək. Gəlin bu anlayışı - yəni Tanrı anlayışını - ruh kimi götürək. Ona görə də, Tanrı həm ruhani, həm də təbii olanın birliyi kimi başa düşülür. Amma bu iki element - yəni ruhani və təbii, daha dəqiq desək, ümumi ruh və fərdi təbii ruh - daha konkret şəkildə təbii dünyanın mahiyyəti kimi ortaya çıxır. Beləliklə, hər iki tərəf çox konkret olsa da, onların düşüncə məzmunu - xüsusilə ruhun məzmunu - hələ də başqa bir şey deyil, sadəcə keyfiyyətsiz sonsuzluğun abstrakt müəyyənliyidir. Ona ruh deyilir, ruhdur və ruh kimi görünür, amma hələ də ruhsuz bir ruhdur, yəni hələ ruhani məzmunu malik deyil. Hər nə qədər zəngin görünüşə malik olsa da, öz daxilində ruh kimi ruhani məzmunu hələ yoxdur; əsl məzmunu bu anda hələ də eyni “keyfiyyətsiz abstrakt sonsuzluq”dur. İndi isə, Tanrının təsvirindən danışdıqımıza görə, Tanrını obyektiv şəkildə - yəni “şüurda var olan Tanrı” kimi - müzakirə etdiyimizdən, iki aspektə diqqət yetirmək lazımdır: (1) onun müəyyənliyi; (2) onun [təsviri] şəkli.

(1) Müəyyənlik haqqında isə artıq demişik ki, bu müəyyənlik hələ başqa bir şey deyil, sadəcə abstrakt müəyyənlikdir və biz bunu elə buna görə rədd etdik.

(2) İkinci aspekt isə şəkildir [yəni Tanrının necə təsvir olunması]. Burada, təbiət dini sahəsində, ilahi şəkil adətən təbii, təbiət qaydasına və ya birbaşa varlığa aid olur. Bu həm də ruhani adlana bilər; Tanrı ruhani bir şəkil də daşıya bilər. Yaxud da, təbii obyekt - birbaşa obyekt - yəni Tanrının təzahür etdiyi forma, fantaziya vasitəsilə ruhani hərəkət və ya davranış səviyyəsinə qaldırıla bilər, ruhani bir üslub və təzahür tərzinə çevrilə bilər. Amma məzmun bu ruhani təqdimat tərzinə uyğun gəlmir. Məsələn, “Dəniz bir tanrıdır” deyilsə,

bununla ruhani bir şey nəzərdə tutulur; Okeanosun hərəkətləri ona aid edilə bilər. Lakin bu hərəkətlər təsadüfi, hələ ruhani məzmunundan məhrumdur, çünki bu tanrı hələ ruh kimi daha dərinədən müəyyən edilməyib. Onun hərəkətləri hələ ruh üçün layiqli bir məzmun deyildir; bunlar ya təbii hadisələr, təbii təsirlərdir, ya da ruhun hərəkətləri kimi təsvir edildiyindən, təsadüfi ruha aid məqsədləri təşkil edir. Əvvəlcə, buna görə, Tanrının şəkli, onun təzahür formaları, Tanrının necə təsvir olunduğu yollar nəzərdən keçirilməlidir. Daxili məzmun isə əslində hələ də ruhsuzdur. Şəkil mövzusunda qeyd etmək lazımdır ki, biz onu sadəcə şəkil kimi qəbul etməliyik - yəni təbii obyektlər, məsələn, səma, günəş, bu çay, dəniz Tanrı kimi baxıldıqda, onlar sadəcə təbii qüvvələr kimi qəbul edilmir. Təbii qüvvə insanlara qarşı güclü olan şeydir; mövcudluqları zamanı insanlar onlarla yalnız qüvvə kimi əlaqələndirlər. Buna görə də bu münasibətdə əsas amillərdən biri budur ki, bu tanrı insanlara istifadə edilməyə imkan verir, ya da insanlar ondan qorxurlar. İnsanlar günəşdən, ildırım və göy gurultusundan qorxa bilər, amma bu təbii qüvvələrdən qorxu dini münasibət deyil. Çünki dinin yeri əsasən azadlıq sahəsidir və başqa heç yerdə deyil. Tanrıdan qorxmaq təbii qüvvələrdən və ya zorakılıqdan qorxmaqdan tamamilə fərqlidir. "Müdrikliyin başlanğıcı olan qorxu təbiət dinində yarana bilməz; bu, insanın öz təkliyi içində sarsıldığı, özünü demək olar ki, silkələyib keçdiyi, bu abstraksiyanı işləyərək azad ruhani mahiyyət kimi düşünə bildiyi qorxudur. Bu nöqtədə yalnız təbii həyat titrəməyə başlamır, onun üzərinə qalxan ruh da onu tərk edir, çünki o, təbii birliyin səviyyəsindən daha yüksək bir səviyyədə özünü təsis etmişdir - bunu geridə qoymuşdur. Buna görə, bu daha yüksək mənada qorxu təbiət dinində tapılmaz, eləcə də təbiət dininin başlanğıcı olan qorxu təbii qüvvələrdən və ya zorakılıqdan qaynaqlanmır. Bu başlanğıc əksinə, qorxu kimi görünə biləcək hər şeyin tam əksində meydana çıxır. Buna görə də, ruhani və məhdudun birliyi olan bu tanrı özü ruhaniyyətdir."

Təbiət dininin formaları

Təbiət dininin ilk xüsusiyyəti və başlanğıc nöqtəsi budur ki, ruh əvvəlcə dərhal tək bir formada var olur. Və bundan sonra baş verən prosesin maraqlı tərəfi ruhun obyektivləşməsi adlandırıla bilər; ruh məhz buna görə mənim üçün obyektiv olur, mənimlə üz-üzə çıxır. Ruh mənimlə belə üz-üzə çıxmaqla mənim üçün obyekt olur və beləliklə ümumi ruh, ümumi mənada universal mahiyyət kimi əhəmiyyət qazanır. Ümumbəşərlik ilkin olaraq "təmsil

sahəsinə, düşüncəyə yox,” aid olur və buna görə də hələ səthi qalır. Ruh tamamilə dərhal formada bu tək ruhdur; və mənim dediyim kimi, maraqlı məqam budur ki, ruh obyektiv xarakter qazanır, ilk silogistik nəticənin qarşısında üz-üzə dayanır.

İkinci Xüsusiyyət - Ruhun Obyektivləşməsindəki Dərinlik Obyektivliyin həqiqi olması, yəni mənim üçün obyekt olan ruhun özündə həqiqətə sahib olması üçün, onun mənim üçün daxildən özünü müəyyənləşdirən, özünü fərqləndirən və özünü açan bir varlıq olması lazımdır. "Və bu açılma, öz mənfiyyəti içərisində əhatə olunmuş," ruhun subyektivliyi vasitəsilə mənim qarşımda ortaya çıxmasıdır; ruh yalnız mənim üçün deyil, özünün üçün də görünür. Elə bu ruhun subyektivliyi ruhun müəyyənliklərinə ruhun təbiətinə uyğun, ruh üçün layiqli bir məzmun verir - məzmun ki, özü də ruhani bir mahiyyətə malikdir. Lakin təbiət dinində, ruhun obyektivliyinin bu ikinci xüsusiyyəti bu qədər irəli getmir; yalnız fərqləndirmə və açılma səviyyəsinə qədərdir. Təbiət həyatının müəyyən xüsusiyyəti budur ki, bu iki fərqlənən an yan-yanə, ayrı-ayrı olaraq mövcud olur. Bu açılma, bir tərəfdən, anlayışın (konsepsiyanın) bir anıdır; buna görə də ruhun ruh kimi var olması üçün bu vacibdir. Amma bu şəkildə, yəni yan-yanə qoyulub bir-birindən ayrı olduqda, həmin anlar özləri də ruhsuz olur. Təbiət dinində buna görə ruhun açılması bəzən çəşdirici olur; ruhla bağlı olan anlar tapılır, amma eyni zamanda ruhsuzdur, çünki onlar belə xarici şəkildə, bir-birindən ayrı yerləşdirilmişdir. Məsələn, xristianlıqda Tanrının insan olması kimi adlandırılan şey Hindu dinində təcəssüm formasında meydana gəlir - üçlük də buna bənzərdir. Amma nə qədər bu, ruh anlayışını çağırışdırsa da, burada başqa cürdür, çünki bu müəyyənliklər yalnız ayrılmış, bir-birindən ayrı tapılır. Marağ iki bu cəhətə yönəlir.

Üçüncü olaraq, biz bu ayrı-ayrı anları birləşdirməyə çalışırıq və məhz bu, ruhun subyektivliyinin başladığı dinə keçidi təşkil edir. Bu baxımdan təbiət dinində olan təmsil forması ciddi çətinliklərlə üzləşir. O, hər tərəfdən ziddiyyətli, ya da ifadədə qarşıdurmadır - bir tərəfdən ruhani, mahiyyətə azad olan, digər tərəfdən isə təbiətdə müəyyənlik şəklində, tək bir təbii fenomen kimi, sabit xüsusiyyətlərlə göstərilir ki, bu da ruhla tamamilə ziddiyyət təşkil edir, çünki ruh mahiyyətə azaddır. Bundan təbiət dinində dəhşətli bir "ziddiyyət" yaranır. Doğrudur, panteizmdən bəhs olunub, amma bu, düşüncənin panteizmi idi ki, o da bu sonlu olanı bir yerə toplayır, əhatə

edir; amma bu, tam əhatəli ümumbəşəriyyət saxtakar düşüncə formasıdır. Təbiət dinində isə həmişə [ilahi] görünüş ilə əsas olması lazım olan - yəni ruhani olan - arasında ziddiyyət qalır. Bizim üçün təbiət dininin ruhani tərəfini anlamaq çətinidir. Biz ruhani ilə təbii olanı ayırmağa öyrəşmişik. Bu kontekstdə biz indilərdə səbəb və nəticə, əsas, hakimlik və sair kateqoriyalardan istifadə etməyə meylliyik, amma bunlar burada keçərli deyil. Burada ruhani tək bir formada, özünəməxsus halda mövcuddur və onun təbii ilə birbaşa birliyi də mövcuddur. Spekulyativ birlikdə qarşıda duran bizim üçün öz-özünə mövcud olan olur, bu da sonsuzluqla birlikdə bizim üçün yox olur. "Əlbəttə, biz təbiət dinini anlamaq bilərik," amma onu daxildən təsəvvür edə bilmərik, onun içindən hiss edə bilmərik, elə ki, bir iti anlamaq mümkündür, amma onun hisslərini paylaşmaq olmur. Onun dünya barədə təsviri sadə duyğu, sadə hiss halında olmalıdır; amma bizim hisslərimiz və duyğularımız ruhani, məntiqlidir və buna görə iti hisslərindən tamamilə fərqlidir. Hətta aclıq, susuzluq və sair bizimdə və itdə eyni deyil, çünki biz ruhuq. Yalnız ruh ruhu tam başa düşür və burada, azad ruhla məşğul olmadığımız halda, onu daxildən anlamaq bilərik, amma buna görə də bu dinin məzmununu tamamilə özümüzə aid edə bilmərik.

Sehrli din

Təbiət üzərində Güc kimi Tək Şüur

İlk din, təbiət dininin ilk forması ən sadə və ən təməl olanıdır. Sual budur: ruhani elementin ilkin yeri harada axtarılmalıdır, yəni onun mövcudluq forması nədir? Bu təbii bir forma olmalıdır. Burada təbii obyektləri düşünmək lazım deyil, əksinə ruhaniyyətin ilkin təbii yeri - hələ heç bir inkişaf və ya obyektləşdirmə forması başlamamış yerdir. Bu yer tək, özünü şüurlu hesab edən fərddir, empirik, təsadüfi fərddir. Bu, dinin tarixi, müəyyən varlığı, mövcudluğu içində də olduğu kimi tanınmalı və başa düşülməlidir. Beləliklə, empirik, tək və özünü şüurlu hesab edən insan əvvəlcə öz şüurundan yüksək heç nəyi bilməz. Öz şüurunda belə mövcud olduqda, təbiətə qarşı münasibəti belə olur: onlar bu şəkildə fərqləndikləri üçün, bu tək şüurlu varlıq təbiət üzərində güc forması alır. Amma özü təbii olduğu üçün, təbii tək şüurlu varlıq gücə qarşı durur. Təbiət üzərində güc olan isə ruhdur. Biz buna sehrli din deyə bilərik, ən qədim, ən təbii, ən sadə din formasıdır. Dediklərimizdən belə nəticə çıxır ki, Tanrı mütləq ruhani olmalıdır; bu Tanrının əsas xüsusiyyətidir -

ruhaniyyətidir. Ruhaniyyət özünü şüurlu varlıq üçün mövcuddur; o dərəcədə ki, özünü şüurlu varlıq üçün bir obyekt olur, burada ümumi ruhaniyyətin özündə bir irəliləyiş, bir fərqləndirmə yaranır - universal ruhaniyyət daxilində artıq təsadüfi, tək olan özünü şüurlu varlığın ruhaniyyətindən ayrılır. Amma əvvəlcə bu ayrılma hələ baş verməyib. Əgər onu belə adlandırmağa razı olsaq, ən ilk din odur ki, tək özünü şüurlu varlıq özünü təbiət üzərində güc kimi tanıyır və bu gücün tətbiqinə sehr deyilir. Bu qorxu din deyil, qorxu ilə başlamır, əksinə azadlıqdan, azad olmayan azadlıqdan doğur - yəni tək özünü şüurlu varlığın özünü güc, təbii varlıqlardan üstün olaraq tanımasından, və bu bilik əvvəlcə düşünülməmiş, sadə bir bilikdir. Bu din, sadəcə sehrdir - dinin ən xam formasıdır, burada heç bir vasitəçilik olmamasına baxmayaraq, artıq empirik ruhun, yəni maddi ruhun başlanğıcı mövcuddur (amma maddi ruh hələ tamamilə vasitəsizdir) - bu din son zamanlar səyyahlar, yəni Kapitan Ross və Parri tərəfindən Eskimoslar arasında (1819-cu ildə) aşkar edilmişdir; digər xalqlarda isə artıq vasitəçilik baş vermişdir.

Kapitan Parri-nin təsvirinə görə, Eskimosların başqa cür bir dünyanın mövcudluğu barədə heç bir təsəvvürü yoxdur; onlar qayalar, buz və qar arasında dəniz sahilində yaşayırlar, əsasən dənizdən alınan dəvəquşu, balıq və dəniz pələnginin ətilə qidalanırlar və təbiətin başqa heç nə təqdim etdiyini bilmirlər. Bu ingilis səyyahların yanında İngiltərədə müəyyən müddət yaşamış, daha yaxşı təhsil almış və onların tərcüməçisi kimi fəaliyyət göstərən bir Eskimos var idi. Onun vasitəsilə onlar kəşf etdilər ki, Eskimosların ruh, yuxarı varlıqlar, onlardan yuxarı görünməz bir varlıq və ya ümumi empirik varlıqlarına zidd olan əsas mahiyyət barədə heç bir təsəvvürü yoxdur. Həmçinin, ruhun ölümsüzlüyü, ruhun əbədi təbiəti, tək ruhun öz-özlüyündə və özü üçün varlığı və ya pis ruh barədə də heç bir təsəvvürləri yoxdur. Və baxmayaraq ki, onlar günəşə, aya, ulduzlara və s. böyük hörmət göstərirlər, onlara ibadət etmirlər - həmçinin heç bir heykəl, insana, heyvana və ya buna bənzər şeyə ibadət etmirlər. Digər tərəfdən, onların arasında "angekok" adlandırdıqları sehrbazlar və cadugərlər var. Onlar bir angekoku gətirmişdilər, o özündən danışaraq demişdi ki, onların gücü fırtınanı qaldırmaq və sakitləşdirmək, balinaları cəlb etmək və sair şeyləri etməkdədir və bu sənəti köhnə angekoklardan öyrəniblər. İnsanlar onlardan qorxurlar, amma hər ailədə ən azı bir nəfər olur. Beləliklə, onlar bu angekoklardan birinin yanında idilər, o isə külək qaldıra biləcəyini və balinaları cəlb edə biləcəyini iddia edirdi. O deyirdi ki, bunu sözlər və hərəkətlərlə edir. Amma sözlər (onlar onun təkrar

etməsinə istədilər) mənasız idi və vasitəçi kimi fəaliyyət göstərməsi gözlənilən heç bir varlığa deyil, birbaşa onun üzərində güc tətbiq etmək istədiyi təbii obyektə yönəlmişdi; "o heç bir varlıqdan kömək istəmirdi." Ona dedilər ki, hər yerdə mövcud olan, hər şeyi təmin edən, görünməz bir varlıq var və hər şeyi o yaradıb. O, çox təəccübləndi və harada yaşadığını soruşanda, "hər yerdə" cavabını aldı, bundan qorxdı və qaçmaq istədi. Ona insanların öldükdə haraya getdiyi soruşulduqda, dedi ki, dəfn olunurlar; çox uzun illər əvvəl bir qoca demişdi ki, insanlar aya gedirlər, amma uzun zamandır ki, ağıllı heç bir Eskimos buna inanmır. Bu insanlar ruhani şüurun ən aşağı pilləsində dayananlar kimi qiymətləndirilə bilər, amma onlar inanırlar ki, öz şüuru təbiət üzərində qüvvəyə malikdir. İngilislər bir angekoku sehr etmək üçün inandırtdılar. Bu, onun divarına yığılıb, özünü əsəbi şəkildə atdığı və tranasa düşüb, yığılıb tükəndiyi bir rəqs şəklində baş verdi və "bu vəziyyətdə qəribə sözlər və səslər çıxarırdı." Biz bu sehr dini Afrika, monqollar və çinlilər arasında da görürük, amma orada artıq sehrin tamamilə təzə, ilkin forması yoxdur. Vasitəçiliklər artıq ortaya çıxır, ruhaniyyətin öz şüuru üçün obyektiv bir şəkil almağa başlamasından yaranan. Bu din daha çox sehrdir, din deyil. Burada ruhani ilə təbii arasındakı əlaqə elədir ki, ruhani təbiətin gücü kimi mövcuddur və ona görə də bu ilkin formada dərhal öz şüuru kimi görünür; bu, təbiət dininin göründüyü ilk formadır. Bu sehr dini Afrikada, neqrolar arasında ən geniş yayılmışdır; bu barədə Herodot da bəhs etmişdir və son vaxtlarda da rast gəlinmişdir. Eyni zamanda, bu xalqların təbiət üzərində qüvvələrini çağırdığı hallar çox azdır, çünki onların ehtiyacları azdır, ehtiyacları sadədir. Onların vəziyyətini qiymətləndirərkən bizim dayandığımız çoxsaylı ehtiyacları, məqsədlərimizə çatmaq üçün istifadə etdiyimiz qarışıq vasitələri nəzərə almamalıyıq. Məsələn, onların məqsədləri budur ki, məhsullarına və ümumilikdə əkinlərinə yağış lazım olur; onların torpaq becərməsi çox azdır. Onlar qarşısını almaq istədikləri xəstəliklər var və müharibə zamanı da belə bir qüvvəyə ehtiyacları olduğunu düşünürlər. Bu xalqların vəziyyəti haqqında məlumatlarımız əsasən keçmiş dövrlərin missionerlərindən gəlir, və son vaxtlar verilən hesabatlar nadirdir. Buna görə də əvvəlki məlumatların çoxuna qarşı ehtiyatlı olmaq lazımdır, xüsusilə missionerlər sehrbazların təbii düşmənləri olduqları üçün. Buna baxmayaraq, ümumi mənzərə çoxsaylı hesabatlarla kifayət qədər təsdiqlənir. Burada, digər dinlərdə olduğu kimi, kahinlərin tamahkarlığı ilə bağlı şikayətlər əsasən mövzudan kənardır. Tanrılara təqdim olunan qurbanlar və hədiyyələr əksər hallarda kahinlərə çatır, amma biz kahinlərin tamahkarlığından danışa - və bu xalqların bu lazımsız

maddi itkilərinə təəssüflənə - yalnız mülkiyyət yüksək qiymətləndirildikdə bilərik. Lakin, bu xalqlar öz əmlaklarına çox da önəm vermirlər və onlardan daha yaxşı istifadə etməyi bilmir, sadəcə başqalarına verməkdən başqa. Məsələn, onlara yağış lazımdır, və uzun müddət yağış yağmadıqda, sehrbazlar onu çağırmalıdır. Ya da fırtınalar baş qaldıranda, sehrbazlar onları uzaqlaşdırmalıdır. Digər xalqların isə özlərinə məxsus ehtiyacları var. Koqo çayının bir tayfasında bu qüvvə kralda hesab olunur və o, onu nazirlərindən birinə verir, özünün isə sehrbazlıqla məşğul olması yalnız nadir hallarda olur. Sehrin xarakteri onun yerinə yetirilmə tərzindən daha aydın görünür. Sehrbaz, bir şahzadə, nazir və ya kahin, bir təpəyə qalxır, qum üzərinə müxtəlif dairələr və fiqurlar çəkir, başa düşülməyən sehrli sözlər deyir, səmanın istiqamətinə işarələr edir, küləyə qarşı üfürür və nəfəsini tutub saxlayır. Portuqaliya ordusunun ön dəstəsində olan bir missioner danışır ki, onların müttəfiqi olan zəncilər belə bir sehrbazı özləri ilə gətirmişdilər. Güclü bir qasırğa çıxdı və bu səbəbdən sehr etməyə ehtiyac yarandı. Missioner bu mərasimin keçirilməsinə şiddətlə qarşı çıxsa da, mərasim həyata keçirildi. Sehrbaz xüsusi və qəribə bir geyimdə ortaya çıxdı. Onun üzərində heyvan dəriləri, quş lələkləri, silahlar və buynuzlar vardı. Yanında çoxlu müşayiət edən adamlar da vardı. O, göyü və buludları müşahidə etdi. Sonra bir neçə kök – tab adlanan bitkilərin köklərini çeynədi, anlaşılmaz və barbar sözlər söylədi, qorxunc bir qışqırıq atdı və tab köklərini göyə doğru tüpürdü. Buludlar buna baxmayaraq daha da yaxınlaşdı. O isə əllərini yelləyərək qasırğanı başqa yerə getməyə çağırdı. Amma qasırğa yerindən tərpənmədikdə, sehrbaz qəzəbləndi, göyə oxlar atdı, onu cəzalandıracağı ilə hədələdi və havada bir bıçaq yellətdi. Bütün bu hərəkətlər isə, insanın təbiət üzərində müəyyən və açıq-aydın gücə sahib olduğuna dair bir şüur formasını göstərir. Bu cür sehr demək olar ki, bütün zənci tayfalarında mövcuddur. Bu sehrbazlara çox bənzər bir qrup isə monqol şamanlarıdır. Onlar da qəribə və fərqli geyimlər geyinir, üzərlərinə metal və taxta fiqurlar asırlar, özlərini sərxoş edəcək içkilərlə məst edirlər. Bu vəziyyətdə gələcəkdə baş verəcək hadisələri açıqlayır və gələcəyi qabaqcadan xəbər verirlər. Bu sehr dünyasının əsas xüsusiyyəti ondan ibarətdir ki, insan iradəsi vasitəsilə təbiət üzərində birbaşa hakimiyyət qurmağa çalışır. Burada insan ruhunun təbiətdən daha yüksək bir şey olduğunu dərk etməsi var. Belə təsvirlər bir tərəfdən bəlkə də pis və mənfi görünə bilər. Amma nə olursa olsun, biz burada elə bir haldan danışırıq ki, bu, insanın təbiətdən asılı olduğu və ondan qorxduğu vəziyyətdən bir mənada daha yüksəkdə dayanır. Burada qeyd etmək lazımdır ki, bəzi zənci tayfaları — (bura XVI əsrin sonlarından bəri ən vəhşi və mədəniyyətsiz kimi

tanınanlar da daxildir) — belə bir inanca sahibdirlər: heç kim təbii yolla ölmür. Onlar öz şüurlarında o qədər güclü inama malikdirlər ki, düşünürlər: insan təbiət kimi bilinməyən və idarəolunmaz bir güc tərəfindən öldürülə bilməyəcək qədər yüksək səviyyədə bir varlıqdır. Bu inanc nəticəsində, bəzən xəstə olan və sehlə sağaldıla bilməyən insanlar öz yaxın dostları tərəfindən öldürülür.

Şimali Amerikanın yabanı tayfalarında da buna bənzər bir adət olub: yaşlanıb gücdən düşən valideynləri öldürürdülər. Bu da açıq şəkildə göstərir ki, insan təbiətin əli ilə yox olmamalıdır, əksinə, onun ölümünü öz tayfasından birisi həyata keçirməlidir. Başqa bir xalqda belə bir inanc mövcuddur: əgər ali kahin təbii yolla ölsə, bu, ümumi bir fəlakətə gətirib çıxarar. Bu səbəbdən, kahin xəstələnib zəifləyən kimi dərhal öldürülür. Yenə də əgər kimsə xəstəlikdən ölsə, onlar düşünürlər ki, bu, bir başqasının sehr vasitəsilə törətdiyi qətdir. Sehrbaz çağırılır və cinayəti törədən şəxsi müəyyən etməlidir. Sehrbaz birini günahkar elan edir, və həmin şəxs öldürülür. Xüsusilə də bir kral öləndə, çoxlu insan öldürülür. Qədim bir missionerin verdiyi məlumata görə, belə hallarda “kralın şeytani” öldürülməlidir. Bununla böyük ehtimalla nəzərdə tutulur: kralın ölümündə günahkar sayılan şəxs cəzalandırılmalıdır. Deməli, bu ilk formadır və hələ ki onu tam şəkildə din adlandırmaq olmaz. Çünki dinin əsas şərtlərindən biri obyektivlik anıdır - yəni mənəvi güc fərdi insana, yəni təcrübə ilə dərk olunan şüura qarşı ümumi və universal bir şey kimi görünməlidir; bu güc, həmin fərdi şüurdan kənar və ondan asılı olmayan bir “başqa” olaraq təqdim edilməlidir. Bu obyektivləşmə, dinin əsas ilkin şərtlərindən biridir. Tanrı haqqında təsəvvür nə qədər qüsurlu və natamam olsa da, bu o deməkdir ki, başlanğıc nöqtəsi olaraq insan öz təcrübə şüuruna qarşı bir "başqa varlıq" düşünür - ümumiyyətlə, özündən ayrı və xarici bir varlıq. Bu obyektivləşməyə gəldikdə isə, onun sadəcə formal xarakter daşıyan forması ilə mütləq obyektivlik bir-birindən fərqləndirilməlidir. Formal obyektivləşmə o zaman baş verir ki, məhdudiyyətsiz mənəvi güc - Tanrı - müstəqil və fəal bir varlıq kimi təqdim olunur. Mütləq obyektivlik isə o haldır ki, Tanrı özü üçün və öz içində mövcud olan ruh anlayışına uyğun kateqoriyalar əsasında dərk edilir və elə bu şəkildə də tanınır. Bizim burada nəzərdən keçirməli olduğumuz məqam isə yalnız bu obyektivləşmənin formal formasıdır. Məhz bu forma ilə, yəni subyektiv özşüurun mövcudluğu ilə, yəni fərdi və ümumi olanın fərqləndirilməsi ilə, Tanrı ilə insan şüuru arasında bir münasibət yaranır. Bu münasibət üç növdən ibarətdir:

Birinci mərhələ ondadır ki, subyektiv özşüür - yəni subyektiv ruhaniyyət - hələ də hakim və idarəedici mövqedə qalır. Bu canlı güc, bu özünü dərk edən qüdrət hələ də tam nəzarətə malikdir. Özşüünün bu ideal xarakteri hələ də hökmranlıq edir, çünki qarşısındakı obyekt yalnız formal xarakter daşıyır və zəifdir.

İkinci mərhələ və ya əks münasibət isə o vaxt baş verir ki, insanın subyektiv özşüuru bu obyektə tabe və asılı vəziyyətdə təqdim olunur. Bu nöqtədə qeyd edilməlidir ki, əgər insan sadəcə birbaşa və təbii şüur səviyyəsində nəzərdə tutulursa, o zaman özünü yalnız təsadüfi bir şəkildə asılı hiss edə bilər; yalnız gündəlik, adi halından müəyyən bir kənarlaşma nəticəsində bu asılılıq meydana çıxar. Bu, xüsusilə sadə, ibtidai tayfalar və ya vəhşi xalqlar üçün keçərlidir. Onlar üçün bu asılılıq o qədər də əhəmiyyət daşımır, çünki ehtiyac duyduqları şeyləri təbiətdə asanlıqla tapırlar. Lazım olan hər şey təbiətdə onsuz da mövcuddur və özü-özünə yetişir. Buna görə də, özlərini asılı münasibətdə görmürlər; onların üçün zərurət sadəcə təsadüfi xarakter daşıyır. Yalnız insan "məhiyyət" kimi təqdim olunanda, yəni təbiətdən fərqli və daha yüksək bir varlıq kimi göstəriləndə bu asılılıq anlayışı ön plana çıxır. Bu halda insan təbiətə qarşı mənfi bir varlığa çevrilir və sadəcə bir yoxluqla təmsil olunur. (3) Növbəti mərhələ isə budur ki, ruhaniyyət - yəni təcrübəvi, sadəcə təbii iradə kimi olan insan - öz məhiyyətini dində tanımalıdır. Bu tanıma elə şəkildə olmalıdır ki, insanın əsas xüsusiyyəti artıq təbiətə asılı olmaq deyil, əksinə, din vasitəsilə ruhun özünü azad olaraq dərk etməsidir. Ən aşağı səviyyədə belə, bu azadlıq sadəcə formal xarakter daşısa da (yəni təbiət ruhdan asılı olan bir şey kimi təqdim olunsa da), insan bu asılılığı kiçik görə və özü ilə razı qala bilər. Bu, başqa bir mərhələdir - burada artıq Tanrı haqqında belə deyilir: "O, ildırım səsləri ilə guruldar, amma biz onu tanımırıq" (bax: Əyyub 37:5). Amma Tanrı yalnız guruldamaqla kifayətlənə bilməz; O, özünü açar bilər, özünü göstərə bilər. Və ruh anlayışı sadəcə təbiət hadisələri ilə izah olunmalı deyil. Bu obyektlə şüur arasındakı üçüncü müəyyənləşmə - azad ehtiramdır. Bu münasibətdə insan, ehtiram göstərdiyi gücü azad bir varlıq kimi qəbul edir və onu öz məhiyyəti kimi tanıyır, amma yad və uzaq bir varlıq kimi yox. Əgər obyektivləşməyə bir qədər daha yaxından baxsaq, iki əsas münasibət diqqət çəkir. Bir tərəfdən, özşüür hələ də təbii aləm üzərində gücünü saxlayır. Digər tərəfdən isə, bu obyekt qarşısında insan yalnız təbiət hadisələri ilə üz-üzə deyil, həm də artıq öz məhiyyəti olan və müstəqil varlıq kimi başlanğıcı olan bir nəsə ilə qarşılaşır. Belə bir obyektə qarşı özşüür artıq sərbəst, məcburiyyətsiz və könüllü ehtiram münasibəti göstərir. Birinci obyektivləşmə növü formal

obyektivləşmədir. Bu hələ də sehr sahəsinə daxildir. Burada müstəqil və həqiqi mahiyyət daşıyan obyektivliyin dərk olunmasının yalnız başlanğıcı var - amma bu dərk hələ də öz içinə qapanmış vəziyyətdədir. Bununla yanaşı, ümumi və mahiyyətli bir gücün dərk olunması da başlayır. Sehrlə din bu mərhələdə qismən bir-birinə qarışmış vəziyyətdədir. Ancaq yalnız azad və məcbursuz ehtiram - yəni azad bir gücün şüurlu şəkildə qəbul edilməsi - meydana çıxanda biz artıq sehr sahəsindən uzaqlaşırıq, baxmayaraq ki, hələ də təbiət dinləri çərçivəsində qalırıq. Çünki sehr bütün xalqlarda və bütün dövrlərdə mövcud olmuşdur. Din də hər xalqın təmsilində, xalq dünyagörüşündə, eyni vaxtda bir-birinə zidd düşüncələrin yanaşı yaşadığı bir təsəvvür sistemində kök salmışdır. Belə qarışıq anlayışlara dində də rast gəlinir, lakin burada onları daha yüksək bir ruhaniyyət bürüyür. Amma obyektivləşmə artıq meydana çıxan andan etibarən, yuxarı dinlərdə bununla yanaşı müəyyən bir vasitələşmənin də baş verdiyi qeyd olunmalıdır. Bu vasitələşmə elə şəkildə baş verir ki, ruh - yəni daha yüksək anlayış olaraq - sehir üzərində gücə çevrilir və onunla olan əlaqəyə nəzarət edir. Özşüur artıq özü üçün birbaşa, vasitəsiz olan, öz daxilində özündən razı qalan bir varlıq deyil; o, mahiyyət etibarilə öz razılığını başqa bir şeydə axtaran və onu başqa bir şey vasitəsilə, o başqa şeydən keçərək əldə edən bir varlıqdır. Azad ehtiramda da insan şüuru yenidən özü ilə qapanır, yəni öz mahiyyəti ilə birləşir, lakin burada bir vasitəlik mövcuddur: obyektlər onun üçün var olur, yəni insanın özü olan mahiyyət, ümumi güc, onun üçün bir gerçəklik qazanır (və insan bu gücdən fərqli olduğunu da dərk edir). İnsan yalnız öz fərdiliyini aradan qaldıraraq, öz mahiyyətində olan razılığı əldə edir, mahiyyət olaraq özü ilə birləşir və bu mahiyyətdə özünə çatır - yalnız o zaman ki, öz fərdiliyindən imtina edir. Bu şəkildə həqiqətən özünə çatmaq üçün, insan mütləq şəkildə özünü inkar etməklə bu vasitələşməni həyata keçirməlidir. Lakin ilkin görünüşə görə, vasitəçilik sanki başqa bir, daim xarici olan qüvvə vasitəsilə baş verir. Sehr sahəsində baş verən bu obyektivləşmə tərzində “insanlığın təbiət üzərindəki qüdrəti qalır və bu, aralıq bir qüvvənin - tertium quid-in gücüdür.” İnsanlıq gücünü birbaşa deyil, dolayısı yolla, sehrli bir aralıq vasitə ilə göstərir. İndi bu vasitəçilikdə olan müxtəlif elementləri nəzərdən keçirməliyik. Bu baxımdan ilk və birbaşa münasibət budur ki, özşüur, yəni ruhani element, özünü təbiət üzərindəki güc kimi dərk etsin. Bu təbiət şeyləri isə yenə öz aralarında güc sahibidirlər. Amma bu artıq daha yüksək bir təfəkkürdür və “biz ilk, birbaşa münasibətdən artıq getməyə ehtiyac yoxdur.” Refleksiyanın ortaya çıxardığı ilk ümumi qanun budur ki, “təbiət şeyləri bir-biri ilə bağlıdır, biri digərinin köməyi ilə başa düşülə bilər, biri digərinin

nəticəsidir və onlar mahiyyətə bir-biri ilə əlaqəlidir.” Bu şeylərin bir-biri ilə bağlılığı artıq obyektivliyin və ya ümumiliyin bir formasıdır. Çünki belə götürüldükdə, bir şey artıq tək deyil, özünü aşır, başqa birində təsirini göstərir, ya da əksinə; bu şəkildə şey öz digərinə münasibəti vasitəsilə genişlənir. Birinci münasibətdə mən şeyin ideallığıyam, ona güc sahibiyəm. Amma indi, şeylər obyektiv olaraq mövcud olduqda, onlar bir-birinə qarşı güc kimi dururlar; biri digərini ideallaşdırır, yəni digərini öz ideyası kimi qəbul edir. Əgər bu münasibət sehrə daxil edilirsə, o zaman bu sehrin ikinci sahəsidir - dolayı sehr, yəni vasitələrdən və ya aralıq elementlərdən istifadə edən sehr. Birinci sahə isə birbaşa sehr olmuşdur. "Bu, obyektivləşmənin elə bir formasıdır ki, burada xarici şeylər arasında sadəcə bir əlaqə mövcuddur. Bu halda subyekt təbiət üzərində birbaşa güc əldə etmir, yalnız vasitələr üzərində nəzarət edir."

Bu dolayı yolla baş verən sehr və ya cadu növü sonsuz müxtəliflikdə, hər dövrdə və bütün xalqlar arasında mövcuddur. Buna biz "simpatik sehr" deyirik. Yəni, bir şeyi edərək ondan tamamilə fərqli bir şeyə təsir göstərmək məqsədi güdülür. Burada subyektin əlində bir vasitə olur. O bu vasitəni müəyyən bir nəticə əldə etmək məqsədilə istifadə edir. Bu nəticə çox zaman həmin vasitənin və ya mühitin təbiətində gizli ola bilər. Amma əsas məsələ subyektin iradəsidir. Bu münasibət – yəni dolayı yolla həyata keçirilən sehr – çox geniş yayılmışdır. Onun sərhədlərini müəyyənləşdirmək və bu sərhədlərdən kənarda nə olduğunu tam şəkildə izah etmək çətinidir. Sehrin prinsipi ondan ibarətdir ki, vasitə ilə nəticə arasındakı əlaqə məlum olmamalıdır. "Məsələn, tibbi fəaliyyət sehr sayılmır və əslində sehr deyil; lakin tibbdə tez-tez belə hallar baş verir ki, istifadə olunan vasitə ilə əldə olunan nəticə arasındakı əlaqə bizə məlum deyil." Belə vəziyyətdə insan sadəcə təcrübəyə güvənməli olur. Yəni, müəyyən bir vasitənin istifadəsi müəyyən bir hal dəyişikliyini ilə əlaqələndirilir. Rasional vəziyyət isə əksinədir – burada insan istifadə etdiyi vasitənin təbiətini bilir və bu vasitənin gətirəcəyi dəyişikliyi həmin bilikdən çıxarır. Lakin belə tam rasional bir vəziyyətə gəldikdə, biz bilirik ki, həkimlər özləri belə iddia etmirlər ki, istifadə etdikləri vasitənin təbiətindən nəticəni çıxara bilirlər. Onlar deyirlər ki, bu vasitə ilə nəticə arasında bir əlaqə var, lakin bu əlaqənin nə olduğunu bilmirik; bu sadəcə təcrübə məsələsidir. Ancaq təcrübənin özü sonsuz dərəcədə ziddiyyətlidir. Məsələn, Braun opium, nafta, spirt və digər bu kimi vasitələrdən istifadə edərək elə xəstəlikləri müalicə etmişdir ki, əvvəllər bu xəstəliklərə tam əks təbiətli vasitələrlə çarə tapılmışdı. Harada məhz məlum

olanla məlum olmayan əlaqə arasında sərhədin yerləşdiyini dəqiq demək olmaz. Hər bir halda, orqanizmin iştirakı olan proseslərdə və canlı maddənin başqa canlı maddəyə təsiri halında (və daha artıq dərəcədə mənəvinin maddiyə təsiri zamanı) burada müəyyən əlaqələrin mövcudluğu danılmazdır. Ancaq bu əlaqələr, həmin münasibətin arxasında duran dərin anlayış məlum olmayana qədər, izah olunmaz sayılmalıdır. Artıq maqnetizmdə (hipnotizmdə) isə, adətən rəşional adlandırılan əlaqə anlayışı mövcudluğunu itirir; digər sahələrdə məsələlərə necə yanaşılırsa-yanaşılısın, burada bu cür bir əlaqə anlaşılan deyil. Sehr bu şəkildə vasitəçiliyə açıldıqda, bizim "xurafat" adlandırdığımız bütün o dəhşətli vəhşi axın içəri dolub gələ bilər. Həyatın hər bir ehtimalı, hər bir detallı əhəmiyyət qazanır; çünki hər bir hal, hər bir nəticə və məqsəd - hamısı həm vasitə kimi çıxış edir, həm də vasitə ilə qurulur. Hər şey başqa hər şeyi idarə edir və eyni zamanda özü də idarə olunur; insanların etdikləri şeylər nəticə etibarilə şəraitdən asılı olur; onların kim olduqları və nəyi məqsəd seçdikləri isə saysız-hesabsız şəraitlərdən təsirlənir. İnsan sadəcə mövcud olmaqla, artıq xarici dünyada bir varlıq kimi iştirak edir və bu xarici dünya təsadüfi görünən sonsuz sayda hadisə və şəraiti bir-birinə bağlayan şeydir. Fərdlər bu bütöv şəbəkəyə yalnız oradakı tək-tək güclər üzərində nə qədər hakimdirlərsə, o qədər təsir göstərə bilirlər. Əgər bu əlaqələrin mövcudluğu haqda ümumi bir anlayış varsa, amma hələ bu əlaqələrin konkret forması və müəyyən təbiəti bilinmirsə, insan özünü yalnız təsadüflərin içində tapır. Beləliklə, düşüncə bu əlaqələr sahəsinə daxil olduqda, o, əşyaların bir-birinə qarşılıqlı təsir göstərdiyinə inanaraq hərəkət edir. Bu yanaşma müəyyən mənada doğrudur, lakin zəif tərəfi ondadır ki, bu təsvir hələ də abstraktdır. Buna görə də, burada iştirak edən şeylərin özünəməxsus xüsusiyyətləri, onların konkret təsir üsulu, hər bir fərdi şeyin digərləri ilə necə uyğunlaşdığı hələ əhatə olunmur. Bu uyğunluğun və ya xüsusiyyətlərin fəvqündə dayanan gücün nə olduğu isə hələlik bilinmir. Hərçənd ki, müəyyən bir əlaqələr sistemi mövcuddur, lakin onun dəqiq təbiəti məlum olmadığı üçün, istifadə olunan vasitələrlə bağlı təsadüfilik və özbaşınalıq hökm sürür. "Bu münasibətdə, əslində, insanların əksəriyyəti belə bir vəziyyətdədir; bütöv xalqların yanaşması elədir ki, bu cür baxış tərzini onların əsas dünyagörüşünü təşkil edir, onların arzularına, həyat tərzinə və bütün mövcudluqlarına yön verir."

Beləliklə, bu vasitəli sehrin əsas fərziyyəsi doğrudur; "lakin [dünya əlaqəsinin] müəyyən tərəfi bilinmir." İnsan öz fəaliyyətini bu abstrakt fərziyyəyə əsaslandırıb, müəyyən tərəf sərbəst qalır. Bu da sehrli vasitələrin sonsuz

sayda olmasını izah edir. Sırsız-hesabsız xalqlar nə işə başlayırlarsa, sehrə əl atırlar. Bəziləri evin bünövrəsini qoyarkən ovsun oxuyurlar ki, ev hər cür təhlükədən qorunsun; bu zaman evin istiqaməti və göyün bürclərə görə yerləşməsi də əhəmiyyətli sayılır. Yaxud da əkin zamanı bolluq üçün ovsun edilir. Eyni qaydada, digər insanlarla münasibətlər, sevgi, nifrət, sülh, müharibə, döyüşlər, səfərlər - nə əldə olunmaq istəyirsə, müəyyən bir vasitə ilə əldə olunmağa çalışılır. Və çünki vasitə ilə nəticə arasındakı əlaqə bilinmir, hər hansı bir vasitə digəri qədər uyğun və keçərli sayılır. Bu sahədə çox böyük anlayışa rast gəlinmir, buna görə də artıq bir şey deməyə dəymir. Qədim xalqların otlar, bitkilər və bu kimi vasitələrlə xəstəlikləri müalicə etmək sahəsində böyük biliklərə sahib olduqları tez-tez deyilir. Burada gerçək bir əlaqə ola bilər, amma bu həm də tamamilə təsadüf və könül istəyinin məhsulu da ola bilər. İdrak burada bir əlaqənin olduğunu hiss edir, lakin bu əlaqənin dəqiq təyinatı onun üçün gizli qalır; insan vasitəyə aludə olur və fantaziya isə həmin abstrakt fərziyyədə çatışmayan şeyi əvəz edir - yəni şeylərin özündə hələ gerçəkdə mövcud olmayan müəyyənliyi uydurur və əlavə edir. Birinci, vasitəsiz sehr növünün məzmunu elə obyektlərlə bağlı idi ki, onlar tək-tək şeylər üzərində gücə malik idilər və insan bu şeylərə birbaşa təsir göstərə bilirdi. Sonrakı mərhələdə isə insanla obyektlər arasında elə bir münasibət yaranır ki, bu obyektlər sanki müstəqil bir varlıq kimi görünürlər. Belə ki, burada güc artıq insandan kənar bir şey kimi görünür - yəni insanın nəzarətindən çıxmış, azad olmayan bir güc kimi. Bu, artıq təcrübəyə əsaslanan bir özşüur deyil. Belə müstəqil və təbiətən güclü varlıqlara günəş, ay, səma, dəniz kimi möhtəşəm təbiət ünsürləri nümunə ola bilər. Bunlar insan qarşısında tamamilə müstəqil və avtonom güclər kimi meydana çıxırlar. Təbii şüur hələ ki, bu sahə ilə məhdudlaşdığı müddətcə, yəni yalnız fərdi istəklərin baxış bucağında olduğu müddətdə, bu obyektlərlə ümumi təbiət arasında əsl bir əlaqə qura bilmir. O, hələ bu obyektlərin ümumiliyi ilə bağlı hər hansı bir intuisiya da formalaşdırma bilməyib. Məsələn, günəş və ay kimi şeylərin hərəkətləri və təsirləri daimidir, dəyişməzdir; onların fəaliyyət tərzisi sabit və dəyişməzdir. Amma hələ də təbii birlik baxış bucağında qalan şüurun bu kimi təbiət obyektlərinə münasibəti yalnız təsadüfi istəklər, ehtiyaclar və maraqlarla müəyyən olunur. Yəni insan bu obyektlərə yalnız onların fəaliyyəti təsadüfi və qeyri-daimi göründüyü qədər maraq göstərir. Bu səviyyədə olan insanlar üçün günəş və ay ancaq tutulanda maraqlı olur. Yer kürəsi isə ancaq zəlzələ baş verəndə diqqət çəkir. Onlar üçün ümumi olan bir şey yoxdur, ümumilik onlarda heç bir arzu oyatmır, maraq doğurmur. Çay onlara yalnız onu keçmək lazım

gələndə maraqlı olur. Bu mərhələdə nəzəri bir maraq yoxdur. Sadəcə təsadüfi ehtiyaclara bağlı olan praktik davranış mövcuddur. İnsanlar bu obyektlərə düşünən varlığa çevrildikdə də sitayiş etmirlər. Çünki onlar artıq daha yüksək, mənəvi bir ümumiliyi nəzərdə tuturlar və yalnız bu ümumilik onlar üçün əsas və vacib olan şeydir. Halbuki hələ ilkin mərhələdə olan insanlar bu obyektlərdə mövcud olan ümumiliyin şüuruna çatmadıqları üçün onlara sitayiş etmirlər. Zəlzələ, günəş tutulması və ya çayın daşması kimi qeyri-adi hadisələr baş verdikdə isə insanlar onlardan qorxa bilirlər və onlara dua edirlər. Yalnız belə hallarda bu obyektlər onlara bir güc kimi görünür. Əgər hər şey normal gedirsə, məsələn, günəş adi qaydada parlayırsa, onlara dua etməyə ehtiyac duyulmur. Amma bu duaların içində sehr və ya tilsim mənası da var. Biz birindən bir şeyi etməsini "yalvarmaq", "sehrlə çağırmaq" anlamında da istifadə edirik. Dua, insanın qarşısındakının gücünü qəbul etməsi deməkdir. Məhz bu səbəbdən, dua etmək çox zaman insana xoş gəlir. Çünki bu, başqa bir şəxsin mənimlə bağlı istənilən qərarı öz istəyi ilə verə biləcəyini qəbul etmək anlamına gəlir. Bu şəkildə yalvarmaq da əslində bir növ sehr etmə formasıdır. Burada dua edərkən onun təsirli olacağına inanılır; yəni dua vasitəsilə qarşı tərəf üzərində bir güc tətbiq olunması nəzərdə tutulur. Beləliklə, iki məqam bir-birinə qarışır - bir tərəfdən, obyektin üstünlüyünü qəbul etmək, digər tərəfdən isə, həmin obyekt üzərində hökmranlıq qurmağa çalışdığım gücümün şüuru. Bu səviyyədə olan xalqlar arasında belə hallara tez-tez rast gəlmək olur. Məsələn, əgər bir çayı keçmək istəyirlərsə və bu zaman təhlükə hiss edirlərsə, ona qurban verirlər. Eyni şəkildə, günəş tutulanda da ona qurban təqdim edirlər. Bu insanlar bu gücü razı salmaq üçün çoxlu vasitələrlə məşğul olurlar. Amma digər tərəfdən, təqdim etdikləri bu qurbanlar da bir növ sehrli vasitələr kimi qəbul olunur. Bu vasitələr təbiət güclərinin digər təzahürlərindən üstün güclər kimi görülür və həmin sehrli vasitələrin təbiət güclərini məcbur edə biləcəyinə, insanın arzusunu həyata keçirəcəyinə inanılır. Bu mərhələdə təbiət obyektlərinə edilən sitayiş olduqca qeyri-müəyyəndir. Bu, saf bir sitayiş deyil; burada sehr ilə qarışmış və ona tabe edilmiş bir sitayışdan söhbət gedir. Bu münasibət bəzən daha ümumi və daha əsaslı bir yanaşma ilə birləşdirilə də bilər. Bu zaman, məsələn, günəşin ruhu - yəni günəşin bir cin kimi təsəvvür olunmuş forması - çayın, dağın və ya başqa bir təbiət obyektinin ruhu şəklində qəbul edilir və sitayiş onlara yönəldilir. Bu artıq obyektin tək-tək və konkret xüsusiyyətlərindən uzaqlaşan bir sitayiş növüdür. İnsan bu obyekti ümumi şəkildə dərk edir, onu ümumiləşdirilmiş şəkildə təsəvvür edir və bu şəkildə ona sitayiş edir. Lakin bu cinlər və ya ruhlar ümumi şəkildə, xüsusilə bir növ güc

kimi təsəvvür olunsa da, insan hələ də onlara qarşı öz gücünə sahib olduğunu düşünə bilər. Çünki onların daşdığı məzmun yenə də təbii mahiyyətli bir məzmundur - çay, dağ, günəş və s. Yəni bu, hələ də təbii bir məzmundur və insanın öz şüuru bu təbiət təsəvvürü üzərində öz gücünü dərk edə bilər. Növbəti obyektivləşmə forması odur ki, insanlar özlərindən kənarda müstəqil bir varlıq, müstəqil bir güc kimi canlı varlığı tanıyırlar və ya onda belə bir gücü tapırlar. Həyat, orqanizmə məxsus həyat və ya ümumilikdə canlılıq - istər bir ağacda olsun, istərsə də daha aydın şəkildə bir heyvanda - sadəcə günəş, çay və bu kimi təbiət hadisələrindən daha yüksək bir prinsipi ifadə edir. Buna görə də saysız-hesabsız xalqlar arasında heyvanlara ibadət edilməsi halları baş vermişdir. Bizim üçün heyvanlara tanrı kimi ibadət etməkdən daha alçaldıcı bir şey ola bilməz, və əslində bu, müəyyən mənada doğrudur. Amma heyvanın canlı bir varlıq olması onu günəşdən daha yüksək bir prinsip səviyyəsinə qaldırır. Heyvan, təbiət hadisəsi olan günəşdən daha üstün və daha gerçək bir mövcudluq formasıdır. Bu mənada, heyvanlara tanrı kimi ibadət etmək, günəşə, çaylara, ulduzlara və bu kimi təbiət varlıqlarına ibadət etməkdən daha az alçaldıcıdır. Heyvanların canlı orqanizmlər olması, bizim burada diqqət yetirdiyimiz məsələyə - yəni subyektivliyin fəal müstəqilliyinə - işarə edir. Orqanik həyat, hər bir halda, ruhani olanla ən yaxın əlaqəsi olan mövcudluq formasıdır. Heyvanlara bu gün də bir çox xalqlar, xüsusilə Hindistanda və Afrikada ibadət edirlər. Əslində, heyvanlara bütün ölkələrdə ibadət olunmuşdur. Heyvanda bir canlılıq, sakit və müstəqil bir həyat var. Bu həyat, sanki öz yolunu tutur, özü qərar verir; istədiyi kimi hərəkət edir, davranışı əvvəlcədən bilinmir və onu anlamaq mümkün deyil. Onun davranışında və vərdişlərində gizli bir şey var; o, canlıdır, amma bir insanın başqa bir insan üçün başa düşülən olduğu kimi başa düşülən deyil. Bu gizlilik insanda asanlıqla heyranət doğurur və insanlar bu canlı gücü, bu həyat enerjisini özlərindən daha üstün hesab etməyə meyilli olurlar. Hətta yunanlar da ilanlara hörmət etmişlər. İlanlarla bağlı qədim zamanlardan bəri mövcud olan belə bir düşüncə var. Afrikanın qərb sahillərində isə demək olar ki, hər evdə bir ilan olur. Ona toxunulmur, və onu öldürmək ən böyük cinayət kimi qəbul edilir. Beləliklə, bir tərəfdən heyvanlara hörmət edilir. Amma eyni zamanda, bu hörmət çox dəyişkən və təsadüfi qərarlarla müşayiət oluna bilər. Məsələn, zəncilər bəyəndikləri ilk heyvanı özlərinə talisman seçirlər. Əgər işləri istədikləri kimi getməzsə, onu tərk edirlər və başqa bir heyvan seçirlər - sanki əvvəlkini cəzalandırırlarmış kimi. Beləliklə, burada maraq doğuran əsas məsələ müəyyən bir obyektivliyin təmin olunmasıdır. Və ümumilikdə canlı

varlıqlar insana qarşısında müəyyən bir müstəqilliyi olan obyekt təqdim edirlər. Bu da heyvanlara ibadətini mahiyyətini təşkil edir. Orqanik həyatın içində azad və müstəqil bir mövcudluq, heç olmasa, ortaya çıxır. Heyvanlara ibadət, insanlıq - yəni ruhani mənə və dəyər - hələ öz mahiyyətini tam mənada dərk etmədiyi yerlərdə müşahidə olunur. Belə cəmiyyətlərdə insanın canlılığı, sadəcə azad müstəqillikdən ibarət olur. Lakin qeyd etmək lazımdır ki, bu istək və arzu sahəsində - yəni fərdi özünüdərkini özünü ən yüksək varlıq kimi qəbul etdiyi yerdə, hələ nə daxilində, nə də xaricində azad və ümumbəşəri “müstəqillik” tanınmadığı mərhələdə - canlı varlıq (əgər tanınırsa belə), hələ sonralar “ruhların köçməsi” adlanan təsəvvürdə qazandığı mənanı daşımır.

Ruhların köçməsi ideyası bu anlayışa əsaslanır: insan ruhu davam edən, ölməz, mahiyyətcə daim var olan bir şeydir. Lakin zaman içində mövcud olmaq üçün ona bədən lazımdır. Bu bədən artıq insan bədənini deyilsə, o zaman ruh başqa bir forma tələb edir; ruh üçün ən yaxın forma isə canlı bir forma - heyvan formasıdır. Heyvanlara ibadətini ruhların köçməsi ilə bağlı olan növündə əsas və vacib məqam odur ki, ibadət yalnız heyvanın orqanik həyatına deyil, eyni zamanda həmin orqanik həyatla birləşmiş daxili ruhani mənə ideyasına yönəlir. Yəni, artıq ibadət olunan şey, sadəcə canlı varlıq deyil, həmin canlı varlığın içində yerləşən ruhani subyektdir. Amma burada - yəni birbaşa özünüdərkini əsas rol oynadığı mərhələdə - ibadət sadəcə orqanik həyata yönəlir. Buna görə də bu ibadət forması təsadüfi xarakter daşıyır. Bu gün bir heyvana ibadət olunur, sabah başqa bir heyvana - çünki yerinə yetməyən hər bir arzu, insanların ibadət obyektini dəyişdirməsinə səbəb olur. Bu, zəncilər və çinlilər arasında belə baş verir: onlar ibadət etdikləri şeylə özlərini kifayət qədər rahat hiss edirlər, ta ki, bu varlıq onları narazı salan bir hadisəyə səbəb olana qədər. O zaman, ibadət etdikləri şeyi tərk etmək onlar üçün bir o qədər də çətin olmur. Həmin andan etibarən, məqsəd üçün hər hansı bir şey eyni dərəcədə münasib ola bilər - insanın özü düzəltdiyi bir büt, bir dağ, bir ağac və s. Burada əsas ehtiyac, insanın qarşısında obyektiv şəkildə dayanan müstəqil bir gücün olmasıdır. Necə ki, uşaqların oynamaq, böyüklərin isə özlərini bəzəmək ehtiyacı vardır, eyni şəkildə burada da insanın qarşısında bir obyektiv varlığın olmasına ehtiyac hiss edilir. Bu vəziyyətdə həmçinin insan bu əlaqənin təsadüfi və şərti olduğunu da dərk edir - və bu əlaqə istənilən vaxt ləğv oluna bilər. Məhz bu hal daha çox fetişizm adlanır. Fetiş istənilən şey ola bilər - bir oyma fiqur, bir taxta parçası, bir “heyvan”, bir çay, bir ağac və s., hətta bir qutuya salınıb saxlanılan bir çəyirtkə belə. Bəzi hallarda bütöv qəbilələr üçün

nəzərdə tutulan fətişlər olur - yəni etnik fətişlər. Bəzən isə hər bir fərdin öz şəxsi fətişi olur. ("Fətiş" və "büt" əslində eyni mənanı verir; "fətiş" sözü portuqal dilində büt mənasını verən bir sözün pozulmuş formasıdır.)

Fətişizm odur ki, insan tamamilə təsadüfi şəkildə bir şeyi büt kimi seçir və eyni dərəcədə təsadüfi şəkildə onu başqa bir şeylə əvəz edə bilər. Zəncilər istədikləri zaman bir fətişdən digərinə keçirlər. Amma bəzi xalqlarda fətişlər sabit olur. Məsələn, misirlilər üçün Nil çayı bir dəfə ilahi və ümumbəşəri bir güc kimi qəbul edildikdə, artıq onların bütün varlığı bu çayın içində ifadə olunur və onunla birləşir. Lakin bu hal, sadəcə sehr və ya ibadət ehtiyacından doğan fətişlərdən bir qədər fərqlidir. Çünki burada fətiş eyni zamanda həm ibadət obyektidir, həm də vasitədir. Ondan müəyyən şeylər gözlənilir. Əgər bu gözlənilənlər yerinə yetməzsə, həmin fətiş atılır. Yəni hörmət və ibadət, insanın şəxsi halına və nəticəyə görə müəyyən edilir. Dördüncü mərhələ, yəni müstəqil ruhaniyyətin qavranıldığı mərhələ, mahiyyətə insanlığın özüdür. İnsanlıqda müstəqil, eyni zamanda ruhani olan bir şey qavranılır. Buna görə də ibadətin daha əsaslı bir obyektı olur. Obyektivliyin tərifində isə yeni bir xüsusiyyət ortaya çıxır: təbiət üzərində gücə malik olan hər təsadüfi şey deyil, yalnız bir neçə nəfər (və ya bəzən yalnız bir tək şəxs) seçilir və ruhani müstəqillik kimi qəbul edilərək ibadət olunur - digərləri isə kənarda qalır. Bu mövcud alt-şüurda digərlərindən daha çox xarakter, daha çox nüfuz var; onlarda əsas iradə və əsas bilik mövcuddur - onlar başqalarına nisbətən zəruri və əsas sayılan hakim gücdür. Digərlərinin iradəsi və biliyi isə təsadüfi və təbə olduğu üçün onlarla müqayisədə əhəmiyyətsiz görünür. Bu, çoxluğun içində bir mərkəz nöqtəsi kimidir. Bu alt-şüur, ruhani güc obyektiv olaraq qavranılmalı olduğu üçün, onun yalnız bir və ya bir neçə şəxsə aid olduğu qərarı ortaya çıxır, digərləri isə kənarda qalır. Buna görə də mütləq olaraq bu gücü təşkil edən sehrbazlar - yəni bir və ya bir neçə fərd olur; yalnız bir neçə nəfər ən yüksək güc kimi ibadət olunur. Adətən onlar hökmdarlar olur, məsələn Çin imperatoru. Bu şəxslər insanlara, eləcə də təbiətə, təbii varlıqlara hakimdirlər. Burada ibadət edilən özünü şüurlu bir varlıq olduğundan, dərhal fərq qoyulur: bu fərd daxili ruhaniyyət olaraq kimdir və xarici mövcudluğu ilə kimdir. Xarici mövqedən baxanda, belə bir fərd digərləri kimi insan sayılır. Amma əsas məqam onun ruhani olması, yəni özündən asılı olan ruhaniyyətidir. Bu, onun xarici, təsadüfi mövcudluq formasından fərqlənir. Bu nöqtədə fərqlilik ortaya çıxmağa başlayır; daha yüksək səviyyədə bu fərq, ləqəbi ilə "lama" adlandırdığımız şəxslərdə olur. Əvvəlcə fərq sadəcə budur ki, bir

tərəfdən fərdlər sadəcə fərd olaraq, digər tərəfdən isə fərdlər ümumbəşəri güc kimi qəbul edilir. Bu universal, ruhani güc özünü ayrıca ifadə etdikdə, o, intuisiyaya hisslərlə qavranılan bir cin və ya ilah formasında təmsil olunur; real yaşayan fərd isə belə bir bütün keşişidir. Bu mərhələdə keşişin gücü çox vaxt bütün gücü ilə üst-üstə düşür. Onun daxili dünyası konkretləşdirilə bilər, amma ruhani gücün mövcudluq üzərindəki təsiri hələ tam ayrılmayıb. Ona görə ruhani güc sadəcə səthi bir təmsildən ibarətdir. Keşiş və ya sehrbaz əsas şəxsdir; belə ki, bir tərəfdən hər iki tərəf - keşiş və ilah - ayrı-ayrılıqda təmsil olunur, amma ilah danışanda, qüvvətli olanda, qərar verəndə yalnız həmin canlı insan kimi hərəkət edir; real insan özü bu qüvvəni reallaşdıran varlıqdır. Bəzən bu keşislərin üzərində dünyəvi hakimiyyət sahibi, yəni şahzadə və ya hökmdar olur – əgər keşişlə hökmdar eyni şəxs deyilsə. Belə hallarda insan fərdi bir tərəfdən Tanrı kimi ucaldılır, digər tərəfdən isə başqalarının əmrlərini yerinə yetirməyə məcbur edilir. Məsələn, sehrbazları olan zəncilərdə (afrikalı tayfalarda) əgər bu sehrbazlar eyni zamanda hakim deyillərsə, onlar sehr etmək istəmədikdə və ya buna könüllü olmadıqda, onları bağlayır və döyürlər ki, sözə baxsınlar. Beləliklə, burada ucaldılan şey, şüuraltı bir varlıqdır. Ruhun insanda mövcud olduğu, insanın özünü dərk etməsinin isə ruhun əsl varlığı olduğu fikri - bu birləşməni biz müxtəlif dinlərdə izləyəcəyik. Bu fikir ilk və ən qədim müəyyənləşdirilmiş dinlərə məxsusdur və biz görəcəyik ki, o, daha uca və dəyişmiş (ilahi şəkildə təcəssüm etmiş) formada xristian dinində də mövcuddur. İnsan şüurunun bu – yəni, insani – formasında obyektivliyə çatmağın iki yolu var. Birinci yolda insan başqa olanı – yəni, özündən fərqli olanı – kənarlaşdırır və ya xaric edir. İkinci, təbii yol isə onun müvəqqəti və təsadüfi olanlardan soyundurulmasıdır. Bu təbii yol ölümdür. Ölüm insandan müvəqqəti və ötəri olanı alır. Amma ölüm, özündə və öz-üçün olan – yəni, ruhun əsl mahiyyəti olan – şey üzərində heç bir gücə malik deyil. Lakin insanda bu cür “özündə və öz-üçün olan” bir sahənin mövcud olması, bu mərhələdə hələ insanın şüuruna daxil olmamışdır. Bu mərhələdə özünüdərk hələ də ruhun əsl, əbədi mənasını dərk etmir. Buradakı “soyundurulma prosesi” yalnız duyusal (hiss edilə bilən) varlığa aiddir. Bütün digər baxımdan isə, insan burada hələ də təsadüfi və konkret fərdiliyi ilə qalır. O, həqiqətən də təmsil sahəsinə – yəni, təxəyyül və təsəvvür sferasına – keçir. Lakin orada saxlandığı şey onun əsl mahiyyəti deyil. Əksinə, bu şəkildə qorunan şey onun tamamilə təsadüfi və duyusal mövcudluq formasıdır. Nəticə olaraq, ölümlərə edilən sitayiş hələ də çox zəifdir, məzmunca təsadüfidir. Ölümlər bir qüvvə kimi təsəvvür olunur, lakin bu, çox zəif bir qüvvədir. Ölən şəxsə qalıcı olan, duyulara hələ

də təsir edə bilən, eyni zamanda duyusal formada qalmış olan ölümsüz cəhət isə onların sümükləridir. Buna görə də müxtəlif xalqlar ölümlərin sümüklərinə hörmətlə yanaşır və onları sehr üçün istifadə edirlər. Bu, bizə müqəddəs qalıqları xatırlada bilər. Bu məsələdə Kapusin rahiblərinin bir qədər sadələşmə etdiklərini demək olar. Belə ki, bir tərəfdən onlar bu cür bütperəst sehləri kəskin şəkildə pisləyirlər, digər tərəfdən isə öz müqəddəs qalıqlarına böyük güc və təsir at edirlər. Məsələn, bir Kapusin rahibi danışdı ki, zəncilər arasında belə bir xurafat yayılıb: onlar özləri üçün müəyyən lentlər düzəldirlər və inanca görə, kim bu lentlərlə bağlansa, vəhşi heyvanlardan qorunmuş olur. Bu lentlərin hazırlanması çox mürəkkəb və sehrli bir prosesdir. Həmin rahib dəfələrlə bu lentlərə qarşı çıxmışdı, amma faydası olmamışdı. Kapusin rahibi deyir ki, bir dəfə o, bu lentləri taxmış yerli sakinlərin olduğu ərazidə idi. O, dəfələrlə şahid olmuşdu ki, bu insanları vəhşi heyvanlar parça-parça edir. Amma o insanlara ki, özü müqəddəs qalıqlar vermişdi - onlar həmişə sağlamat qalmışdılar. Deməli, ölümlər hörmət və ehtiram tələb edirlər və bu hörmət əsasən onlara qayğı göstərməkdən ibarətdir. Məsələn, onlara yemək və içmək təqdim etmək. Qədim xalqların əksəriyyəti ölümlərin məzarlarına yemək qoyurdular. Buna görə də ölümlərdə olan həqiqi, qalıcı və davamlı tərəf - yəni onların mənəvi mahiyyəti - ölüm təsəvvürlərində çox cüzi yer tutur. Əvəzində biz belə bir baxışa da rast gəlirik ki, ölümlər bu dünyaya yenidən qayıda bilərlər və ya qaytarıla bilərlər. Bəzən bu qayıdış könüllü şəkildə baş verir - sanki keçmişdə ona göstərilməyən ehtiramın qisasını almağa çalışan bir güc kimi qayıdır. Bəzən isə ölümlər sehrbazın, yəni öz şüuruna sahib bir şəxsin qüdrəti ilə çağırılır və onun iradəsinə tabe olur. Bu sahəyə aid ibadət və mərasimlərin necə olduğunu nümunələr daha aydın göstərir. Uzun müddət Konqoda yaşamış Kapusin rahibi Kavazzi, bu mövzu haqqında - xüsusilə “Singili” adlanan sehrbazlar barədə - çox geniş yazır. Onun sözlərinə görə, bu sehrbazlar cəmiyyətdə böyük hörmətə malikdirlər və istədikləri vaxt qadın-kişi hamını bir yerə toplaya bilirlər. Onlar bunu vaxtaşırı edirlər və hər dəfə iddia edirlər ki, hansısa ölünün ruhu onları buna vadar edir, onlardan bu ayini tələb edir. Bu mərasimlərin mahiyyətini aşağıdakı təsvir daha yaxşı göstərir: Singili bütün kənd əhalisini çağıranda, hər kəs əlində bıçaqla gəlməlidir. Sehrbazın özü isə bir torun içində gətirilir, bədənində gül-çiçək, daş-qaş, tük və başqa parlaq şeylər taxılmış olur. Onun ətrafında böyük bir dəstə insan yığılır, onlar oxuyur, rəqs edir və bayram edirlər. Əsasən isə dəhşətli, vəhşi və huşsuzlaşdırıcı bir səs-küy yaradılır - alətlər döyülür, yüksək səslə mahnılar oxunur. Bu səs-küyün məqsədi - guya ölünün ruhunun Singilinin bədənində keçməsidir. Singili özü də

ruhdan yalvararaq bədəninə girməsini istəyir. Nəhayət bu baş verəndə, o yavaş-yavaş qalxır və artıq “ruh tutulmuş” birinə çevrilir. Paltarlarını cırır, gözlərini döyür, özünü dişləyir, cırmaqlayır və ölünün dediklərini danışmağa başlayır. Bu anda artıq ölü onun dili ilə danışır. Ətrafdakılar ondan öz işləri ilə bağlı suallar verirlər. Ruh onlara aclıq və fəlakət vəd edə bilər, ya da onları, xüsusilə yaxın qohumlarını nankorluqda suçlayır və onlardan gileylənir - xüsusən yemək-ichmək verilmədiyinə görə. Bəzən də onu narahat edən əsas məsələ budur: ona insan qanı verilməyib. Toplaşan camaat Singilinin ayaqlarına yıxılır. Kavazzinin dediyinə görə, onda adama sanki cəhənnəm qəzəbi hakim olur - ağzından köpük gəlir, dəhşətli səslərlə bağıra-bağıra qaçır. Qan tələb edir, çünki ona hələ də qan təqdim olunmayıb. O, bıçaqla camaat arasında qaçır, bir nəfərin sinəsinə sancır, digərinin başını kəsir, bir başqasının qarnını yarıır və axan qanı içir. Ölülərin bədənlerini parçalayır, ətinə ətrafdakılar arasında bölür. Onlar bu əti - valideynlərinin, bacı-qardaşlarının bədənini olsa belə - düşünmədən yeyirlər. Hər şeyi əvvəlcədən bilirlər, bu nəticəni gözləyirlər, amma buna baxmayaraq, o ayinə böyük coşqu ilə qatılırlar. Ölülərin dünyaya təsir göstərməsinin başqa bir forması da belədir. “Ciyagilər” və ya “Caqqalar” adlandırılan xalq inanır ki, ölümlər yer üzündə dolaşır və aclıq, susuzluq hiss edirlər. Məsələn, kimsə xəstələnəndə və ya xüsusilə yuxular, görüntülər görəndə, sehrbaz çağırır və ondan məsləhət alır.

Sehrbaz xəstənin vəziyyəti ilə bağlı hər şeyi soruşur və nəticədə belə bir cavab verilə bilər: bu xəstəlik və yuxular əslində həmin şəxsin ölənin bir qohumunun əlamətidir - bu ruh hazırda buradadır və həmin xəstəni incidərək narahat edir. Xəstə mütləq müəyyən bir Singilinin yanına getməlidir ki, o, bu ruhu qovsun. Çünki hər bir Singilinin özünəməxsus sahəsi, bacarığı olur. Əgər razılıq əldə olunarsa, Singili xəstəni yuxuda və ya görüntüdə görünən şəxsin məzarına aparır. Orada o, bütün gücü ilə ölünün ruhunu çağırır, ətirli buxur yandırır və ruhla danışmağa başlayır. Əgər ruh ortaya çıxmaqdan imtina edərsə, Singili onu söyür, qəzəblənir və sonda deyir ki, ruh onun bədənində keçib. Ruh onun vasitəsilə öz istəyini və barışıq üçün nə edilməsi lazım olduğunu bildirir. Bu prosedur, əgər ölüm uzun müddət əvvəl baş vermişdisə, belə həyata keçirilir. Əgər ölənin şəxsi yaxınlarda dəfn olunmuşdursa, onun məzarı açılır, başı kəsilir və başın içindən axan mayələr toplanır. Bu mayələrin bir hissəsi yeməklərə qarışdırılır və xəstə onu yeməlidir. Qalan hissə isə məlhəm halına gətirilir və xəstənin bədənində yapışdırılır. Ən çətin vəziyyət isə ölünün heç dəfn olunmadığı hallarda yaranır - əgər o, bir dost, düşmən və ya vəhşi heyvan

tərəfindən yeyilibsə. Bu halda da ölünün ruhu çağırılır və Singili elan edir ki, ruh indi bir meymun, quş, siçan və ya başqa bir heyvanın bədəninə keçib. Singilinin sehrli sözləri ilə həmin heyvan tutulur, boğazı burulur və xəstəyə yemək üçün verilir. Bu baş verəndən sonra, ölünün ruhu artıq heç bir şəkildə mövcud olmaq haqqını itirmiş sayılır. Buradan açıq şəkildə görünür ki, qalıcı varlıq baxımından ruh heç bir mütləq, azad, müstəqil gücə sahib sayılmaz. Ölüm, sadəcə olaraq, xarici və empirik varlığın soyundurulması kimi təsvir olunur; lakin ölümlər öz təsadüfi, yəni dəyişkən və şərti təbiətlərini tam olaraq qoruyub saxlayırlar. Burada obyektivləşmə hələ də tamamilə xarici forma ilə bağlıdır, yəni yalnız zahiri bir şəkildə baş verir və bu, hələ mahiyyətin özünə çevrilməyib. Yəni “var sayılan”, əslində mövcud olan şeyin forması hələ formalaşmayıb; sağ qalan tərəf isə hələ də təsadüfi, müvəqqəti və məhdud təbiətdir. Hətta ölümlərə verilən bu “yaşamaq imkanı” da sadəcə səthi bir xüsusiyyətdir: onlar, sehrbazın diri və şüurlu gücü qarşısında təsadüfi mövcudluqlar olaraq qalırlar. Hətta sehrbaz istəsə, onları bir daha - ikinci dəfə - öldürə də bilər. Ölümsüzlük obrazı "Tanrı anlayışı ilə sıx bağlıdır." İnsan təbiəti nə qədər yüksək səviyyədə qəbul olunursa və mənəviyyatın gücü nə qədər dərin və əbədi məzmunla dərk olunursa, Tanrı obrazı və ruh anlayışı da insan fərdi üçün bir o qədər dəyərli və ali olur. Bu məqamda, insan zəifliyi və acizliyi Yunan mifologiyasında və Homer əsərlərində təsvir olunan vəziyyətdən daha ağır görünür. Məsələn, Odysseus Styks çayında olanda - yəni ölümlərlə əlaqə yaratdığı səhnədə - o, ölümləri çağırır və onlar bu çağırışa itaət edirlər, çünki başqa seçimləri yoxdur. Odysseus bir qara qoç qurban verir; ölümlər bu qanı içmək istəyirlər, çünki yalnız bu qan vasitəsilə onlara bir növ həyat və güc qaydır. Odysseus bəzilərinə bu qanı içməyə icazə verir, digərlərini isə qılıncı ilə uzaqlaşdırır. Bu səhnədə ruhun təbii, duyularla bağlı təsviri, gücün də eyni dərəcədə duyusal və fiziki şəkildə dərk olunması ilə uyğun gəlir. Bu nümunələr onu da göstərir ki, bu baxış bucağından insanın, bir fərd kimi, dəyəri demək olar ki, yox səviyyəsindədir. İnsanların qətlə yetirilməsi və yeyilməsi - yəni bəzi insanların başqaları tərəfindən heç sayılması və ya dəyərsiz görülməsi - bu cür düşüncədə adi haldır. Belə münasibət, Afrikada geniş yayılan köləlik sistemində də müşahidə olunur. Burada tək-cə əsirlər yox, bəzən yüzlərlə, minlərlə öz vətəndaşları da öldürülür. Lakin zaman keçdikcə, ölümsüzlük obrazı daha da gücləndikcə, insan həyatının dəyəri də artır - halbuki əvvəlcə bunun əksinin olacağı düşünülə bilərdi. Yəni, əgər bir insan özünün ölümsüz olduğuna inanırsa, o zaman bu dünyadakı həyat onun üçün əhəmiyyətsiz görünməli idi. Bir tərəfdən bu

doğrudur; lakin digər tərəfdən, məhz bu ölümsüzlük inancı ilə birlikdə insan həyatı daha da qiymətli olur. Bu dəyər yalnız o zaman gerçək şəkildə qəbul olunur ki, insanlıq daxili azadlıq şəklində, yəni özü üçün və öz içində bir dəyər olaraq tanınır. Bu iki anlayış - yəni subyektiv, sonlu “özü üçün varlıq” və mütləq güc anlayışı - sonradan “mütləq ruh” kimi ortaya çıxacaq olan şeylə çox sıx şəkildə bağlıdır. Bu ilkin sehr mərhələsində, yəni fərdi özünüdərk ümumi güc sayıldığında, ruhsallıq yalnız fərdi özünüdərk daxilində sezildikdə, burada əsl mənada bir “ibadət”dən danışmaq mümkün deyil. Yəni bu mərhələdə ibadət, ruhun mahiyyətinə yönəlmiş azad və könüllü bir ehtiram deyil. Bu mərhələdə ibadət münasibəti daha çox təbiət üzərində hökmranlıq həyata keçirmək kimidir - yəni özünüdərk olan bir neçə şəxsin digər özünüdərkə sahib olanlar üzərində hökmranlığı. Bu cür gücə və hakimiyyətə sahib şəxslərin ortaq ibadəti də, əslində, digər qeyri-məhrəm (başqa sözlə, sırası, daxil olmayan) insanlar üzərində hökmranlıq formasıdır. Ortaq ibadət, bu mənada, insanın özündən getməsi, hisslərini itirməsi, öz iradəsini və şüurunu unutması, sanki “huşunu itirməsi” deməkdir. Bu halda xüsusi fərdi şüur və iradə sönür, yox olur və onun yerinə duyğusal, bəsit bir şüur zirvəyə qaldırılır. Bu hal, yəni şüurun bu şəkildə zəhərlənməsi və hisslərin itməsi, rəqs, musiqi, qışqırıq, çox yemək və hətta cinsi aludəliliklər (orqiyalar) vasitəsilə əldə olunur. Və bu vəziyyət, bu cür ibadət forması, onların gözündə ən ali hal kimi qəbul edilir. Bu, həm abstrakt (məzmun baxımından qeyri-müəyyən), həm də duyğusal mənaya malik olan “ibadətin” ən yüksək forması sayılır. Bu sehr sahəsi təsəvvürlərdə son dərəcə geniş və təşkilatlanmış bir aləm kimi təqdim olunur. Onun dərk olunması da müəyyən bir əzəmət və heyranedici görkəmlə müşayiət olunur. Bu sahədə bütün əsas məqamlar mövcuddur. Lakin xüsusilə diqqət çəkən bir məqam var: ölümlər artıq dirilər arasında olmadıqları üçün şüurlu iradənin sahəsində də deyillər. Amma buna baxmayaraq, ölümlər kimi təbiət aləmi və onun müəyyən sahələri üzərində hakimiyyətə sahib sayılırlar. Deyilə bilər ki, onlar təbiətin ağalarına çevriləblər. Amma əslində isə bu, yüksəliş deyil, alçaldılmaqdır. Onlar yalnızca təbiətə bağlı, şüursuz qüvvələr – təbiətin qeyri-şəxsi ruhları (cinləri) səviyyəsinə endirilirlər.

Qədim Çin dini

Bu məsələyə yanaşma tərzinin ən dolğun şəkildə inkişaf etmiş formasını qədim Çində görmək olar, yaxud demək olar ki, orada tapmaq mümkündür. Sonrakı

dövlərdə isə bu forma zamanla yeni qatlarla tamamlanmış və üzəri örtülmüşdür. Buna görə də, indi həmin formanın mahiyyətini ümumiləşdirərək izah edim. Bu prinsipin əsas məğzi ondan ibarətdir ki, mövcud olan konkret, fərdi özünüdərk (şüurlu varlıq) hələ də ilahi qüvvə olaraq qalır. Bu dəfə isə bu varlıq - Çin imperatorudur. O, bu dünyadakı bütün qanunların mənbəyidir. Eyni zamanda, təbiətin də hakimi sayılır. O, idarəetməni xüsusi ruhlar vasitəsilə həyata keçirir. Bu ruhlar - imperatorun bu məqsədlə seçib təyin etdiyi ölümlərdir. Bu məsələ daha aydın şəkildə yeni bir sülalənin hakimiyyətə gəlməsi ilə bağlı ortaya çıxır. Bu barədə aşağıdakıları demək olar. Çjou sülaləsi e.ə. 1122-ci ildə hakimiyyəti ələ keçirdi. Bu dövr Çin tarixində artıq dəqiq şəkildə müəyyənləşdirilmiş bir zamandır. Çjou sülaləsinin ilk imperatoru Vu-vanq idi. Ondan əvvəlki sülalənin son imperatoru olan Çjou-sin - özündən əvvəlkilər kimi - ölkəni pis idarə etmişdi. Buna görə də çinlilər belə düşünürdülər ki, ölkəni sanki "şər ruhlar" idarə edirdi. Yeni bir sülalə taxta çıxdıqda, göydə və yerdə hər şey yenilənməlidir: yeni qanunlar qəbul edilir, yeni musiqilər bəstələnir, yeni mərasimlər keçirilir, yeni məmurlar təyin olunur və sair. Burada yalnız bu dünyada olan məmurlar dəyişdirilmir, həm də ölümlər dünyasındakı məmurlar - yəni ruhlar - da yenilənməlidir. İmperator təbiətin hakimi sayılır və bütün bu yenilikləri həyata keçirən şəxs məhz odur. Əsas görülməsi işlərdən biri də əvvəlki sülalənin məzarlarının dağıdılması və "onların məmurlarının hörmətdən salınmasıdır". Lakin başqa bir məsələ də var. Yeni imperiyanın tərkibində əvvəlki sülaləni dəstəkləmiş ailələr də olur. Bu ailələrin üzvləri cəmiyyətdə hörmətli mövqedə durmuş, yüksək vəzifələr - xüsusən də hərbi postlar - tutmuş və yeni sülaləyə qarşı vuruşmuşdular. Belə insanlara zərər vermək isə siyasi baxımdan ağılsızlıq olardı. Buna görə də onların ölmüş qohumlarını təhqir etmədən, bu vəziyyətdən çıxış yolu tapmaq lazım idi. Yeni imperator Vu-vanq bu problemi belə həll etdi. Əvvəlki hökmdar - imperator şəhərində yerləşən sarayını, içindəki bütün xəzinələri, qadınları və digər dəyərlərlə birlikdə yandırmışdı ki, hər şey külə dönsün. Bu atəşlər söndürüldükdən sonra, ölkə və onun hakimiyyəti artıq yeni sülalənin nəzarətinə keçdi. Beləliklə, Vu-vanq imperator kimi paytaxta daxil olmalı, xalqın qarşısına çıxmalı və yeni qanunlar elan etməli idi. Lakin o bildirdi ki, bunu etməzdən əvvəl göylə, yəni Tanrı ilə olan münasibətlərini tam şəkildə qaydaya salmalıdır. Yalnız bu baş verdikdən sonra xalqın qarşısına çıxıb bilərdi. İmperatorla göy - yəni Tanrı - arasında razılaşdırılmış olan dövlət nizamnaməsi, rəvayətə görə, iki kitabda yazılmışdı. Bu kitablar müdrik və ehtiram edilən bir müdrikin yanında, bir dağın zirvəsində qorunurdu. Deyilirdi

ki, bu kitabların birində xalq üçün elan ediləcək yeni qanunlar yazılmışdı. Digərində isə yeni imperiyanın idarəsində təyin ediləcək ruhların - yəni “Şen” adlanan cinlərin - adları və vəzifələri yer alırdı. Bu Şenlər təbiət aləminin görünməz məmurları sayılırdılar - necə ki, şüurlu aləmdə vəzifəli şəxslər, yəni məmurlar vardır, eləcə də təbiət aləmində bu Şenlər idarəedici sayılırdı. Və nə qədər bu kitabları dağdan gətirmək üçün öz generalını göndərdi. Bu general özü artıq sağlığında ikən Şen səviyyəsinə çatmış bir ruh varlıq idi. O, qırx ildən artıq bir müddət ərzində daim təlim və məşqlərlə məşğul olmuş, nəticədə bu ruhani səviyyəyə yüksəlmişdi. Nəhayət, general kitablarla birlikdə geri döndü və onların təqdimatı üçün xüsusi mərasim keçirildi. İmperator özünü saflaşdırdı, üç gün oruc tutdu. Dördüncü günün səhər çağında, günəş doğan zaman, o, imperator geyimində meydana çıxdı. Əlində yeni qanunların yazıldığı kitab var idi. Bu kitab qurbangahın üzərinə qoyuldu və Tanrıya qurbanlar təqdim olundu. İmperator göyə - Tanrıya - bu kitabı göndərdiyinə görə təşəkkür etdi. Bundan sonra qanunlar elan olundu. Əslində bu qanunlar, demək olar ki, əvvəlki qanunlar idi, sadəcə kiçik dəyişikliklərlə. Amma əsas əhəmiyyət daşıyan kitab ikinci idi. Bu kitab açılmadı. General onu götürüb başqa bir dağa yollandı (ümumilikdə dörd dağ vardı) ki, Şenlərə - bu ruh varlıqlara - imperatorun əmrini bildirsin və onları bu əmrlərlə tanış etsin. Qoca kişi - yəqin ki, həmin müdrik - Şenləri (yəni ruhları) dağa topladı və onları ora gəlməyə çağırdı. Bu dağ, yeni sülalənin gəldiyi bölgədə yerləşirdi. Rəvayət davam edərək baş verən hadisələri belə təsvir edir. Ölmüş ruhlar - yəni Şenlər - dağın yamacında toplaşdılar. Onlar öz rütbələrinə uyğun olaraq dağın daha yuxarı və ya aşağı hissəsində yer tutdular. General isə, imperatoru təmsil edən şəxs kimi, bu məqsədlə qurulmuş və bəzədilmiş bir taxtda “onların ortasında” oturdu. Bu taxt xüsusi şəkildə təmtəraqla bəzədilmişdi. Taxtın qarşısında bir qurbangah yerləşirdi. Bu qurbangah da bəzədilmişdi və üzərində səkkiz “Qua” - yəni Fo dininin rəmzləri - ilə yanaşı üç növ müqəddəs işarə vardı. Qurbangahın önündəki masanın üzərində yeni sülalənin imperator bayraqları və əsa - yəni Şenlər üzərində hakimiyyətin rəmzi olan hakimiyyət çubuğu - qoyulmuşdu. Eləcə də, qurbangahın ortasında müdrik qocanın bir yazması vardı. Bu yazı generalın Şenlərə yeni əmr və fərmanları elan etməyə səlahiyyətli olduğunu göstərirdi.

General əvvəlcə bir qurban təqdim etdi. Sonra həmin yazını oxudu. Oxunduqdan sonra yazı Şenlərə verildi. Vaxtilə hakimiyyətdə olmuş ruhlar - yəni əvvəlki dövrün Şenləri - səhlənkarlıqlarına görə məzəmmət olundular,

artıq idarə etmək haqqına layiq olmadıqları elan edildi və vəzifədən azad olundular. Onlara deyildi ki, istədikləri yerə gedə bilərlər. Hətta insan həyatına yenidən qayıdıb, keçmişdəki səhvlərinə bu yolla tövbə edə bilərlər. Onlar vəzifədən azad edildikdən sonra general yeni vəzifəyə gətiriləcək Şenləri çağırırdı və onlara öz öhdəlikləri barədə göstərişlər verdi. General taxtına oturdu və vəzifəyə təyin ediləcək şəxsləri çağırırdı. İlk olaraq o, bir dağın idarəçisi təyin etdi - bu şəxs əvvəlki imperatorun generalı idi. Sonra isə digər dörd dağın idarəçiləri seçildi. Əslində bu dörd dağ dünyanın dörd əsas hissəsini ifadə edir, çünki çinlilərin gözü ilə Çin dünyanı özündə cəmləşdirir. Bu Şenlər həmçinin ilin dörd fəsilinin idarəçiləridir. Beşinci bir ruh isə mərkəzi dağın üzərində yerləşdirildi. Sonra bir şahzadə çağırıldı. O, əvvəlki sülalənin son hökmdarı dövründə önəmli rol oynamışdı. Sülh vaxtı ədalətli idarəçiliyi ilə tanınırdı, müharibə vaxtı isə böyük və cəsur bir general kimi çıxış etmişdi. O, yeni sülalənin köhnəni devirməsinin qarşısını ən çox alanlardan idi, amma nəhayət döyüşdə həlak olmuşdu. Bu şahzadənin adı “növbəti” deyə çağırıldı. Ona isə yağış, külək, ildırım və bulud üzərində səlahiyyət verilmiş Şenləri nəzarət etmə və yoxlama vəzifəsi tapşırıldı. O, bu vəzifəyə təyin ediləcəkdə, onu təyin edən isə yeni sülalənin generalı idi - bu general həmin şahzadə ilə müharibə aparmışdı. Buna görə də, şahzadə yeni generalın qarşısına çağırıldı. O, adını iki dəfə çağıraraq ona hakimiyyət əzası göstərilənədən qurbangahın ayağına yaxınlaşmadı. Sonra isə özünə inamlı, üstün bir hərəkətlə irəli gəldi və qürurla ayaqda dayandı. Yeni sülalənin generalı bunu görüb ona belə dedi: "İndi sən insanlar arasında olduğun kimi deyilsən, sən artıq adi bir Şensən, hələ vəzifən yoxdur. Mənim əlimdə sənə üçün o müdrik qocadan gələn bir əmrdə var. Bu əmri şərəflə yerinə yetir, layiq olduğun kimi." Bu sözlərdən sonra Şen qurbangah qarşısında diz çökdü. Sonra uzun müddət ona nitq söyləndi. O, uzun müddət təlimlə, silahlarla məşğul oldu və nəhayət, dediyimiz kimi, yağış, bulud, külək və ildırım üzərində hakimiyyət edən bütün Şenlərin başçısı olaraq təyin edildi. General ona tapşırırdı ki, vaxtında yağış yağdırsın, buludlar daşqına səbəb olmaq təhlükəsi yaratdıqda onları dağıtsın, küləyin fırtınaya çevrilməsinin qarşısını alsın və ildırım yalnız pislik edənləri qorxutmaq və onları geri çəkilməyə məcbur etmək üçün çalsın. Ona iyirmi dörd köməkçi verildi. Hər birinin müəyyən bir nəzarət işi vardı və bu işlər hər on dörd gündə dəyişirdi. Digərlərinə isə müxtəlif başqa vəzifələr verilmişdi. Beləcə, bütün bu vəzifələrin necə bir-birinə ardıcıl şəkildə paylandığını görürük. Çinlilərin beş elementi var idi; onlardan biri od idi. Odla bağlı bir Şen məsul tutuldu, xüsusilə yanğınlarla əlaqədar. Altı başqa Şen isə epidemiyalara cavabdeh edildi və

onların vəzifəsi insan cəmiyyətini zaman-zaman əhalinin çoxluğundan təmizləyərək yaxşılaşdırmaq idi. General ordusuna qayıtdıqdan sonra kitabı imperatora qaytardı. Bu kitab hələ də təqvimin ulduz falı hissəsini təşkil edir. Çində hər il iki təqvim və ya kataloq nəşr olunur. Birincisi mandarinlərə - yəni vəzifəli məmurlara, ikincisi isə görünməz vəzifəliyə, yəni Şenlərə aid olur. Təqvim həmin vaxt hansı Şenin məsuliyyət daşdığını göstərir. Əgər bir yerdə bədbəxtlik baş verərsə - məsələn, məhsul itkisi, yanğın, daşqın və ya buna bənzər hadisələr - müvafiq Şenlər çağırılır və vəzifədən azad edirlər. Onların əzizləndiyi təsvirlər dağıdılır və yeni Şenlər təyin olunur. Beləliklə, Çində imperatorun təbiət üzərində hakimiyyəti tam təşkil olunmuş bir monarxiya şəklindədir.

Özündə-olma dini (Buddaizm, Lamaism)

Bu vaxta qədər biz obyektivliyi yalnız formal ümumilik kimi gördük; məzmun hələ də tamamilə xam olan bir şüurun duyusal dünyasıdır, məqsəd isə istəkdir və bu istəklərin təmin olunması üçün təbiətdən nə lazımdırsa, odur. Bu formal obyektivlik hələ özündə və özü üçün mövcud olan bir obyektivlik deyil: bu hələ həqiqi bir məzmun kimi tanıya biləcəyimiz bir şey deyil, sadəcə insanın təbiət üzərindəki gücüdür. Din isə sonlu ilə sonsuzun, anlayışla gerçəkliyin vəhdətidir. Biz bu ideyada əsasən bu iki məqamı nəzərə almalıyıq ki, Tanrının özünü necə müəyyən etdiyini görə bilək. Sonlu olan, birbaşa öz şüuruna malik olan varlıqdır – yəni konkret bu insan və ya bu insanlardır; sonluluqla biz məzmunun müəyyənliyi ilə qarşılaşırıq. Digər tərəfdən isə sonsuz olan, ruhun təsadüfi və duyusal xarici şeylər üzərindəki ümumi gücüdür. Beləliklə, burada əsas xüsusiyyət “güc”dür; sonsuz tərəf, ümumilikdə əsas olan tərəf – əhəmiyyətsiz olan üzərində güc sahibi olmaqdır. Lakin bu gücün məzmunu hələ də əsaslı deyil; o, özündə və özü üçün obyektiv bir şey deyil, çünki bu gücün üzərində hakim olduğu şeylər duyusal istəklər və bu kimi məzmundur, məqsəddir. Güc özlüyündə inkar edən bir varlıqdır, əsaslılıqdır, lakin bu yalnız başqa bir şeyə münasibətdə belədir – yəni o, başqa bir şeyi inkar edir; güc, başqasının inkarıdır. Bu güc daxildən azad deyil, öz üzərində güc deyil; onun mahiyyəti, başqası üzərində güc olmasıdır. Ona görə də, həmişə başqa bir şeyə münasibət vardır – bu əlaqə daima mövcuddur. İndi biz növbəti irəliləyişi nəzərdən keçirməliyik. Əvvəl baxıldıqda bu irəliləyiş ondan ibarətdir ki, sonsuz tərəf, yəni əsas olan tərəf, əvvəlkindən daha dərin və daha həqiqi

şəkildə dərk olunur - yəni bu mərhələdə bizə qədər nəzərdən keçirdiklərimizlə müqayisədə, şüur üçün, subyektiv ruh üçün başqa bir mənəvi an obyektiv hala gəlir. Bu yeni müəyyənlik yalnız bir şeyi ifadə edə bilər: şüur artıq özünü dərk edir, mahiyyəti müstəqil olaraq anlayır - yəni özündə var olan və özü ilə münasibətdə olan bir əsaslıq kimi dərk edir. Bu, inkarın öz daxilində əks olunması kimi bir özünü-anlama vəziyyətidir. Məhz bu məqamda həqiqi obyektiv ümumilik başlayır - məzmun baxımından özündə obyektiv olan ümumilik burada meydana çıxır. Beləliklə, həqiqi obyektiv ümumilik, ümumiyyətlə, “özündə-olma” (Insichsein) ilə başlayır; bu, o deməkdir ki, öz şüuru özünə qayıdır, öz içinə çəkilir, yəni düşüncə özünə tərəf yönəlir. Düşüncə yalnız başqa bir şeyə münasibətdə güc kimi mövcuddur; buna görə də düşüncə əsaslıqı dərk etməlidir - bu əsaslıq isə nə iradə, nə də bilik istəklərinin müəyyənliyinə bağlı olmamalıdır. Əsaslıq, gerçək olan kimi qurulmalıdır. Burada fərq aydın şəkildə meydana çıxır: təbiətə və təsadüfi şəkildə formalaşmış öz şüuru - yəni istəklərin hakim olduğu, xam və idarəsiz xarakter - və özündə dayanan, sakitləşmiş, sabit olan varlıq, yəni ruh. Məhz bu “özündə-olma” halında ilahiliyin yeri, Tanrılığın özü ilk dəfə ortaya çıxır. Əvvəlcə “sehr” adlandırdığımız sahə, əslində din adlandırılmamalıdır. Din məhz burada başlayır. Çünki yalnız bu mərhələdə, içində sabit və əbədi dayanan, özü-özündə olan varlığın – yəni “özündə-olmanın” – şüuru yaranır. Məhz burada biz ilk dəfə olaraq həqiqi bir ilahi xüsusiyyətlə qarşılaşırıq: özlüyündə azad olmaq, özlüyündə məzmunlu və ümumi olmaq. Başlanğıcda bu xüsusiyyət və ya müəyyənlik hələ də abstraktdır. Ruhun həqiqətdə necə müəyyənləşdiyini anlamaq və tanımaq üçün, təbii ki, bundan daha çox şey tələb olunur. Digər xüsusiyyətlər nə qədər natamam olsa da, burada möhkəm bir təməl var. Bu isə Tanrının həqiqi bir müəyyənliyidir və o, bu təmələ əsaslanır. Bu din nə qədər aşağı, bəsit və ilk baxışda dəyərsiz görünərsə də, yenə də o, “biz Tanrı haqqında heç nə bilmirik” deyən dini formadan daha yüksək səviyyədədir. Çünki belə bir dində ümumiyyətlə ibadət mümkün deyil - biz yalnız bizim üçün bir mənə daşıyan, yəni “bizim üçün olan” bir şeyə ibadət edə bilərik. Beləliklə, bu irəliləyişlə birlikdə möhkəm bir təməl və ya müəyyənlik əldə olunmuş olur və burada öz şüuru bu obyektə təsdiqedicisi bir münasibətə malikdir. Çünki əsas xarakter - yəni “özündə-olma” - əslində düşüncənin özündən başqa bir şey deyil. Bu isə öz şüurunun fərqləndirici əsas mahiyyətidir. Ona görə də burada yad və ya başqa-aləmdən olan heç bir şey yoxdur. İnsan öz mahiyyətini qarşısında görür və bu mahiyyətlə müsbət bir münasibət qurur. Lakin eyni zamanda bu əsaslıqı - yəni “özündə-olmanı”, bu

saf azadlığı - özündən, yəni təsadüfi, təcrübəyə bağlı, müxtəlif cəhətlərdən müəyyənləşdirilmiş bu konkret öz şüurundan fərqləndirərək, qarşısında dayanan bir şey kimi təsəvvür edir. Deməli, bu mərhələdə əldə olunan əsas müəyyənlik məhz budur. İkinci məsələ isə ondan ibarətdir ki, sonsuz olan - düşüncənin özünə qapandığı, öz içində “əriyib yox olduğu” hal - başlanğıcda sadəcə abstrakt bir vəziyyətdir. Lakin bu sonsuzluq eyni zamanda əsaslı şəkildə müəyyən də olmalıdır. Çünki həqiqi olan şey konkret, yəni müəyyənlik daşıyan olandır. Burada müəyyənliyin mövcud olması zəruridir və əsas sual budur: belə bir şəraitdə müəyyənlik necə mümkündür? Biz hələ də ümumilikdə təbiət dini baxış bucağındayıq və daha konkret desək, burada ruhun forması və ya onun müəyyənliyi hələ də birbaşa və dərhal görünən formadadır. Yəni, ruh bu mərhələdə hələ də tək, konkret bir öz şüuru formasında təzahür edir. Bu isə özündə obyektiv olan şeyin ilkin və ən yaxın formasını təşkil edir. Bu sonsuz varlıq artıq yalnız güc kimi təyin olunmur; o, özünə yönəlmiş bir varlıqdır - yəni daha əvvəlki kimi sadəcə xaricə yönəlmiş, narahat bir güc deyil. Bu onun ilk tərəfidir. İkinci tərəfi isə ondan ibarətdir ki, varlığın özü - yəni ruhun aldığı forma - sonradan sonsuz bir forma səviyyəsinə ucaldılır. Lakin bu ikinci tərəf birincidən sonra və ondan ayrı şəkildə baş verir. Varlığın sonsuz forma səviyyəsinə ucaldılması - ruhani bilikdir, azad ağıldır, yəni saf şəkildə azad düşüncədir. Bu isə daha sonrakı bir mərhələdir. Hazırda isə forma hələ də dərhal olan, yəni ilkin və birbaşa olan bir şeydir. Bu ilkin forma isə özünü tək, konkret bir öz şüuru şəklində göstərir. Çünki burada iki tərəf - bir tərəfdə sonsuzluğun müəyyənliyi, digər tərəfdə isə gerçəklik - əvvəl də deyildiyi kimi, bir-birindən ayrılır. Bu səbəbdən bu mərhələdə də həmin forma ayrıca bir dini ifadə etməlidir və ruh bu mərhələdə müəyyən müddət dayanmalıdır. Yəni ruh bu nöqtədə bir “ara mərhələ” kimi durur və bu mərhələni keçmədən daha yüksək mərhələyə keçmir. “Bu baxış bucağından” artıq sehr və güc sferasından çıxmış oluruq. Amma buna baxmayaraq, bu iki sahə - dünyəvi güc (məsələn, imperator) və ruhani sfera - çox rahatlıqla yanaşı mövcud ola bilər. Tarixi baxımdan açıq şəkildə desək, indi biz Çin mədəniyyətindəki Fo dinini müəyyənləşdirmiş oluruq. Bu din - çinlilərin, monqolların, tibetlilərin, eləcə də birmalılardan və Seylon adasının (indiki Şri-Lanka) əhalisinin dinidir. Sadəcə, Çində bu dinə “Fo” deyildiyi halda, digər yerlərdə onu “Buddha” adlandırırlar. Amma bu iki termin eyni şeyi ifadə edir və biz bu dini “Lamizm” adı ilə tanıyıırıq. Fo dini ilə Lamizm arasındakı fərq isə sadəcə səthi, yəni zahiri bir fərqdır. Lamizmdə gerçəklik tərəfi - yəni ruhun aldığı forma - konkret bir öz şüuru, yəni canlı və real bir insan şəklindədir. Belə bir neçə baş lama var,

xüsusilə üç əsas şəxs: Tibetin şimalında Dalay Lama, cənubda başqa bir Lama, və sonra Rusiyanın Monqolistan və ya Sibir hissəsində olan üçüncü rəhbər. Bu şəxslərə tanrı kimi ibadət edilir. Bunun əksinə olaraq, Fo və ya Buddha da insan fərdləri olaraq qəbul olunur, lakin onlar artıq ölmüş varlıqlar kimi təqdim olunurlar. Lamalar isə canlı, yaşayan insanlar olduqları üçün, onların bir neçə nəfər olması tamamilə təsadüfi və mümkündür. Beləliklə, Buddhanın indi Birmada Gautama kimi ibadət olunması lazım olduğu deyilir. Buna görə də bir neçə lama mövcuddur. Gautamanın Məsihdən təxminən qırx il əvvəl yaşadığı düşünülür. O, ruhların qurtarıcısı kimi qəbul edilir və bu dinə ruh və ruhaniyyət üzərində artıq xüsusi diqqət yetirildiyi anlamını verir. Gautama Buddha'dan sonra gələn, onun təcəssümü kimi təqdim olunur (beləliklə, bir-birini izləyən bir neçə Buddha da olmuşdur) və buna görə də indi ona müvafiq şəkildə ibadət edilir. İndi isə biz digər, əsas olmayan öz-şüur formalarının bunlarla - yəni ruhani əsaslarla - necə əlaqəli olduğunu, başqa sözlə, icmanın subyektiv dini münasibətini nəzərdən keçirməliyik. Burada azad ibadət başlayır; çünki icma mahiyyətin "daxili düşüncənin əbədi istirahəti" olduğunu qəbul etmişdir. Budur, nəzəri münasibətin başladığı yer; artıq praktik güc ilkin an deyil, digərliyə qarşı durmaq, başqalarına qarşı mənfi münasibət deyil. Eyni zamanda praktik ehtiyac - yəni məzmunu arzu olan ehtiyac - da önəmli deyil, arzu istəkdən və onun təmin olunmasından ibarət deyil. Burada şüur sakit, öz içində olan varlıq kimi təyin olunur; vəhşilik yumşalır, arzu isə arzusunun ötəsindən gəlmək olur, yəni qurban tələb etməyən bir imtina. İcma sakitlik və dincəlmə, rahatlıq və itaətkarlıq tərzilə xarakterizə olunur; arzuların olmaması və ya arzuların üzərində olma vəziyyəti hakimdir. İcmanın üzvlərinin həyatı bu "sakit və yumşaq varlıq tərzilə" ilə tənzimlənir. Amma bu ibadət (çünki burada ibadətdən danışırıq) fərd üçün də açıqdır. Fərd dünyəvi, xarici həyatdan imtina edə, daim bu səssizliyi qəbul edib özünü öz düşüncəsinə qapada bilər, həyatla əlaqəsini kəsə bilər. Və bu nəzəri mahiyyətlə birləşmə ən yüksək tamlıq hesab olunur. Sakitlik və dincəlmə icmanın xarakterinin əsas tonudur və bu, çoxlu monastırların və böyük ruhani ordenlərin yaranmasına səbəb olur. Bu ruhani qruplar əbədi olanı səssizcə düşünərək keçirirlər, dünya işlərinə və qayğılarına qarışmırlar. Subyektiv öz-şüurla bağlı ikinci bir xüsusiyyəti də diqqətə almaq lazımdır ki, bu, ruhların təcəlli və ya reinkarnasiyası doktrinasının əsasən burada tapılmasıdır. Nəzəri mərhələyə keçənlər bilir ki, öz içində sakit olan bir varlıq var, həqiqətən əsas olan bir şey. Bu duyumu əldə etdikdən sonra onlar özlərini düşünən varlıqlar kimi tanıyırlar və eyni zamanda nəzəri varlıqlar olduqlarını da bilirlər - sabit, davamlı, əsaslı varlıqlar. İndi, ruhun ölümsüzlüyü

(ən geniş mənada) ilk dəfə bu mərhələdə ortaya çıxır. Düşünən varlıqlar kimi onlar öz əbədiliyinin, dəyişməz, sabit daxili varlığının - yəni düşüncənin, düşüncənin şüurunun - fərqiindəirlər. Amma ikinci növbədə, bu əbədi varlığın, bu əbədi subyektivliyin forması hələ də birbaşa, dərhal olan formadır, çünki onların düşüncəsi hələ ruhun azadlığına və ruhun təmsilinə çata bilməyib. Ruh ümumilikdə özünü azad edən şeydir. Burada əbədi varlıq hələ öz daxilində müəyyənleşməmişdir: o, hələ ruhani deyil, onun müəyyənleşməsi dərhal olmanın müəyyənleşməsi, yəni bədənli, hissi bir formadır. Bundan əlavə, bu bədənli forma təsadüfi xarakter daşıyır; o, insan da, heyvan da ola bilər, çünki artıq bu, böyük bir addım irəliləyişdir, müəyyənleşmənin çox daha yüksək səviyyəsidir; [deyə bilərik ki] forma və quruluş məzmunun müəyyənliyi ilə uyğunlaşmalıdır. [Burada] öz-özlüyündə varlıq, əbədi varlıq hələ məzmunu malik deyil və buna görə də formaya aid heç bir meyar mövcud deyil, ona görə də formanın daxili müəyyənliklə uyğunlaşmasından hələ söhbət gedə bilməz. Hələ ki, daxili müəyyənlik yoxdur. Nəticədə, bu səviyyə ilə əlaqəli olaraq ruhların reenkarnasiyası doktrinası yaranır, yəni forma ilə bağlı laqeydlik mövcuddur. Ruh, canlı, hissi xarici varlıq kimi özünə uyğun bir forma qəbul etdikdə, yalnız bir formaya malik ola bilər; yəni insan formasına, ruhun hissi görünüşünə. Amma əgər daxili element hələ ruh kimi müəyyənleşdirilməyibsə, forma təsadüfi və laqeyd bir məsələdir. Burada forma ilə bağlı laqeydlik obyektiv elementə, yəni əbədi varlığa, Allaha da şamil edilir. Budda müxtəlif formalarda mövcuddur, Lamalar da belədir; bir lama öldükdə, başqası onun yerini tutur, beləliklə, mahiyyət hər iki halda eynidir və ölüm maddi mahiyyətə heç bir kəsinti gətirmir. Qalan hər şey təsadüfi və sonsuz müxtəliflikdədir; [əsas] müəyyənlik bundan o tərəfə getmir. Beləliklə, xalq arasında - istər monqollar, istər burmalar, istərsə də çinlilər olsun - bu, tamamilə təsadüfi, macəra xarakterlidir və sair. Qeyd etmək lazımdır ki, bu din ən geniş yayılmışdır və ən çox tərəfdarı vardır. Onun ibadət edənləri İslamın tərəfdarlarından daha çoxdur, İslam isə xristianlıqdan daha çox tərəfdara malikdir. İslamda olduğu kimi, burada da daxili elementin əsas anlayışı və müəyyənliyi fərqlənməyən əbədi varlıqdır, və onun "müəyyənliyi xüsusilə insan formasına aiddir, bəzən canlı və hazır halda, bəzən isə əvvəllər mövcud olmuş kimi təsvir olunur. Dinin mahiyyəti haqqında məlum olanları ümumiləşdirsək, Fo və Budda dininin daha dəqiq mənzərəsini əldə edə bilərik. Fo dini özlüyündə Çindən gəlir və tarixi baxımdan, gücün əsas rol oynadığı forma ilə müqayisədə bir qədər sonrakı dövrdə yaranmışdır. Fransız missionerləri imperator Syan-tszunun bir fərmanını qeyd edirlər. Bu fərmanda

imperator çoxlu sayda monastırı ləğv edir və orada yaşayan rahibləri dünyaya qayıtmağa məcbur edir. Səbəb isə bu idi: bu monastırlar və rahiblər torpaq becərmirdilər və vergi ödəmirdilər. İmperatorun fərmanı belə başlayır: “Bizim üç məşhur sülaləmiz dövründə Fo məzhəbindən heç nə eşidilməmişdi, bu məzhəb yalnız Xan sülaləsindən sonra meydana çıxıb.” Burada tarixi inkişafın zəruri bir ardıcılığını görürük. “Bu məsələyə daha dərinədən yanaşmalıyıq ki, onun daxilində anlayışın xüsusiyyətlərini tanıya bilək.” “Fo dininin əsas təlimi ruhların köçməsi və ya reenkarnasiya inancıdır.” Bu təlim Fo inancının hakim olduğu hər yerdə ibadət edilən saysız-hesabsız bütələrin və təsvirlərin əsas mənbəyi və başlanğıcıdır. Dördəyahlı heyvanlar, quşlar, həşəratlar və sürünənlər - bir sözlə, heyvanlar aləminin ən aşağı formaları - məbəəd sahibi olur və onlara ibadət edilir. Çünki Tanrı öz yenidən doğuluşlarında hər cür varlıqda təcəssüm edə bilər və hər bir heyvan bədəni insan ruhunun daşıyıcısı ola bilər. Fo dininin əsas prinsipi budur ki, “heç nə” hər şeyin başlanğıcı və sonudur. İlk insanlarımız heç nədən gəlmiş və heç nəyə geri dönmüşlər. Mövcud olan hər şey yalnız forması və keyfiyyəti ilə bir-birindən fərqlənir. Elə bu cür də demək olar: mən, bir insan, bir heyvan və sair - hamımız eyni metalın fərqli formaları kimi yaradıla bilər; əsas müəyyənlik tək bir haldır və fərqlilik yalnız üzərinə əlavə olunan keyfiyyətlərlə yaranır. İnsanlar və şeylər nə qədər müxtəlif görünsələr də, onların hamısı tək bir mənbədən doğur, həmin mənbədə mövcuddurlar, onun vasitəsilə yaşamaqda davam edirlər və nəhayət, yenə də ona qayıdırlar - bu bircə prinsip “heç nə”dir: tamamilə təyin olunmamış, sadə və saf. Bu, var olmayan bir şey mənasında “heç nə” deyil, əksinə, özü ilə tam eyni olan, dəyişməyən, sabit, substansial varlıqdır; bu mənada o, tamamilə saf, tamamilə sadə və fərqləndirilməmişdir, əbədi sakitlikdədir. Onun nə fəziləti, nə gücü, nə də ağılı var; çünki bu kimi müəyyənliklər ona aid deyil, o, hər cür təyinatdan azaddır. İnsanların bu prinsiplə münasibətinə gəldikdə isə, qayda budur: xoşbəxt olmaq üçün insan davamlı düşüncə, davamlı meditasiya və “davamlı özünü aşma” yolu ilə bu prinsipi təqlid etməyə çalışmalıdır. Heç nə istəməmək, heç nə etməmək, heç bir ehtirasa, meyilə və ya fəaliyyətə sahib olmamaq lazımdır. Bu tam neytrallıq və laqeydlilik vəziyyətinə çatdıqda, artıq fəzilət və günah, mükafat və cəza, tövbə, ruhun əbədililiyi, ibadət və bu kimi məsələlər öz aktuallığını itirir. Bunların hamısı arxada qalır və insan müqəddəsliyi “bu səssizlik içində Tanrı ilə birləşməyi tapmaqdan” ibarət olur. Bütün bədən hərəkətlərinin və canlanmanın tamamilə dayanması ilə - ruhun da bütün hərəkətləri dayanır - məhz bu vəziyyətdə xoşbəxtlik yerləşir. İnsanlar bu kamillik səviyyəsinə

çatdıqda, artıq heç bir dəyişiklik baş vermir. Ruhlarının artıq qorxacağı bir dolaşma, sərgərdanlıq qalmaz. Çünki onlar Tanrı Fo ilə tamamilə eyniləşirlər, ona çevrilirlər. Bu, insanın öz daxilində olması halıdır. Bu, saf nəzəri bir anı ifadə edir. Bu xalq arasında isə həmin an bu formada dərk olunur, bu şəkildə intuisiya səviyyəsində qavranılır. Bu, onların əsas intuisiya formasıdır, yəni onların əsas şüurudur. Bu anlayışla sıx şəkildə bağlı olan bir başqa təsəvvür də ruhların köç etməsi (reinkarnasiya) obrazıdır. İnsan, əgər həyatında bu "ən ali xoşbəxtliyə" çatmayıbsa - yəni özündən imtina və daxilə yönəlmə yolu ilə bu səviyyəyə yüksəlməyibsə - bu xoşbəxtlik yenə də onun daxilində mövcuddur. Çünki insanın ruhu mahiyyət etibarilə bu "özündə-olma" halıdır. Amma bu halı tam şəkildə əldə etmək üçün insana zaman, davamlılıq lazımdır. Onlar artıq dəyişkənliyə tabe deyillər, lakin hələ də cismani olana ehtiyac duyurlar. Məhz bu səbəbdən, ruhların bir bədəndən digər bədənə keçməsi ideyası meydana çıxır. Hətta Tanrı Fo haqqında belə deyilir ki, o, minlərlə dəfə öz formasını dəyişib - gah insan, gah heyvan formasını alıb. Bu mütləq dincliyə çatmış olanlar üçün isə, ölüm dəyişkənlikdən qurtuluş deməkdir. Lakin bu xoşbəxtliyə çatmaq üçün ruh müxtəlif formalardan keçməlidir, yəni bir sıra bədənərdə təcəssüm etməlidir. Bu mərhələdə isə sehr yenidən ortaya çıxır - yəni fəvqəltəbii sahəyə məxsus olan, lakin eyni zamanda insanın bədən formasına da təsir edə bilən kahinlərin vasitəçiliyi. Beləcə, bu nəzəri təsəvvürlə yenidən güc və sehr anlayışları əlaqələndirilir. Fo dininə inanan insanlar bu baxımdan son dərəcə xurafətçi düşüncəyə sahibdirlər. Onlar təsəvvür edirlər ki, insan forması hər cür mümkün bədənə keçə bilər - məsələn, pişik, ilan və ya qatır bədənində. Bir missioner ölüm yatağında olan bir kişinin hekayəsini danışır. Bu kişi xristian dini haqqında nəşə eşitmişdi və missioneri çağıraraq şikayət etdi. Dedi ki, Bonze - yəni o biri dünya haqqında bilik sahibi olan rahiblərdən və ya müdriklərdən biri - ona belə demişdi: "Hazırda sən imperatorun xidmətindəsənsə, ölümündən sonra da həmin xidmətdə qalacaqsan. Ruhun imperatorun poçt atlarından birinə köçəcək." Rahib daha sonra ona demişdi ki, "Sən həmin at olaraq öz vəzifəni sadıqlıqla yerinə yetirməlisən: nə təpik atmaq, nə kişnəmək, nə dişləmək, nə də yıxılmaq olmaz. Az yeməklə kifayətlənməlisən." Ruhların köç etməsi ideyası, ruhun "özündə-olma" təsəvvürü üzərində qurulub. Bu təsəvvürə görə, ruh dəyişikliklərdən yuxarıda dayanır. Bu düşüncə ilə birlikdə isə sehr anlayışı da sıx şəkildə əlaqələndirilir. Buddistlər əsasən Burma Krallığından, Hindistandan və Seylondan (indiki Şri-Lanka) gəlirlər. Onların Tanrısı Buda Gautama adı ilə hörmətlə yad edilir. Burada da, Fo dinində olduğu kimi, "özündə-olma" halı

insan formasında təsvir olunur. Lakin bu insan forması ölü bir şəxs formasındadır. (Bu Gautama həmçinin hindli Brahmanlar tərəfindən Vişnunun doqquzuncu təcəssümü kimi qəbul edilir, amma onlar onu müqəddəs saymırlar.) Buda burada yenidən ümumbəşəri mahiyyəti, xeyirxahlığı təmsil edir. Hal-hazırda təcəssüm etdiyi forma Gautamadır və məhz bu formada ibadət olunmalıdır. O, özünə qapılmış vəziyyətdə, başı aşağı əyilmiş və qolları sinəsində çarpazlanmış şəkildə təsvir edilir. Onun kahinlərinə Rahən deyilir və ingilislər onları ən sakit və ən nəcib insanlar kimi təsvir edirlər. Onlar birgə yaşayırlar, lakin səssiz bir həyat sürürlər. Onlar xüsusi istəklərdən azad insanlar kimi tanınırlar. Buddistlərin insana məqsəd kimi göstərdiyi hal "nirvana" adlanır. Onlar bu vəziyyəti belə izah edirlər: əgər artıq köklük, qocalıq, xəstəlik və ölüm kimi əzablara məruz qalmırıqsa, deməli, nirvanaya çatmışıq. Bu zaman biz Tanrı ilə eyniləşirik. Tanrı ilə tam eyni sayıldıqda isə, biz artıq Buda olmuş oluruq. Onlar lama haqqında da təxminən oxşar bir təsvir verirlər. Hər bir monastırın rəhbərinə - yəni abbatına - lama deyilir. Lakin buna baxmayaraq, Kiçik və Böyük Tibetdə cəmi üç əsas lama var. Bu lamalar monqollar və tibetlilər tərəfindən hörmətlə yad edilirlər. Çinlilər də lamalara ehtiram göstərirlər. "İngilislər - xüsusilə Dalay Lamayla tanış olanlar (səfir onu tez-tez görmüşdü) - ona son dərəcə böyük hörmət bəsləyirlər. Onun əsas xüsusiyyəti sakitlik və nəzakətdir. Bu xüsusiyyətlərə dərin bir anlayış və tam mənada nəcib bir varlıq da əlavə olunur."

Xalqlar da onu eyni şəkildə hörmətlə anırlar. Çünki onlar onu "saf mütəhərrik düşüncə ilə dolu bir həyatın gözəl nurunda" görürlər. Məhz bu, əsaslı olan şeydir - onların əbədi olaraq qəbul etdikləri, sonsuz dəyərə malik olan varlıq budur. Əgər bir lama insan həyatına yönəlməli olursa, o zaman yalnız yaxşılıq etmək, təsəlli vermək, xeyir-dua ilə kömək göstərmək kimi işlərlə məşğul olur. Onun əsas xüsusiyyəti isə bağışlama və mərhəmət göstərməkdir - yəni bu onun ən önəmli vəzifəsidir. Bu, təbiət dininin birinci mərhələsinin zəruri məzmunudur. Burada biz daha əvvəl mücərrəd kateqoriyalarla əlaqələndirdiyimiz iki əsas məqamı yenidən görürük. Birincisi - gücdür. Yəni ruhun özünü dərk etməsi dərhal və birbaşa şəkildə bir güc kimi meydana çıxır. İkincisi isə - özünə yönəlmə, yəni "özündə-olma" halıdır. Bu "özündə-olma" anlayışı istənilən tanrı düşüncəsinin ümumi təməlini təşkil edir. Özünə eynilik - yəni insanın özü ilə bir olması - əsas kateqoriya və ya müəyyənlikdir. Məhz bu nöqtədə biz ilk dəfə olaraq din üçün həqiqi və ciddi bir əsas görürük.

Beləliklə, bu iki kateqorial müəyyənliyi - güc və “özündə-olma” halını - bir araya gətirməklə, biz təbiət dininin ikinci formasına keçid edirik.

Fantaziya dini (Hindizm)

Təbiət dininin ikinci forması “fantaziya dini” və ya “xəyal gücünə əsaslanan təbiət dini” adlandırıla bilər. Bu mərhələdə əsas məsələ - bu dini daha ətraflı və dəqiq şəkildə necə müəyyənləşdirməkdir. Əvvəlcə birinci növbədə baxmaq lazımdır: bu din daxilində Tanrı necə təsəvvür olunur, necə təqdim edilir? İkinci əsas məqam isə kultdur - yəni subyektin, konkret insanın, özünü dərk edən mövcud fərdin bu Tanrı ilə olan münasibətinə aid bütün tərəflər. Buraya ibadət formaları, davranış qaydaları və insanın Tanrı ilə əlaqəsini müəyyən edən bütün adət-ənənələr daxildir.

Tanrının təsviri

Bizim əldə etdiyimiz tərif - həqiqətin ilk mərhələsidir. Bu, əsas anlayışdır: özünə qapalı qalmaq, yəni daim öz daxilində mövcud olmaq. Bu hal sonsuzluq və ya mütləq şəkildə özünə qayıdış deməkdir - elə bir hal ki, burada bütün inkarlar və fərqliliklər aradan qalxır. Burada münasibətlər, fərqlər, güc və digər praktik dünyaya aid olan hər şey nəzəri baxışda həll olunur. Yəni bunlar nəzəri baxışda əriyib yox olur. Bu “özündə-olma” vəziyyəti, bu öz daxilində dayanmaq əvvəlcə qeyri-müəyyən bir şeydir. Məsələn, Tanrı Fo necə təsvir olunurdusa, burada da Tanrı elə eyni şəkildə, “heç nə” kimi, yəni ümumilikdə müəyyən olunmamış bir varlıq kimi adlandırılır. Bu mərhələdə isə artıq müəyyənlik meydana çıxmalıdır. Yəni bu ilkin formanın içərisində müəyyənliklər yaranmalıdır. Bu forma artıq Tanrının forması kimi müəyyənləşir. Amma bu, birbaşa güc kimi və ya dərhal özünü dərk edən varlıq kimi yox, əksinə, nəzəri mövqe üzərində qurulmuş bir forma kimi meydana gəlir - yəni öz daxilində möhkəmlənmiş, mahiyyətin açılması və Tanrısal dünyanın üzə çıxması kimi. Bu mərhələdə mahiyyət hələ əsl Tanrı deyil. Baxmayaraq ki, onun əsas prinsipi “özündə-olma”dır, yenə də bu hal hələ qeyri-müəyyəndir, hələ tam formalaşmış, gerçək bir varlıq deyil. Yalnız forma ilə birləşmə - yəni sonsuzla sonlunun vəhdəti - əsl tanrılığın başlanğıcıdır.

Bu “özündə-olma” halı anlayışa (konseptə) uyğun şəkildə tədricən inkişaf etməlidir. Həyat yaranmalı, inkişaf etməli və dolğunluğa çatmalıdır. Yalnız bu şəkildə konkret, yəni canlı və real bir tanrısal həyat mümkün olur. “Özündə-olma” ilkin müəyyənlikdir, birinci mərhələdir. İkinci mərhələ isə Tanrının bu konkret formada tədricən inkişaf etməsidir. Bu ikinci mərhələ də hələl təbiət dininə aiddir. Çünki bu ilkin, yəni dərhal baş verən inkişaf prosesi ondan ibarətdir ki, bütün fərqli tərəflər, anlayışa görə, içdən inkar edilir - yəni bir-birindən ayrılır və bir-biri ilə əlaqəsiz şəkildə mövcud qalır. Bu, bir növ “təbiətin lənəti”dir - parçalanma və ayrılıq halı. Bu inkişafın içində biz hər yerdə anlayışın, yəni həqiqətin izlərini görəcəyik. Amma bu izlər bizə qorxunc gəlir, çünki onlar bir-birindən təcrid olunmuş vəziyyətdə qalır, aralarındakı ayrı-seçkilikdən qurtula bilmirlər. Bu, təbiətin əsas xüsusiyyətidir və bu vəziyyətdən heç vaxt tam çıxış olmur. Deməli, bu ikinci müəyyənlik mərhələsidir. Tanrılıq artıq dolğun məzmunla malik obyektiv bir varlıq kimi çıxış edir. Əvvəlcə biz təsadüfi obyektivliyi - yəni boş formadan ibarət obyektivliyi nəzərdən keçirdik. Sonra isə “özündə-olma” vəziyyətindəki obyektivliyə baxdıq. Bu “özündə-olma” - yəni özü ilə tam eynilik, sabitlik anlayışı - indi artıq “konkretlik”, yəni məzmun və forma ilə tamamlanır. Lakin bu ikinci mərhələdə hələ də müxtəlif anlar - fərqli cəhətlər - bir-birindən ayrı qalır. Üçüncü mərhələ isə - yəni ruhani mərhələ - artıq bu konkretliyi öz içində yenidən toplayır və yenidən qurur. Burada hər şey anlayışa uyğun olaraq eyni zamanda həm var olur, həm də ideal bir şəkildə tanınır və dərk edilir. Hazırkı mərhələdə bu fərqli anlar, bu elementlər mövcuddur, amma onların zəruriliyi baxımından hələ də bir-birindən ayrı durur. Bu anlar nəzəri səviyyədə, yəni düşüncə ilə dərk olunan şəkildə, hər biri müstəqil və özünəməxsus formada təqdim olunur. Onlar insan arzusundan kənar bir sahədə, müstəqil və obyektiv şəkildə mövcuddur. Üçüncü olaraq belə bir sual ortaya çıxır: bu müstəqillik hansı formalarda, hansı şəkillərdə təzahür edir? Çünki biz də belə bir dünyada yaşayırıq - bir-birindən xarici şəkildə ayrılmış şeylərin dünyasında, hissi dünya ilə bağlı olan çoxluqla dolu bir aləmdə. Bizim xarici, duyusal şüurumuz da məhz bu çoxşəkilliliyə yönəlir; bu dünya ona təqdim olunmuş və onunla bağlı olan şeylər dünyasıdır. Bu “şeylər” - yəni obyektiv olan, müstəqil varlıqlar - əsas kateqoriyadır. Biz onlara “şey” deyirik ki, obyektiv olanı daha dəqiq xarakterizə edək. İç dünyamızda da - düşüncəmizdə, hisslərimizdə - müxtəlif qüvvələr və anlayışlar bir-birindən ayrı, müstəqil şəkildə mövcuddur: yaddaş, mühakimə, ehtiras, meyil və s. Hamısı bir-birindən ayrılmış şəkildə dərk olunur. Hətta təfəkkür sahəsində belə, biz “müsbət”, “mənfi”, “varlıq”,

“yoxluq” kimi anlayışlarla qarşılaşırıq - bunların hər biri öz-özlüyündə ayrıca və müstəqil şəkildə təqdim olunur. Başqa sözlə, bizim hissi şüurumuz müstəqilliyi belə intuisiyalaşdırır - hiss olunan və düşüncədə ayrı-ayrı var olan formalar şəklində. Müstəqillik, bizim anlayış səviyyəsində də bu cür çoxsaylı və ayrı-ayrı forma və anlayışlarla təzahür edir. Bu modeldən sonra bizdə bir dünyagörüşü yaranır; bu görüş çox realdır, yəni sadə, gündəlik həyatdakı kimi bir baxışdır. Çünki müstəqillik burada “şeylik” - yəni ruhani və digər qüvvələr formasında - özünü göstərir və buna görə də abstrakt bir formadır. Bu formada olduqda düşüncə burada artıq “əql” deyil, “anlayış”dır. Məsələ belədir: bu çoxşaxəli, konkret dünya müstəqilliyə malikdir. Bu müstəqillik nəzəri olaraq bilinməkdədir və sual bu müstəqilliyin formasına aiddir. Bu hələ bizim sahib olduğumuz müstəqillik forması ola bilməz. Çünki bizim sadə, gündəlik anlayış tərzimiz bundan daha azdır; o, daha inkişaf etmiş bir mədəni prosesin nəticəsidir ki, bu proses vasitəsilə həmin abstrakt anlayışlar formalaşmış və sabitləşmişdir. Bizim şüurumuzun obyektivliyi - anlayışın obyektivliyidir. Dünyaya bu cür baxmaq bizim üçün anlayışın əksidir və çox sonra ortaya çıxır; ona görə də bu mərhələdə anlayış hələ özünü göstərə bilməz. Əvvəlcə deyirik ki, şeylər sadəcə mövcuddur; sonra isə onların bir-biri ilə müxtəlif əlaqələrdə olduqlarını, səbəb-nəticə əlaqəsi ilə bağlı olduqlarını və bir-birindən asılı olduqlarını qəbul edirik. Bu ikinci məqam - yəni anlayış anı - bu mərhələdə hələ mövcud deyil.

“Bu sadə bağlılıq, bu obyektiv əlaqəlilik, burada obyektivlik abstrakt müstəqillik mənasında başa düşülür və bu, sonradan yaranır.” Başqa sözlə, müstəqillik hələ bu formada deyil. Onda bu mərhələdə müstəqilliyi hansı formada qəbul etməliyik? Burada tapılan yeganə müstəqillik forması insan üçün “konkret, müstəqil varlıq forması”dır və müstəqilliyin ilk görünmə tərzini məhz insan tərzidir, eyni zamanda heyvan tərzidir; buna görə də bu ikisi birbaşa bağlıdır. Beləcə, məhz bu formada həyata keçmə mövcuddur; konkret varlıq ilk dəfə fəal şəkildə mövcud olmaq kimi intuisiyalanır, artıq gücün passiv obyekt kimi deyil. Güc baxımından, bunların hamısı mənfi və ya gücün subyekt kimi qəbul edilir. Yalnız praktik sahədə güc obyektiv mövcudluğa malikdir, nəzəri sahədə isə burada nəzəriyə tam azadlıq verilmişdir. Azadlığın ilk konkret forması insan varlığıdır, yaxud heyvanların orqanik həyatıdır. Burada varlıq insan forması şəklində özünü göstərir və təsəvvür aləmi yaranır. Bu aləmdə obyektlər tamamilə təsadüfi şəkildə insan və ya heyvan şəkillərində təsvir olunur və bu təsvir çox həddindən artıq, bəzən artıq-əskik şəkildə həyata

keçirilir. İndi nəzəri element mərhələsinə çatmışıq. Konseptin tamamilə vacib tərkib hissələri olan bütün xüsusiyyətlər və müəyyənliklər, həmçinin mənalı obyekt kimi var olanlar burada müstəqilliklə təchiz edilir. Çünki nəzəri olan əsas müəyyənlikdir, hər məzmun müstəqil şəkildə təqdim olunur. Amma bu müstəqillik və ya obyektivlik hələ sabit kateqoriya deyil, hələ qüvvələr və səbəblər baxımından müəyyənlik deyil, yaxud biz düşünən kimi alışıdığımız obyektivlik növü deyil. Bunun əvəzinə, müstəqillik burada təqdimat üçün müstəqil element formasına malikdir, yəni əsasən insan formasına, amma həmçinin heyvanların, ümumilikdə həyat formasına malikdir. Heyvanlar həyatı var, ruhları var, insanlarda isə daha çox var - çünki onlar asılı olanlara qarşı müstəqil elementi təşkil edir. Özümüz üçün müstəqil bir şeyi təqdim edərkən, biz bir təsvirlə kifayətlənirik; və təsvir, obyekt, əsas xüsusiyyət qarışıq heç nə içerməməlidir. Belə görünür. Bizdə hansısa duyğu obyekt haqqında təsvir var - məsələn, ağac, çay və s.; ya da özümüz üçün təsvir yaradıırıq; və bu, obyekt kimi bizə xidmət etmək üçün sadəcə onun mövcud olduğunu ifadə edib göstərmək kifayətdir; onu müstəqil kimi xarakterizə etmək üçün başqa xüsusiyyətlər lazım deyil. Amma bu, bizim üçün bir təsvir olduğundan, "biz ona güc kimi müstəqillik veririk." Məzmun nə olursa olsun, onun müstəqilliyi həmişə bizim üçün başa düşmə kateqoriyasının bir formasıdır. Amma məsələ ondadır ki, bu mərhələdə hələ kateqoriyalar mövcud deyil və təqdimat baxımından müstəqil olan elementlər bir-birlərinə qarşı kateqoriya rolunu oynamaq məcburiyyətindədirlər. Beləliklə, çay özü müstəqil qəbul edilmək istəyirsə, ya da çayın təsviri (duyğu intuitivliyi), ağac və ya ağacın təsviri müstəqil olanı digər varlıqlardan ayıran təqdimat forması - yəni müstəqil kimi fərqləndirən forma - üzərinə götürməlidirlər. Günəş, dəniz, ağac və sair əslində canlı və azad olanlarla müqayisədə müstəqillikdən məhrumdurlar. Buna görə də, nəzəri müstəqillik sahəsində bu formalar verilmiş məzmunun dəstək bazasını təşkil edir və ya kateqoriyaların yerini tutur. Əslində müstəqil olan şeylər varlıq aləmində azad insan şüuru və həyatdır. Buna görə şeir rasionaldır, çünki bir düşüncə məzmunu müstəqil kimi təqdim olunanda, bu müstəqilliyi insan və ya heyvan şəkli təmsil edir. Bu kateqoriyalar (konsepsiya tərəfindən irəli sürülən bütün anlar, həmçinin təbiətin ümumi konkret şeyləri - günəş, səma, torpaq, dağlar və sair) beləliklə azad müstəqillik formasını qazanırlar. Bu isə ikinci nəticəyə gətirib çıxarır: bu məzmununda bütün anlaşılan əlaqələr dağılır və məhv olur. Çünki zəruri olan anlaşılandır; zərurətin universal münasibətləri anlaşılrlığı təşkil edir - biri qoyulduqda, digəri də qoyulur; şeylərin keyfiyyətinə, onların əsas

müəyyənliyinə görə qarşılıqlı asılılığı ümumiyyətlə anlaşılan uyğunluğu yaradır. Amma burada hər şey azad və müstəqildir, buna görə hökmranlıq edən təsadüfilikdir, yaxud təsəvvürün maraq göstərdiyi şeylərdir; əsas fikir budur. Tarixi hadisələr və şərait heç bir şəkildə məhdudlaşdırılmayıb və sərhədlərlə əhatələnməyib. Bütün məzmun insan təxəyyülünün ixtiyarındadır. Təxəyyül istədiyi hər şeyi bir-biri ilə əlaqələndirə bilər. Onları istədiyi kimi bəzəyə və gözəlləşdirə bilər. Ona maraqlı gələn formada təsəvvür edə bilər. Çünki burada obyektivlik yoxdur. Eyni zamanda, bu təxəyyül öz yolunda da sərbəstdir. İstədiyi istiqamətə gedə və istədiyi yolu tuta bilər. Zərurət adlandırdığımız şey, müxtəlif məzmunların ağlauyğun bağlılığına əsaslanır. Bu bağlılıq isə, bizim ifadə etdiyimiz kimi, tək-tək şeylərin konkret məzmununu ötürür. Məhz bu bağlılıq, gerçək obyektivliyi təşkil edir - nə varsa və nə görünürsə, onların obyektivliyini məhz bu təmin edir. Ancaq bu mərhələdə həmin obyektivlik mövcud deyil. Ağlauyğun bağlılıq da pozulmuşdur. Bu obyektiv əlaqəlilik olmadığı üçün, burada danışdığımız müstəqillik də gerçək deyil. Bu, obyektiv bir reallıq forması deyil, tamamilə təsadüfi bir xarakter daşıyır. Buna görə də dünya və onun içindəki hər şey təxəyyülün ixtiyarına verilir. Tanrının dünyası artıq təxəyyülün hakimiyyəti altındadır. Təxəyyül isə sonsuz şəkildə müxtəlif və daim genişlənən bir aləmdir. İnsan öz duyğularını və bacarıqlarını inkişaf etdirdikcə, bu təxəyyül də daha da böyüyür. Bu mədəni və ya təhsil prosesi üçün xarakterik olan cəhət budur ki, bütün fərqliliklər xüsusi şəkildə qeyd olunur və qorunur. Bu mədəniyyətin bu tərəfi burada nəzəri sahədə özünü göstərir. İstək (arzu) isə daha dar bir məqsəd və maraq sahəsinə malikdir. Ona maraqlı olan şeyi özü üçün mənimsəyir və onu sıradan çıxarır. Marağının xaricində qalan şeylərə isə heç bir diqqət yetirmir. Və nəticə etibarilə, o, təhsilsiz və öyrədilməmiş qalır. Müstəqilliyin aldığı forma nəticəsində, müstəqil kateqoriyalar təsadüfilik xarakteri qazanır. Nəticədə isə bu kateqoriyalar əksinə, asılı şəkildə təqdim olunurlar. Yəni, özləri müstəqil kimi görünsələr də, əslində asılı vəziyyətdədirlər. Məzmun müəyyənləşdirilmiş olur - bu, konkret bir məzmundur. Ancaq bu konkretlik yalnız və birtərəfli bir şəkildə müstəqillik formasını alır. Çünki bu müəyyən məzmun, gerçək və obyektiv bir konkretliklə köklənməyib. Buna görə də, o təsadüfi bir xarakter daşıyır və beləliklə də, öz fəaliyyətindəki müstəqilliyini itirir. Belə bir məzmun artıq təxəyyülə təhvil verilir və onun xidmətində durur. Abstrakt mənada bu sahənin əsas xüsusiyyəti məhz budur. Beləliklə, qarşımızda sonsuz dərəcədə müxtəlif və rəngarəng bir təxəyyül dünyası dayanır. Bu dünya obyektiv bir bağlılıqdan məhrumdur və bütün bu məzmunu əhatə edən sərhədsiz bir

təsadüflər aləmidir. Bu qarışıqlıq içində müəyyən bir sabitlik gətirən yeganə şey isə anlayışın ümumi, əsas kateqoriyalarıdır. Bu kateqoriyalar - hər şeyin qayıtdığı və əsaslandığı mütləq güclərdir. Məhz bu əsas kateqoriyalar bizim diqqətimizə layiqdir. Bir tərəfdən bu kateqoriyalar, təxəyyülün istəkləri ilə yaranan təhrif olunmuş və hissi formada tanına bilər. Onları bu cür görəndə, təxəyyül öz haqqını almış olur. Digər tərəfdən isə biz bu əsas kateqoriyaların necə alçaldıldığını anlamağa çalışmalıyıq. Bu alçalma, onların qarşılıqlı xarici münasibətlərdəki laqeyd görkəm almağı ilə bağlıdır. Bu forma, onları öz xarici və hissi görkəmlərində mənasızlaşdırır. Məhz bu forma onların mahiyyətini aşağı salır. Və nəticədə, bu əsas və vacib kateqoriyalar ruhdan tamamilə məhrum şəkildə meydana çıxır. Təsvir etdiyimiz şəkildə, ilahi mahiyyətin və ilahi dünyanın bu xüsusiyyətləri Hind dinində öz təzahürünü tapır. Lakin burada biz həmin dinin “saysız-hesabsız, çoxşaxəli mifoloji hadisələrini” bir kənara qoymalı və əsas xüsusiyyətlərlə kifayətlənməliyik. Bu əsas cəhətləri nəzərdən keçirmək maraqlıdır. Çünki onlar anlayışla bağlıdır. Bəli, bu xüsusiyyətlər çox vaxt barokko üslubunda təqdim olunur, vəhşi və itələyici bir forma alır, gündəlik həyat səviyyəsinə endirilmiş olur. Ancaq buna baxmayaraq, məhz burada anlayış özü-özünü göstərir və bu nəzəri zəmin üzərində inkişaf edir. Birinci məqam - bu əksin özünə qayıtması prosesinin substansial (mahiyyətli) xarakteridir. İkinci isə - mütləq olanın forması və müəyyənlikləridir. Bu dinin önə çıxan anları məhz bunlardır. Və bu cəhətlər forma xarakteri daşıdıqları üçün, ideyanın ən yüksək mərhələsini xatırladırlar. Anlayışın ilk ünsürü - yəni onun orijinallıq (gerçəklik) elementi - bizim də gördüyümüz kimi, ümumi substansiya kimi ortaya çıxır. Bu, özündə mövcud olan, öz daxilində olan bir mahiyyətdir. Öz daxilində sakit və əbədi dinc dayanan bu varlıq - ümumbəşər substansiyadır. Bu substansiya, ümumilik olaraq, eyni zamanda özündə mövcud olan bir gücdür. Amma bu güc, məsələn, istək (iştaha) kimi, başqa bir şeyə qarşı yönəlmir. O, sakit və görünməz olaraq özünə doğru əks olunmuş haldadır. Məhz bu səbəbdən o, sadəcə olaraq “güc” kimi müəyyənləşdirilir. Bu ümumilik formasında qapanmış, içə dönük güc öz təzahüründən - yəni meydana çıxardığı şeylərdən fərqləndirilməlidir. O həm də özünü təşkil edən ünsürlərdən ayrılır. Güc - ideal ünsürdür; bu mənada o, digər hər şeyin yalnız yox edilmiş, inkar edilmiş halda mövcud olduğu mənfi qüvvədir. Gücə artıq bu özünü müəyyənləşdirmə, bu yaradıcılıq aiddir - yəni ortaya çıxan anlar, mərhələlər. Amma bu güc hələ ki öz daxilində mövcud olan, potensial vəziyyətdəki ümumi güc olaraq xarakterizə olunduğu üçün, həmin anlardan - yəni onu təşkil edən hissələrdən - ayrı qalır. Bu səbəbdən də, həmin

anlar bir tərəfdən müstəqil mahiyyətlər kimi görünür, digər tərəfdən isə - onlar yenidən Tək olanın içində yox olur, əridilir. Bu anlar (və ya elementlər) Tək Olanın tərkib hissələridir - onlar yalnız həmin birliyin müəyyən mərhələləridir. Lakin fərqləndirilmiş şəkildə səhnəyə çıxanda, onlar müstəqil surətdə görünürlər - tam müstəqil varlıqlar kimi, tanrı mahiyyətinin şəxsləri (şəxsi sifətləri) kimi. Eyni zamanda bu şəxslər (şəxsi sifətlər) elə bütöv varlığın özündürlər. Beləliklə, ilkin ünsür - yəni ümumi substansiya - bu konkret və fərdi formalar içində sanki itir, əriyir. Bu fərdi formalar artıq elə bir bütöv təşkil edirlər ki, sanki onun fəvqündə heç nəyə ehtiyac yoxdur. Amma digər tərəfdən, bu fərdi formalar öz növbəsində yenidən Tək Güc içində yox olurlar, orada əriyib itib gedirlər. Bu dəyişmə - yəni bir dəfə Tək olanın, başqa dəfə fərqlərin tam bütövlük kimi təqdim olunması - bu sahənin ziddiyyətli və dəyişkən təbiətini təşkil edir. Lakin bu ziddiyyət yalnız bu sahəyə deyil, həm də düşüncənin (ağlın) anlayış qarşısındakı ziddiyyətinə aiddir. Əgər bu fikri daha abstrakt şəkildə araşdırsaq, ilk növbədə qarşımıza Tək olan çıxır - yəni ümumi, mütləq anlayış (konsept). Mütləq anlayışın mahiyyəti isə odur ki, özünü göstərsin, yəni təzahür etsin. Onun bu təzahürü müəyyən varlıq (müəyyən olunmuş bir şey), ümumilikdə obyektivlik, sabit müstəqillik kimi başa düşülə bilər. Bu həm də nisbili mənada “qorunma” adlandırıla bilər - yəni bu gün mövcud olan bir şey, əvvəl baş vermiş bir prosesin nəticəsi kimi görünür. Bunu “Tanrının əbədi yaxşılığı” adlandırmaq olar: belə ki, müəyyən olan - yəni yalnızca irəli sürülmüş, görünüşdən ibarət olan şey - buna baxmayaraq, mövcudluq imkanı qazanır; ona qısa müddətli bir varlıq verilir. Lakin bu mövcudluq, bu varlıq gücün içində əriyir. Yalnız gücdür ki, özünün bu yaxşılığı ilə müəyyən olan şeyə - baxmayaraq ki, o, yalnız konkret və sonlu bir şeydir - mövcud olmaq imkanı verir. Bu təzahür - yəni müəyyən olunmuş varlıq və ya ümumilikdə mövcudluq - ilahi bir təzahür kimi, nəticədə öz-özlüyündə tam Tanrıya çevrilir. O artıq bütövlüyü ifadə edir və ilk birliyə - yəni özündə mövcud olan gücə - qarşı qoyulur. Yaxud da bu ilkin birlik (güc) özü enərək yalnız bir an halına gəlir, və bunun nəticəsində həmin mütləq Tək varlığın (Tanrının) üzərinə başqa, daha yüksək bir Tək qoyulmalıdır (və bu da Tanrı adlana bilər). Üçüncü ünsür isə ümumilikdə dəyişmədir - yəni yaranma və yox olma, var olma və heçliyə qovuşmaq, yaradılmaq və məhv edilmək. Burada varlıq, “var olmama” içindəki bir varlıq formasına çevrilir. Bunlar anlayışın (konseptin) üç əsas təməl müəyyənliyidir. Ona görə də bu fərqlərin (differentia-ların) formasının belə müəyyən olunmasında ruhun tamamilə yoxluğu - hətta anlayışın (konseptin) saf tərif səviyyəsində olsa belə - bu

üçüncü ünsürün birbaşa şəkildə “olma” və ya “dəyişmə” kimi təyin olunmasından irəli gəlir. Halbuki mütləq ideyada üçüncü ünsür “ruh” kimi müəyyən olunur. Bu isə sadəcə keçid və ya geri dönmə deyil, özünə qayıdışdır - burada fərqlər birbaşa “varlıq” və “yoxluq” kimi müəyyənləşdirilmir. Burada əsas məsələ budur. Bunlar anlayışın üç əsas formasını təşkil edir. İndi Hindu mifologiyasına gəlincə, etiraf etməliyik ki, orada bu anlayışın əsas təyinatları, onun inkişafı, əslində mövcuddur. Bu üçlük - “trinitet” - anlayışın əsas formasıdır, ruhun abstrakt əsas formasıdır. Hindlilər bunu “Trimurti” adlandırırlar. “Murti” ümumiyyətlə ruh deməkdir - mütləq varlığın (Tanrının) hər bir konkret təzahürü, hər bir ayrı-ayrı görünüşüdür. Beləliklə, “Trimurti” üç mahiyyət deməkdir. İlk Tək varlıq (ilk birlik) özü bu üçlükdən biri kimi görünür; o, sonra aradan götürülür, və bu üçlüyün birliyini təşkil edən həmin digər Tək (birlik) isə, öz növbəsində, əvvəlki ilkin Təkdən fərqli bir şəkildə təsvir olunur. İlk gələn Brahmandır - neytral prinsip kimi mütləq birlik. Ata kimi, fəaliyyət göstərən kimi, bu üçlükdə xüsusi bir an, bir məqam kimi o, əsasən “Brahma” adını alır. Amma onun başqa adları da var, məsələn “Parabrahma” - bu, ümumbəşəri ruhu ifadə edir.

Burada bizdə ağla əsaslanan bir ziddiyyət ortaya çıxır: Tək olan varlıq bu üçlükdən biri kimi ifadə olunan kimi, o artıq fərdiləşmiş olur, yəni xüsusi hala gəlir və nəticədə bundan daha yuxarıda duran bir şeyə ehtiyac yaranır - yəni Brahmana. İkinci mahiyyət müəyyən olunmuş varlıqdır - qorunma, zahirə çıxma, yer üzündə görünmə. Bu isə tam şəkildə genişləndirilir - məsələn, Vişnunun təcəssümü və s., yəni yer üzündə görünən hər bir şey. Beləcə insanlıq konkret insan fiqurları şəklində özünü göstərir. Təcəssüm halları, zahirən, böyük fəthlər etmiş şahzadələri və ya qüdrətli hökmdarları da əhatə edə bilər, amma Hinduizmdə əsas təcəssüm düşüncəsi, insan ideali ilə bağlıdır: bir tərəfdən fəthlər, digər tərəfdən isə saysız-hesabsız romantik hekayələr. Bizim üçün roman olan hekayələr Hinduizmdə ilahi təcəssümlər hesab olunur. İnsan ehtirası kimi anlaşılan hər şey belə təcəssüm formasında təqdim olunur; burada biz ən nəcib, ən gözəl, ümumilikdə ən müxtəlif mövcudluqları görürük, amma heç bir mühakimə yoxdur. Üçüncü isə dəyişkəndir - yaradan və məhv edən. Bu üçüncü mahiyyət, əsl anlayışa görə, dolayısı ilə birlik vəziyyətinə qayıdışdır (yəni, bütün konkretliyi ilə müəyyənləşdirildikdə o, ruhdur). Lakin bu mərhələdə o, yalnız varlıq rejimində - yaranma, meydana çıxma və yox olma kimi başa düşülür. Bu, Şivadır, həm məhv edən, həm yaradan. Beləliklə, bu üç forma zirvədə dayanır. “Bunlar anlayışdan qaynaqlanan təyinatlardır. Biz hələ

göstərməliyik ki, bunlar daha konkret necə təmsil olunur və həmçinin şüur bu obyektivliyə necə münasibət göstərir - başqa sözlə, ibadət formalarının təbiəti necədir.” Nəzəri şüurun əsas təyini, deyildiyi kimi, birliyin kateqoriyasıdır; buna Brahma, Bruhmə və buna bənzər adlar verilir. Mən vurğulamışam ki, bu birlik bəzən ümumi, hər şey kimi görünür, bəzən isə başqa bir xüsusi vəziyyətə qarşı duran konkret fərdilik kimi qələmə verilir. Beləliklə, Brahma yaradıcı kimi ortaya çıxır, amma sonra yenə də aşağı mövqeyə qoyulur, özü isə özündən yuxarı olan, ümumi ruhdan danışır.

Hindu təsvirindəki bu qarışıqlıq diqqətləyiqdir, çünki bu ziddiyyət bu təyinatların məzmununda - onların qaçılmaz dialektikasında - kök salır. Hələ tam nizamlama ruhu mövcud deyil, ona görə də təyinatlar əvvəl bir formada görünür, sonra bu forma tək tərəfli olduğu üçün ləğv edilməli olur və başqa bir forma səhnəyə çıxır. Beləliklə, anlayışın zəruriliyi əvvəlcə yalnız sapma və ya qarışıqlıq kimi görünür, öz daxilində sabitlik daşımayan bir hal kimi; və yalnız anlayışın təbiəti bu qarışıqlığa möhkəm bir təməl gətirir.

Birinci əsas kateqoriya beləliklə sadəcə və tamamilə Bir, yəni Brahmandır. Bu Bir öz varlığı üzərində möhkəm dayanır, öz içində əbədi olaraq mövcuddur. Lakin bu Bir müəyyənliyə doğru irəliləməlidir, baxmayaraq ki, onun müəyyənliyi ruhdan məhrum qalır. Onun bütün müəyyənlikləri də növbə ilə Brahman adlandırılır; onlar Brahmandır, onlar özləri bu daxili özünə qapalı Bir, Öz-özündə Bir olurlar. Beləliklə, onlar Öz-özündə Bir ləqəbini qazanırlar; bütün fərdi tanrılar özlərini Brahman sayırlar. Nəticədə, İngilis tədqiqatçı, Brahmanın mənasını müəyyən etmək üçün onun müxtəlif təqdimat yollarını diqqətlə araşdırdıqdan sonra belə qənaətə gəlir ki, Brahman boş bir tərifdir, çünki Brahman açıq şəkildə "bu" Bir kimi qəbul edilmir, əksinə hər şey özünə Brahman termini tətbiq edir. Çoxsaylı Hindu mətnlərinə əsaslanaraq göstərir ki, Brahma ümumiyyətlə mənasız tərifdir, müxtəlif tanrılara aid edilir və bizim özümüz üçün təsəvvür etdiyimiz mükəmməllik və birlik kimi daha incə anlayışları ifadə etmir, - bu anlayışlar isə digər Hindu dualarında özünü göstərir. Millə görə, Vishnu da ali Brahman adlandırılır, eyni zamanda Krishna da böyük Brahman kimi çağrılır: "Bu mənim uşaqlıq orqanımdır, öz nəslimi ora qoyuram və sonra təbiətin hər istiqamətdə yayılmasına səbəb oluram." Elə buna görə böyük Brahman bütün təbii quruluşlarda yaradıcılıq bağlantısıdır: "Mən bütün çiçəklənmələrin atasıyam, olmaq istəyən hər şeyin atasıyam." Buna görə su da Brahman, günəş də Brahmandır. Məsələn, qədim Hindu

Vedalarında günəş xüsusilə ucaldılır; və əgər ona ünvanlanan dualar təkbəşinə nəzərdən keçirilərsə, insan belə düşünə bilər ki, erkən Hindular Brahmanı yalnız günəş formasında görürdülər və onların dini sonra gələnlərdən fərqli idi. Amma hava da, atmosferdəki hər hərəkət də Brahmandır; nəfəs, anlayış, xoşbəxtlik - bunların hamısına Brahman deyilir. Xüsusilə də Shiva (və ya Mohadeva, Rudra) özündən belə deyir ki, o Brahmandır. Shiva Oupnek'hat kitabında özündən belə danışır: "Mən olanam da, olmayanam da, mən keçmişdə olan hər şeyəm, indi varam və həmişə var olacağam. Olan mənəm; olmayan da mənəm. Mən Brahma və eyni zamanda Brahmanam, mən ilkin səbəbəm, həqiqətim, mən öküzm və hər canlıyam; "hər şeydən əvvəl mən var idim; mən keçmişəm, indiyəm və gələcəyəm. Mən Rudra, mən bütün aləmlərim," və s. Beləliklə, Brahman tək olan varlıqdır; amma eyni zamanda, müstəqil şəkildə mövcud olan və Tanrı kimi təsvir edilən hər bir şey də Brahmandır. Bu səbəbdən də deyilir ki, şüur özü-özünə belə söyləyir: "Mən Brahmanam." Məsələn, danışığa (nitqə) ünvanlanan bir dua da var ki, orada nitq özü haqqında deyir: "Mən Brahmanam, ümumbəşəri ali ruham." Deməli, Brahman təkdir, amma yalnız bir olan kimi qavranıla bilməz; Brahman o cür bir varlıq deyil ki, biz bir Tanrıya baxaraq deyək: "Bu tək olan ümumbəşəri birlikdir." Burada söhbət konkret bir varlıqdan getmir. Burada hər bir şey – yəni müstəqil olan, özü ilə eyni olan hər varlıq – deyir ki, "Mən Brahmanam." Digər tərəfdən, Brahman əsasən yaradıcı kimi təqdim olunur. Brahmanın əsl mənasını daha aydın başa düşəcəyik, həmçinin Brahman ilə digər tanrılar – Vişnu və Şiva – arasındakı əlaqəni də daha yaxşı anlama biləcəyik. Bunun üçün dünyanın necə yaradıldığına dair təsəvvürlərə baxmalıyıq. Hind fəlsəfəsində dünyanın yaradılışı, məsələn, yəhudilikdəki kimi müəyyən və dəqiq bir hekayə şəklində izah olunmur. Hindlilər arasında hər kəs öz fərdi düşüncə və dərin təfəkkürü ilə öz təsəvvürünü yaradır. Nəticədə ortaq və sabit bir yaradılış modeli yoxdur. Yəni bu məsələ ilə bağlı nə qədər insan varsa, bir o qədər də fərqli baxış mövcuddur. Hindistan tarixi ilə bağlı pars dilində yazılmış bir əsərin tərcüməsinə ön söz kimi əlavə olunmuş "dissertasiyada" polkovnik Dou Vedalardan bir parça təqdim edir. Bu parçaya əsasən, dünyanın yaradılışı belə izah olunur: Brahma əzəldən bəri mövcuddur və onun varlığı sonsuz ölçülərə malik bir forma şəklindədir. Nə vaxt ki, Brahmanın dünyanı yaratmaq arzusu oldu, o zaman dedi: "Qalx, ey Brahma!" (Yəni başlanğıc nöqtəsi daxili bir istək, meyl, arzu və ya iradə olmuşdur; o, bu sözləri deyəndə əslində öz-özünə danışdı.) Bu sözləri deməsi ilə birlikdə dərhal onun göbəyindən alov rəngində bir ruh meydana çıxdı. Bu ruhun dörd başı və dörd əli vardı. (Bu alov yenə də

onun özüdür və onun yeganə məqsədi də yalnız özüdür – ölçüsüz və sonsuz olan özü.) Brahma ətrafa baxdı və yalnız özü çıxdığı, ölçüyəgəlməz bir surəti gördü. (Bu, yəni özünə bağlılıq və ya özündən çıxaraq yenidən özünə yönəlmə fikri, Hind fəlsəfəsində əsas kateqoriyalardandır və çox tez-tez rast gəlinir. Başqa yerdə belə deyilir ki, dünya bu sakit, dərin düşüncə – yəni bu özünə yönəlmişlik vasitəsilə yaranır.) Brahma bu surətin ölçülərini anlamağa çalışmaq üçün min il səyahət etdi. Lakin bütün zəhmətinə baxmayaraq, əvvəlki kimi nə baş verdiyini anlaya bilmədi. Təəccüb içində itib qalan Brahma nəhayət yolundan vaz keçdi. Üzünü yerə qoydu, səcdəyə getdi və dörd tərəfdə gördükləri üzərində düşünməyə başladı. Bu zaman, hekayənin davamında deyilir ki, Brahmadan fərqli, ali bir güc – Qüdrətli olan – ona belə səsləndi: “Ey Brahma, sən yaxşı etdin, çünki məni dərk edə bilməzsən. Get, Brahma, dünyanı yarat. Sən özünü belə dərk edə bilmirsən, elə bir şey yarat ki, dərk oluna bilsin.”

Brahma soruşdu: “Dünyanı necə yaradım?”

Qüdrətli olan cavab verdi: “Məndən istə, və sənə güc veriləcək.”

Bundan sonra Brahmanın surətindən yenidən alov çıxdı və onun təsəvvüründə hər şeyin ideyaları sanki gözlərinin qarşısında süzülürmüş kimi canlandı. O dedi: “Qoy gördüyüm hər şey gerçək olsun. Amma bunları necə qoruyum ki, yox olub getməsinlər?” Elə həmin anda Brahmanın ağzından mavi rəngli bir ruh çıxdı. Bu da yenə onun özüdür – Vişnu, Krişna – yəni qoruyucu başlanğıc prinsipi. Brahma həmin ruha əmr etdi ki, bütün heyvanları yaratsın və onların yaşaması üçün bitkiləri təmin etsin. Amma hələ də insanlar yox idi – yəni, hər şeyi idarə edəcək bir varlıq çatışmırdı. Brahmanın əmri ilə Vişnu işə başladı. Amma onun yaratdığı insanlar ağılsız, iri qarınlı və şüursuz idilər. Onlar çöldəki heyvanlara bənzəyirdilər. “Onların nə ehtirasları vardı, nə də iradələri – tək istəkləri bədən ehtiyaclarını ödəmək idi.”

Brahma bu cür insanlara görə narazı qaldı və onları məhv etdi. Daha sonra o, öz nəfəsindən dörd nəfər yaratdı. Brahma bu dörd nəfərə əmr etdi ki, bütün varlıqlar üzərində hakimlik etsinlər. Amma onlar dünyanı idarə etmək istəmədilər. Dedilər ki, biz yalnız Tanrını tərif etmək istəyirik. Çünki onlar yalnız Brahmanın nəfəsindən yaranmışdılar və dəyişkən, fani xüsusiyyətlərə malik deyildilər – onların təbiətində keçicilik yox idi. Brahma buna qəzəbləndi. Onun bu qəzəbi gözlərinin arasından çıxan qəhvəyi rəngli bir ruh şəklində

təzahür etdi. Bu ruh Brahmanın qarşısında oturdu – ayaqlarını və qollarını çarpazladı və ağlamağa başladı. Soruşdu: “Mən kiməm və mənim məskənim harada olacaq?” Brahma dedi: “Sənin adın Rudra olacaq (yəni Şiva) və bütün təbiət – hər şey – sənin məskənin olacaq. İndi get və insanları yarat.”

Şiva (Rudra) Brahmanın dediyini etdi və insanları yaratdı. Amma onun yaratdığı insanlar pələngdən daha vəhşi idilər. Onların təbiətində yalnız dağıdıcı xüsusiyyətlər vardı. Buna görə də, onlar tez bir zamanda bir-birilərini məhv etdilər. Çünki onların yeganə ehtirası qəzəb və hirs idi. Bu hekayədə biz görürük ki, üç tanrı – Brahma, Vişnu və Rudra – bir-birindən ayrı şəkildə fəaliyyət göstərirlər. Və onların hər biri tərəfindən yaradılan şeylər birtərəfli, yəni həqiqətdən uzaq olur. Nəhayət, Brahma, Vişnu və Rudra öz fərqli güclərini birləşdirdilər və bu şəkildə insanları yaratdılar – cəmi on nəfər. Bu hekayədə yaranmanın bütün mərhələləri zəruri şəkildə təsvir olunur və onların necə meydana çıxdığı da göstərilir. Manunun Qanunlarında (yəni Hindu hüquq məcəlləsində) dünyanın yaradılması haqqında fərqli bir təsvir verilir. Yəni hər bir mənbə yaranma prosesinə özünəməxsus şəkildə yanaşır. İndi artıq Brahma haqqında ümumi şəkildə deyiləcək fikirlər yetərlidir. Biz eyni zamanda onun Rudra və Vişnu ilə olan əlaqəsini də gördük. Vişnu isə, daha əvvəl deyildiyi kimi, özünü təcəssüm etdirən varlıqdır – yəni mahiyyətə insan formasında görünür. Xüsusilə də hökmdar obrazında, inqilab edən şəxsiyyətlərdə, böyük fəthlərdə və ya eşq insanlarında təcəssüm edir.

Üçüncü tanrı Mahadeva və ya Şivadır. Əslində, bu tanrı ruhun özünə geri dönməsi, yəni özünə qayıdan şüur olmalı idi. Lakin burada fərqli mərhələlər bir-birindən ayrı şəkildə təsəvvür olunduğu üçün Şiva sadəcə yaranma və dəyişmədir – daha dəqiq desək, həyatın özüdür, yaradıcı gücdür.

Vedalarda Vişnu və Şivanın adı çəkilmir. Bu adlar və anlayışlar sonradan meydana çıxıb.

Əlavə olaraq qeyd olunmalıdır ki, hindlilər müxtəlif tanrılar ətrafında çoxsaylı məzhəblərə bölünüblər. Bəziləri Vişnuya ibadət edir, bəziləri isə Şivaya. Bu fərq ucbatından qanlı müharibələr belə baş vermişdir. Bu gün də hər il keçirilən böyük bayramlarda – milyonlarla insanın toplaşdığı yerlərdə – bu tanrılardan hansına daha yüksək yer verilməli olduğu ilə bağlı mübahisələr və davalar baş verir. Xüsusilə Mahadeva – yəni həyat gücü – kultu Hindistanda çox geniş yayılmışdır. Bu, həyatverici gücə edilən ibadətdir. Bu kult açıq-saçıq, cinsi

mahiyyət daşıyan bir ibadətdir və onun simvolu Hindistan məbədlərinin əksəriyyətində dik vəziyyətdə təsvir olunur. Bu təsvirə görə, Brahma öz ilk istəyində, ilk iradə hərəkətində kişi və qadına bölündü. Kişi Mahadeva, qadın isə Yoni oldu. Brahmanın bu ilkin istəyi kişi və qadını ümumilikdə müəyyən edən bütün xüsusiyyətləri yaratdı. Bu yaradıcı gücün və onun simvolunun kultu – fallus kultu – Hindistanda, Misirdə və Yunanıstanda uzun əsrlər boyu qorunub saxlanılmışdır. Qalan tanrılar ordusu – məsələn, səma tanrısı İndra, od tanrısı, yaradılmış həyatın tanrısı və sair – həmçinin inək, fil, at və digər heyvanlara edilən ibadət – bütün bunlar sadəcə təxəyyül və qarışıqlıq sahəsinə aiddir. Bu sahədə artıq anlayış vasitəsilə və ya anlayış əsasında aydın və müəyyən bir şey dərk edilə bilməz. Burada məsələn, meymunlar, inəklər kimi canlı varlıqlar götürülüb ümumbəşəri mahiyyətlər səviyyəsinə yüksədilir, tanrılaşdırılır. Bunların hamısı əsasən insan təxəyyülünə aid olan bir kateqoriyadır.

İbadət (Cultus)

İkincisi, biz özünüdərk (şüurun) ilahi obyektə, yəni Tanrı ilə olan münasibətini nəzərdən keçirməliyik. Bu münasibətə “ibadət” deyilir. Bu münasibət, tanrılar dünyasında gördüyümüz əsas xüsusiyyətləri eynilə daşıyır: yəni burada da müxtəlif tərəflər və mərhələlər bir-birindən ayrılmış vəziyyətdədir.

Özünüdərk Brahma ilə, yəni bu əsas kateqoriya ilə əlaqədə nəzərdən keçirilməlidir. Bu münasibət baxımından üç fərqli forma ayırd edilməlidir.

Birinci formaya görə, hər fərdi hindu anlıq olaraq Brahmadır. Brahman budur – universalın, düşüncənin abstraksiyasıdır. İnsanlar bu səviyyəyə çatmaq üçün daxildən özlərini topladıqca, onlar Brahman olurlar. Bu xüsusiyyət xüsusilə diqqətəlayiqdir. Brahman özü ibadət olunmur və ona məbəd tikilmir; tək Tanrıya ibadət edilmir, onun şərəfinə mərasimlər keçirilmir, ona dualar edilməz. Hindu putpərəstliyi haqqında bir əsərin ingilis müəllifi bu barədə çox şey yazır. Məsələn, hindudan soruşanda ki, “Sən Brahmana ali varlıq kimi hörmət edirsən, ona dua edirsən, qurban verirsənmi?” – o deyəcək: “Heç vaxt! Biz ona heç bir qurban gətirmirik.”

Əgər sonra soruşsaq ki, sizə əmr edilən və geniş yayılmış olan bu səssiz hörmət və meditasiya nədir? O cavab verəcək: “Mən dualarımı tanrılardan birinə yönəldəndə, yerə oturub, ayaqlarımı qatlayıb, qollarımı çarpazlayıb, göyə baxıb, dilimi hərəkət etdirmədən ruhumu və düşüncələrimi topladıqda, öz-özümə deyirəm: Mən Brahmanam, yəni ali varlıqam.” Əgər bunu digər təsəvvürlərlə müqayisə etsək, məsələn, yəhudi Tanrısı ilə, o da Birdir, universal mahiyyətdir, tamamilə ağlasığmaz bir maddilikdir. O, yalnız düşüncə üçün var, duyğusal təmsil üçün deyil, yalnız o dərəcədə ki, düşüncə ilə əlaqəlidir. Burada da obyektivlik obyektiv düşüncə ilə müəyyən edilir, amma bu saf, öz-özünə eynilik təşkil edən maddilik hələ daxildən konkret, ruh olan "Mən" deyil. Beləliklə, Brahman və yəhudi Tanrısı eyni cür müəyyənləşdirilir, amma fərqlənirlər: Hindu Tanrısı, şüur baxımından Tanrı olaraq, sadəcə Birdir, sadəcə cinsiyyətsizdir, şəxsi bir "Bir" deyil. Brahma, şəxsi mövzu kimi müəyyən edildikdə, Trimurti – üçlük tanrılarından biri kimi təyin olunur. Brahman isə – hinduların dediyi kimi “Mən Brahmanam” – hələ mövzu kimi müəyyənləşdirilməyib. Digər tərəfdən, yəhudi Tanrısı şəxsi Bir kimi, başqalarından fərqli və yeganə mövzu kimi müəyyən edilir, yanında başqa tanrılar olmayacaqdır. Bu olduqca əsaslı fərqdır, yalnız azad, saf və fərqləndirici düşüncə qüvvəsində mövcuddur. Brahman yalnız özü-özlüyündə olan (das Ansich) varlıqdır; o, öz-özünə varlıq (das Fürsichsein) kimi mövcud deyil. Biz yaxşılıq və ədalətdən Brahmanla əlaqədar danışmışıq; şəxsi Bir, mövzu olan Tanrı anlayışında isə bu xüsusiyyətlər sadəcə xüsusiyyətlər və ya yəhudi alimlərinin ifadəsi ilə “adlar”dır. Onlar özbaşına, mövzunun qarşısında müstəqil formalar halına gəlmirlər. Bunun əksinə olaraq, Brahman abstrakt olan, mövzu olmayan bir anlayışdır, subyektiv mövcudluğa yalnız özşüurda, insanın özşüurunda çatır. Digər tərəfdən, Bir olan şəxs artıq öz-özünə mövzu olduğu üçün, öz varlığı üçün başqasının subyektiv şüuruna ehtiyac duymur; o, öz-özünə varlığa malikdir və bu şəkildə hər hansı başqa varlığı (özşüur da daxil olmaqla) istisna edir. İkincisi, indi biz bu xüsusiyyətləri müasir düşüncədə mövcud olan reflektiv inancla müqayisə edə bilərik. Bu günkü refleksiya növü birbaşa biliyə bağlı qalır və onun xarakterik cəhəti budur ki, Tanrı mənim üçün naməlumdur, yəni məlum olmayan bir şeydir. Başqa sözlə, onun mənim üçün mənfi, ötədə olan bir xarakterə malik olmasıdır. Əlbəttə, tanına bilər ki, o mənim xaricimdə və mənim üstünə yerləşir, amma bu yalnız mənfi bir münasibəti ifadə edir; yəni digərinin mənim üçün mənfi olaraq mövcudluğu. Abstrakt varlıq özü mənfidir - məsələn, Brahman kimi abstraksiya. Başqa sözlə, belə abstrakt varlıq öz mövcudluğunu yalnız özşüurda, yalnız mənim

abstrakt anlayışında əldə edir. Tanrı bizdən xaricdə və üstün olduğunu deyərkən, əgər biz onun haqqında obyektiv bir şey söylədiyimizi düşünürüksə, biz boş yerə əziyyət çəkirik. Bu anlayış abstraksiyası yalnız mənim tərəfimdən qoyulur; belə bir ifadədə mövcud olan yeganə təsdiqedicə element mənim. Beləliklə, Tanrını bu cür tərif etmək müasir baxışla üst-üstə düşür; yəni mənim universalım, bütün kateqoriyaların sahibiyəm, "çünki onlar ilk dəfə mənim tərəfimdən qoyulurlar və mənim vasitəmlə öz qüvvələrini qazanırlar." Bu müasir reflektiv mərhələ hindilinin səssiz düşüncəsində "Mən Brahmanam" deməsindən daha inkişaf etmiş və azaddır. Bu hindilinin mərhələsi sadə abstraksiya mərhələsidir, onun yanında bu ilahi dünyadakı digər hər şey hələ obyektivdir. Amma müasir refleksiyada dünya, digər hər şey kimi, yalnız mənim tərəfimdən qoyulur. Son fəlsəfənin bu mövqeyi və ya baxış bucağı, refleksiya vasitəsilə həssas və həssas olmayan dünyanı bütün məzmunundan boşaldıb. Hinduizm üçün bu [reflektiv] an özünə məxsus olaraq mövcuddur və başqa məzmunlar ondan ayrı mövcuddur; lakin müasir refleksiya formasında bütün məzmun, həssas və həssas olmayan, məhdud olduğu üçün Bir içində boğulur. Beləliklə, bütün digər təsdiqləyici varlıq yalnız bu yeganə xüsusi təsdiq nöqtəsində mövcuddur. İbadətin, yəni öz-özünə şüurun Birliklə olan münasibətinin, hələ iki başqa tərəfi də mövcuddur. Təsvir olunan ibadətdə ilk münasibət yalnız fərdi dua və hörmət anında mövcuddur. Buna görə Brahman yalnız anlıq var olur və bu varlıq məzmununun ümumbəşəriliyinə uyğun gəlmir. Dərhal tələbat yaranır ki, bu varlıq da məzmun kimi ümumbəşəri olsun - yəni davamlı olmalıdır. Anlıq olma halı qaneedicə deyil. Abstrakt mən, yəni ego özü ümumbəşəridir, amma özündən başqa bu abstrakt varlıqda yalnız bir andır. Növbəti tələb budur ki, bu abstrakt, yəni ego, məzmunu uyğun olsun; yəni tək bir baxış davamlı bir görməyə, davamlı bir düşüncəyə çevrilsin. Lakin bunu həyata keçirmək üçün mütləq sakit təklik anından həyata, konkret indiki vaxta, konkret öz-özünə şüura keçid kəsilməlidir. Bu isə o deməkdir ki, canlı olan hər şeydən, bütün konkret münasibətlərdən imtina edilməlidir; həm dini münasibətdən, həm də gündəlik həyata və Birliklə olan digər münasibətlərdən. Biz hinduların arasında bunu görürük: yəni Brāhman olmayanlar özlərini tam abstrakt mənliyə çevirməyə çalışırlar - və prinsipcə buna nail olurlar. Onlar yerə oturur, hərəkətdən imtina edir, bütün maraq və meyllərdən əl çəkir, ailə qayğılarını və insanlarla əlaqələri kənara qoyaraq, özlərini səssiz abstraksiyaya verir. Başqaları onların qarşısında hörmət göstərir və onlara yemək verir, amma onlar inadla danışmadan hərəkətsiz qalırlar, gözləri bağlı və ya günəşə tərəf çevrilmiş olur ki, işıq onları kor etsin. Bəziləri belə vəziyyətdə bütün

həyatlarını keçirir, bəziləri iyirmi, otuz il və ya başqa müqəddəs mənası olan bir müddət boyunca belə qalır. Hindulardan biri ingilisə görə on il boyunca yatmadan, amma ayaq üstə duraraq yatmışdır. Sonra o, növbəti on ili əllərini başının üstündə saxlayaraq keçirmişdir. Daha sonra o, bədənini döndərə bilmək üçün bir ayağından asılıb alovun üzərində başı aşağı yellənməyi planlamışdır və bu vəziyyətdə üç saat qırx beş dəqiqə qalmışdır. Nəhayət, o, üç saat qırx beş dəqiqə özünü basdırmışdır. Bütün bunlardan sağ çıxaraq, o, ən yüksək səviyyəyə çatmışdır - bu isə belə sərt məşqlərdən yalnız biridir. Hinduların fikrincə, bu cür hərəkətsizlik və ölümlüyü əldə edən şəxs daxili elementə batır və Brahman kimi davamlı mövcudluq zövqünü yaşayır. Qeyd etmək lazımdır ki, bu cür sərtliliklər törədilmiş günahlar üçün tövbə kimi qəbul edilməməlidir; heç nə bunlarla düzəlmir. Günahkar özü öz xüsusi iradəsini ümumi iradəyə qarşı qoymuşdur və sonra onu inkar etməlidir. Burada söhbət belə bir tövbədən getmir, bu, Brahman vəziyyətinə çatmaq üçün sərtliliklərdir. Bu ilə əlaqəli olaraq belə bir fikir var ki, bu cür Brahman vəziyyətinə daimi şəkildə çatan insanlar bundan sonra təbiət üzərində mütləq hakimiyyətə malik olurlar. Deyilənə görə, belə bir şəxs göy və yer tanrısı İndranın ürəyində qorxu və narahatlıq oyatdı və o, böyük Brahmana qaçaraq özünün məhv olmaq təhlükəsi ilə üzləşdiyini şikayət etdi. Boppun Xrestomatiyasının bir yerində iki nəhəngin hekayəsindən bəhs edilir; onlar hər ikisi ölümsüzlük istəyi ilə uca qüdrətə yalvarırlar, amma yalnız təbiət üzərində hakimiyyət əldə etmək üçün bu cür məşqlər etdikləri üçün onların istəyini yalnız biri digərinin əlindən ölməklə məhdudlaşdırır. Beləliklə, indi onlar bütün təbiət üzərində gücə sahib olurlar. Bu gücə çatdıqdan sonra isə hər cür zövqə qapılırlar. İndra onlardan qorxur və adətən belə məşqlərdən birini yayındırmaq üçün etdiyi kimi, gözəl bir qadını ortaya çıxarır. Hər iki nəhəng onu arvad kimi istəyir və bu mübahisədə bir-birlərini öldürürlər. Bu yolla isə təbiət bu vasitə ilə qorunur.

Üçüncü və fərqli bir xüsusiyyət isə özünüdərək baxımından ondadır ki, brahman kastasına mənsub olan hər bir şəxs Brahman sayılır və digər bütün hindular üçün Tanrı kimi qəbul olunur. Amma bu xüsusi baxış tərzini daha əvvəl danışdığımız iki xüsusiyyətlə uyğundur. Bu iki cəhət bir növ, özünüdərək ilə Brahman arasında abstrakt və uzaq bir əlaqəni təşkil edir: birincisi, tamamilə keçici xarakter daşıyır, ikincisi isə həyatdan qaçışdır, yəni "özünüdərəkə baxmamaq, imtinadır." Ona görə də, üçüncü tələb budur ki, Brahmanla münasibət yalnız həyatdan qaçış və imtina olmamalıdır, eyni zamanda müsbət şəkildə də qurulmalıdır. Bu halda sual yaranır: bu müsbət münasibət hansı

formada olmalıdır? Yeganə mümkün forma – birbaşa mövcudluq formasıdır. Bu keçidi təsəvvür etmək çətindir. Çünki sırf daxildə olan, yalnız qeyri-müəyyən olan şey – eyni zamanda sırf xarici olan şeydir. Yəni yalnız abstrakt olan dərhal hissi bir görünüş alır, bu da sadəcə hissi bir xaricilikdir. Və burada təsvir edilən əlaqə – tamamilə abstrakt bir substansiyaya qarşı tamamilə abstrakt bir münasibətdir. Buna görə də qurulan müsbət münasibət də tamamilə abstraktdır, amma eyni zamanda birbaşa və dərhal mövcud olandır. Bu keçidi təmin edən və həmin müəyyənliyin zəruriliyini saxlayan məhz budur; burada söhbət abstrakt bir keçiddən gedir. “Özünüdərkən Brahmanla münasibəti konkret formada yalnız belə üzə çıxır” – yəni bu, birbaşa və təbii bir münasibət olaraq meydana çıxır; və buna görə də təbii münasibət olduğundan, bu, doğuşdan gələn daxili bir münasibətdir. İnsan həmişə düşünən bir varlıqdır və əgər bu fikrə sadıq qalırsaq, deyə bilərik ki, düşünmək insan təbiətinin bir hissəsidir; yəni düşünmək insanın təbii xüsusiyyətidir. Amma insanın düşünən varlıq olması prinsipi ilə, burada danışdığımız xüsusiyyət – yəni düşüncənin təbii şəkildə və prinsipal olaraq mütləq varlıq kimi dərk edilməsi – eyni şey deyil. Ümumi şəkildə burada qarşılaşdığımız şey düşüncənin şüurudur. Mən bu şüuram – mən düşünürəm – və burada düşüncə mütləq varlıq kimi qəbul edilir. Bu düşüncə şüuru və mənim düşünən varlıq olmağım - məhz bu, burada təbii şəkildə mövcud olan bir hal kimi irəli sürülür və ya fitri olaraq insana aid olduğu bildirilir. Onun bu formada meydana çıxması isə “saf abstraksiyanın təbiətə məxsus müəyyən və dərhal varlıqla birləşməsi”nə əsaslanır. İnsanlar prinsipal olaraq düşünən varlıqlar olduqları üçün və bu hal ilə düşüncənin şüuru - yəni ümumi və ya özü üçün mövcud olan bir varlıq kimi dərk edilməsi - arasında fərq qoyulduğu üçün, həm düşünmə qabiliyyəti, həm də bu düşüncənin şüurlu şəkildə dərk edilməsi fitri sayıldıqda, nəticə etibarilə insanlıq iki əsas sinifə ayrılmış olur. Bir tərəfdə yalnız düşünənlər, yəni insanlığın ümumi kütləsi dayanır; digər tərəfdə isə düşüncənin şüuruna sahib olanlar var - yəni mütləq varlıq şüuruna malik olanlar. Bu ikinci qrup Brahman kastasına aiddir. Onlar “yenidən doğulanlar”dır: birinci dəfə təbii doğumla, ikinci dəfə isə düşüncə vasitəsilə doğulurlar. Bu səbəbdən onlara “yenidən doğulmuşlar” kimi yanaşmaq və müraciət etmək olar. İç dünyaya aid olan şey - yəni bilik - insanlar üçün ikinci həyatın başlanğıcıdır. Bu, onların əsl varlığının köküdür; yəni düşüncə və azadlıq vasitəsilə özlərinə verdikləri həqiqi varlıqdır. Bu səbəbdən, bütün brahmanlar əvvəldən iki dəfə doğulmuş sayılır və digər bütün insanlarla müqayisədə ən yüksək hörmətə layiq görülülər, çünki digərləri dəyərsiz sayılır. Əgər aşağı kastadan olan biri bir

brahmana toxunsa, bu, ölüm cəzası deməkdir. Manu Qanunlarında brahmanlara qarşı edilən hərəkətlər üçün müxtəlif və ağır cəzalar nəzərdə tutulur. Məsələn, əgər Şudra (dördüncü kastaya aid biri) bir brahmana təhqiramiz söz deyərsə, onun ağzına on düym uzunluğunda qızmış dəmir çubuq soxulur. Əgər o, brahmana nəsə öyrətmək cəhdində bulunarsa, onun ağzına və qulaqlarına qaynar yağ tökülür və bu kimi digər cəzalar tətbiq olunur. Brahmanların gizli bir gücə sahib olduqları düşünülür. Manu Qanunlarında belə deyilir: “Heç bir padşah brahmanın qəzəbinə səbəb olmasın, çünki əgər o qəzəblənərsə, bir anda padşahı, onun ordusunu, qalalarını, araba və fillərini məhv edə bilər.” Özünüdərkən Brahmanla olan üçüncü və konkret münasibəti isə daha fərqli, xüsusi bir forma alır. Bu Brahman - yəni düşüncənin mütləqliyinin ən yüksək şüuru - artıq özü üçün mövcud olan bir varlıqdır; o, ayrılmışdır, yəni konkret və fəal bir ruh kimi mövcud deyil. Buna görə də, subyektin bu birliklə canlı, həyatı bir əlaqəsi yoxdur; özünüdərkdəki konkret ünsür bu sahədən ayrılmışdır, əlaqə tamamilə qopmuşdur. Əslində bu, Hind din baxışının xarakterini təşkil edir: burada müxtəlif mərhələlər və tərəflər inkişaf etdirilsə də, onlar bir-biri ilə daxili şəkildə bağlı deyil, yalnız xarici əlaqədə qalırlar. İndi, subyektiv özünüdərkdə bu Varlığın sahəsi bu şəkildə ayrıldığına görə, burada ruh yoxdur; yəni bu, sadəcə təbii şəkildə, fitri olaraq mövcuddur. Bu fitri özünüdərk isə beləliklə, təbii bir şeydir, yəni xüsusi və ümumi özünüdərkdən fərqli bir haldır. Nəticə etibarilə, bu hal yalnız az sayda insana - təsadüfi doğum nəticəsində bu mərhələyə gələnlərə - məxsus olur. Biz qəti şəkildə anlamalıyıq ki, bu sahə - yəni Brahmanla əlaqəli olan sahə - ruhdan məhrum bir şeydir. Bu fikir daha da aydın olur əgər Hindu dinini ruhun bu cür yoxluğu ilə xarakterizə olunmayan digər dinlərlə müqayisə etsək.

Əgər hər hansı bir dində ümumiliyin - yəni mahiyyətin - şüuru konkret olanın içindən keçib özünü göstərsə, onun içində fəal şəkildə mövcud olub onu məhdudlaşdırırsa, bu zaman hər hansı bir formada ruhun azadlığı meydana çıxır. Hüquq və əxlaq sahələri də məhz bu cür - konkret olanın ümumilik tərəfindən müəyyənləşdirilməsi əsasında qurulur. Məsələn, mülki hüquqda fərdi azadlıq - insanın nələrsə sahib olmaqla bu sahədə özünü ifadə etməsidir. Məhz bu fakt - yəni insanın hansısa bir şeyə sahib olması - mülki hüququ meydana gətirir. Bu konkret varlıq sahəsində mən azadam; bir əşya konkret olaraq mənə məxsusdur; yəni o, azad bir subyektə aiddir. Bu yolla da konkret varlıq ümumiliklə məhdudlaşdırılmış olur - mənim bu xüsusi varlığım ümumiliklə əlaqəli və uyğundur. Ailə münasibətlərində də eyni prinsip

keçərlidir. Əxlaqi həyat yalnız o zaman mövcuddur ki, ümumilik xüsusi olanı müəyyənləşdirir və bütün fərdilik məhz bu mahiyyətli birlik tərəfindən məhdudlaşdırılmış olur. Əgər bu məhdudlaşdırma yoxdursa, onda ümumi olanın şüuru əsasən qopmuş vəziyyətdə olur - təsirsiz, azad olmayan, ruhsuz bir formada qalır. Və məhz bu ümumilikdən təcrid olunma nəticəsində, ən uca olan - yəni Brahman - azad olmayan bir şeyə çevrilir, sadəcə olaraq təbiətə doğulmuş bir varlıq kimi qəbul edilir. Bu üçüncü xüsusiyyətlə biz artıq ibadət anlayışına - yəni dini ayinlər və mənəvi təcrübəyə - daha yaxınlaşırıq. Burada artıq Brahmana münasibət sadəcə həyatdan qaçış kimi deyil, daha dolğun şəkildə ortaya çıxır. Əslində, ibadət dediyimiz anlayış - özünü dərk etmiş şüurun mahiyyəti, yəni özü-üçün və özü-ilə olan varlığa münasibətidir. Burada insan özünü o Uca Birlikdə - Brahmanda - görür və onunla öz birliyini dərk edir. İbadətin ikinci elementi isə insan şüurunun çoxsaylı tanrılarla - yəni çoxsaylı mahiyyətli varlıqlarla olan münasibətidir. Başqa sözlə desək, bu, çoxlu ilahlarla qurulan əlaqəni əhatə edir. Mücərrəd ümumilik olan Brahmana ibadət edilmir; onun nə məbədi var, nə dini ayinləri, nə də qurban kəsilən ocaqları. Brahmanın bu birliyi gerçəkliklə, canlı və fəaliyyət göstərən özünü dərk edən şüurla heç bir əlaqə daşmır. İbadətin təbiətlə olan konkret əlaqəsinə gəldikdə isə, yuxarıda deyilənlərdən belə nəticə çıxır: əgər "İlahi Olan" anlayışına münasibət bu şəkildə təcrid olunubsa, deməli, bu mərhələdə heç bir şey ağılla müəyyən olunmur. Çünki ağılla müəyyən olunmaq deməkdir ki, konkret əməllər, simvollar və s. bir ümumiyyətlə məhdudlaşdırılır. Amma burada fərdi olanın sahəsi bu birliklə müəyyən olunmur. Bu səbəbdən də bu münasibət ümumilikdə qeyri-rasional və qeyri-azad xarakter daşıyır. İbadət Brahmana deyil; yalnız ayrı-ayrı tanrılara yönəlmiş münasibət mövcuddur - və bu tanrılar, birlikdən uzaq qaldıqları üçün, tamamilə təbii varlıqlardır. Ən mücərrəd elementlər bəzən anlayışla müəyyən olunmuş kimi görünə bilər, "buradakı birlik yalnız formal xarakter daşıyır, ruhani deyil." Bu səbəbdən də həmin tanrıların daşdığı məna, yalnız maddi və konkret formalar səviyyəsində qalır. Təyinedici xüsusiyyət ümumilikdə həyat qüvvəsidir; yəni yaradandır və məhv olur, canlı maddənin yaranması və dəyişməsidir. Buna görə də, təbii obyektlər, heyvanlar və sair bu həyat qüvvəsinin mövzu obyektləri kimi ona qoşulur və ona ibadət edilir. İbadət bu mərhələdə məhz bu xüsusi varlıqlarla münasibətdir. Varlıqlar bir tərəfli şəkildə ayrıldığı üçün ibadət də yalnız dolaylı şəkildə əhəmiyyətli olan, təbii formada mövcud hesab olunan şeyə bağlıdır. Ümumilikdə dini fəaliyyət - yəni həyatın mahiyyəti, ümumi və vacib tərəfi ilə bağlı fəaliyyət - məhz belə təsvir olunur və həyata keçirilir; bu, tanınan və

edilən dini hərəkət tərzidir. Əvvəlcədən onun məzmunu mahiyyətsiz və ağıldan məhrumdur. Çünki bu maddələr ümumilikdə həm obyektiv olaraq (bir tərəfdən) Tanrının təzahürüdür, həm də subyektiv olaraq (digər tərəfdən) vacib olan işlərin görülməsidir. Lakin əsas diqqət yetiriləsi məqam mahiyyətsizləşdiyi üçün ibadət sonsuz miqyasda yayılır, hər şey onun daxilinə düşür və məzmunun özü önəmli olmur. Orada heç bir uyğunluq və məntiq yoxdur və məzmun təbii, xaricidir; buna görə də onun miqyasına daxili məhdudiyyət yoxdur. Dini hərəkətlər ümumilikdə - daxildən məntiqsiz olduqları üçün - məntiqsiz şəkildə, yalnız xarici amillərlə müəyyən edilir. Dini vəzifə, yəni əsl vacib olan, möhkəm, formasında dəyişməzdir və subyektiv rəy və istəyə uzaqdır. Lakin bu mərhələdə ona tabe olunması lazım olan şey məntiqsiz təsadüfi haldır. Dini tətbiq sadəcə bir faktdır, ənənəvi bir istifadədir ki, onu anlamaq mümkün deyil, çünki içində anlayış yoxdur. Əksinə, orada olan məcburiyyətin ölü əlidir, haraya baxsan da belədir. Bu məhdudiyyət aşılırsa, çünki dini tətbiq eyni zamanda zövq və məmnunluq gətirməlidir, bu məhdudiyyətdən əlavə zövq yalnız duyğuların sadəcə uyşdurulması ilə baş verir. Bir ucunda abstraksiyaya qaçış var, ortada hissi fəaliyyətin əsarəti, digər ucunda isə vəhşi azgınlıq mövcuddur; bunlar bu diniyyətin elementləridir, ən acınacaqlı pozğunluq. Qaçış kultusun bir hissəsi olduqca, mövcud tətbiq tamamilə xarici bir fəaliyyəti yerinə yetirməklə məhdudlaşır. Kultus sadəcə bir şey etməkdən ibarətdir və bu ən barbarca əyləncələri, sərxoş bayramları, cinsi azgınlığı və hər cür çirkinliyi əhatə edir. Bu tip kultusun zəruri xarakteridir, bu da Ondən (Vahiddən) xəbərdar olmanın ümumilik birliyi ilə bağlılığının kəsilməsindən yaranır, bütün digər konkret həqiqətlərlə əlaqə kəsilir və hər şey dağılır. İradəsizlik və azadlıq təsəvvürdə sərbəst buraxılır və poeziya təsəvvürdə öz sahəsini tapır. Hindular arasında ən gözəl poeziyanı görürük, amma həmişə dərin məntiqsizlik elementi var: onun zərifliyinə cazibə duyuruq, eyni zamanda tam qarışıqlıq və mənasızlıqdan uzaqlaşırıq. Əgər indi Tanrının mahiyyəti barədə haraya gəlib çıxdığımızı nəzərdən keçirəlik, Tanrı artıq “çoxluğa qarşı olan həqiqi varlıqdır, yəni düşüncənin öz daxilində sakit və sabit şəkildə mövcud olması, ümumilik təməlidir. Bu daxililik qismən gücü özündə daşıyır, qismən isə güc onun xaricində qalır. İkinci mərhələ isə bu birinci abstrakt vəhdətdən çıxışdır. Yəni ideyanı təşkil edən anların açılmasıdır. Çünki mahiyyət özünü açmalıdır, mütləq substansiyanın düşüncəsində özünü fərqləndirmə baş verməlidir. Amma burada yaranan forma bu fərqlilikdən kənara çıxa bilmir. Vəhdət yalnız fərqliliklərdən qaçış anında əldə olunur. Başqa sözlə desək, fərqliliklər təsadüfi olduqları üçün

yenidən bu vəhdətə qovuşurlar, amma sadəcə orada yox olaraq itib gedirlər. Nəhayət üçüncü mərhələ isə özünə qayıdan refleksiya mərhələsidir. Bu mərhələdə düşüncə artıq yalnız içində müəyyənlik daşıyan bir şey deyil, özünü müəyyənləşdirən bir prosesdir. Bu müəyyənləşdirmə prosesi isə yalnız o halda dəyər və məna qazanır ki, həmin vəhdətə refleksiya şəklində qayıda bilsin. Bu mərhələdə azadlıq anlayışı ümumi şəkildə irəli sürülür. Bu daxili bütövlük, bu özünü müəyyən edən mahiyyət – yəni müəyyənliklərini ayrı-ayrı və parçalanmış formalar şəklində buraxmayan, əksinə onları yenidən öz içinə qaytaran mahiyyət – azadlığın, xeyirin prinsipidir. Bu baxımdan Tanrı xeyir olaraq müəyyənləşdirilir. Burada "xeyir" sadəcə sifət kimi işlədilmir; Tanrı özü xeyirin özüdür. (Bu həqiqi bir tərifdir; sübutu, yəni məntiqi inkişafı burada əvvəlcədən qəbul edilmiş sayılır.)

Tanrı anlayışı bu mərhələdə də hələ sonlu və sonsuzun vəhdətidir. Öz daxilində qapalı olan düşüncə, saf substansiya – bu sonsuzdur. Tanrıların çoxluğu isə düşüncənin kateqoriyalarına uyğun olaraq sonludurlar. Buradakı vəhdət mənfəi xarakterlidir – bu, çoxluğu bir Tək varlıq içində əridən bir abstraksiyadır. Lakin bu Tək bu vasitə ilə əslində heç nə əldə etmir, əvvəlkindən daha tam müəyyən olunmuş olmur. Başqa sözlə desək, sonlu olan yalnız bu şəkildə – sonsuzdan kənarda duraraq – müsbət xarakter daşıyır, amma sonsuzun içində deyil. Sonlu müsbətlik qazandıqca, ağıl xaricinə çıxır; yəni vəhdətin içində saxlanılmayan, qeyri-rasional bir sonlu olur. Burada biz sonlu olanı – ümumiyyətlə müəyyən olunmuş olanı – sonsuzluq içində əhatə olunmuş halda görürük. Forma substansiya uyğun gəlir. Sonsuz forma, daxildən özünü müəyyən edən substansiya ilə eyniləşdirilmiş şəkildə təqdim olunur. Biz burada substansial formanı əldə edirik – sadəcə abstrakt güc formasını yox. Bu cür müəyyənlik tərz, deməli, xeyirə əsaslanan təbiət dinidir.

Xeyir və ya Işıq dini (Pars dini)

Xeyir - konkret həyatın da öz müsbət köklərini dərk etdiyi və özünü gerçək şəkildə tanıya bildiyi bir şeydir. Çünki bu vəhdət – bizim "xeyir" adlandırdığımız şey – özünü müəyyənləşdirmə prosesidir. Məhz bu müəyyənlik konkret həyatla uyğunluğu təmin edir. Üstəlik, bu uyğunluq müsbət xarakter daşıyır, bu bir qaçış deyil. Bu daha dərin uyğunluğu belə başa düşmək olar: bir şeyin "təbiətən xeyirli" olduğunu deyirik. Burada "xeyir"

anlayışı öz əsl mənasında işlədilir, yəni hansısa xarici məqsədə və ya müqayisəyə əsaslanmır. Bəli, biz bəzən “xeyir” sözünü hansısa məqsədə uyğun gələn, nəyəyə yararlı olan şeylər üçün işlədirik. Belə olanda həmin məqsəd həmin obyektin xaricində yerləşir. Amma burada “xeyir” deyərkən nəzərdə tutduğumuz şey, əksinə, ümumidir – yəni birbaşa öz daxilində müəyyən olunmuş bir varlıqdır. Bu mənada, “xeyir” ayrı-ayrı şeylərə də aid edilə bilər. Bu zaman həmin şeylər xeyirli sayılır, çünki onların daşıdıqları məqsəd özlərində yerləşir. Onlar başqa nəyəyə yox, özlərinə uyğun gəlirlər, öz mahiyyətlərinə uyğundurlar. Yəni onlar özlərinə görə xeyirlidirlər. Beləliklə, “xeyir” onların içində mövcud olan bir substansiyadır, başqa bir dünyaya aid, məsələn, Brahman adlandırdığımız vəhdət kimi yad və uzaq bir şey deyil. O, bu şeylərin qarşısında duran, onların varlığını inkar edən mənfi bir qarşılıq da deyil. Bu, deməli, həmin “xeyir dini”nin əsasını təşkil edən ümumi müəyyənlikdir. İkinci nəzərə alınmalı məqam budur ki, xeyir anlayışı ilkin mərhələdə hələ də abstrakt qalır. Daha dəqiq desək, bu, ümumi şəkildə xeyirdir. Başqa sözlə, xeyir - özü ilə substansial vəhdət, yəni özünü daxilən müəyyənləşdirmə prosesidir. Lakin bu müəyyənləşdirmə prosesi hələ tam şəkildə inkişaf etməmişdir. Bu, hələ də ümumi bir formadır və “necə” baş verdiyi baxımından konkretlikdən məhrumdur. Müəyyənlik, xüsusi olan budur - bu, ümumiliyin özüdür. Sadəcə xüsusi müəyyən edildiyi üçün, əlimizdə yenə tamamilə ümumi bir xüsusi varlıq olur. Biz burada dərhal müəyyənlikdən kənara çıxmadığımız üçün, əldə etdiyimiz yalnız ümumi xeyirdir. Deyə bilərik ki, xeyir hələ öz daxilində mövcudluğun müstəqilliyini daşımır. Özünü göstərmək üçün xeyirin başqa bir varlıq üçün mövcud olması, yəni daxildən fərqlənməsi lazım gəlir. Məsələn, Hinduizm kimi dinlərdə olduğu kimi, xeyirin tərkib hissələrinin, anlarının ayrılması baş verməlidir. Bu ayrı-seçkilik birlikdə davam etsə də, həmin birlik daxilində fərqli olaraq qalır.

Birinci nəticə budur ki, xeyir birbaşa olaraq şeylərdə mövcuddur, onların vasitəsiz substansiyasıdır. Və onun müəyyənliyi hələ abstrakt olduğundan, bu müəyyənliyin həqiqi müəyyən edilməsi onun xüsusi hala gətirilməsidir. Başqa sözlə, bu, yalnız ümumi şəkildə şeylərin təbii müxtəlifliyidir. İkinci fikri başqa cür ifadə etmək istəsək, xeyir hələ də öz daxilində öz müəyyənliyi ilə birlikdə substansial vəhdət olduğu üçün, fərqliliklər hələ tam olaraq qoyulmayıb, xeyirin bir qarşılığı var. O, şeylərin xüsusi təbiətində, ümumi olaraq onların substansiyası kimi mövcuddur və öz dəqiq müəyyənliyini isə şeylərin xüsusi substansiyasında daşıyır.

Amma ikinci məqam budur ki, xeyirin eyni zamanda ümumi bir qarşılığı var. Bu qarşılıq onun xüsusi tərəfi ilə ziddiyyət təşkil edir və xeyirin daxilinə geri alınmır. Xeyirin müəyyənliyində yalnız özünə refleksiya prinsipi vardır. Lakin prinsip hələ abstrakt olduğu üçün, xeyirin xaricində mənfi tərəfin inkişafı baş verir. Xeyir aləminə qarşılıq olaraq, onunla mübarizə aparən şər aləmi mövcuddur. İki prinsip ortaya çıxır: xeyir həqiqət, şər isə şər kimi müəyyənləşdirilir. Şər, çoxlu tanrılar kimi yox, mahiyyətə fərqli, yalnız ayrı deyil, əksinə zidd olaraq, müəyyən bir qarşılıq kimi - yəni xeyirin xaricindədir. “Xeyir şər ilə mübarizə aparır və onu məğlub etməyə məhkumdur, amma bu məğlubiyyət yalnız təqdir ediləndir, çünki bu mübarizənin heç bir sonu yoxdur.”

Üçüncüsü, xeyirin ümumiliyi təbii bir forma malikdir - bu, təbii şeylərdə mövcud olan saf ifadəsidir, yəni işıqdır. İkinci məqam isə budur ki, substansial vəhdət müəyyən şəkildə mövcud olan şeylərlə - müəyyənliklərin növü ilə uyğunluq təşkil edir. İndi üçüncü məqam budur ki, xeyir özü hələ də abstrakt subyektivlik olduğu üçün, onun təkliyi xarici təkliyin anıdır - yəni başqaları üçün mövcud olma anı və ya yolu; və bu an hələ də duyğu ilə qavrama səviyyəsindədir, xarici mövcudluqdur. Bu mövcudluq artıq məzmunu uyğun gələ bilər, çünki müəyyənlik ümumiliyə daxil edilir. Bu daha dəqiq müəyyənlik, intuitiv və ya birbaşa təmas rejimi kimi, burada məzmunu uyğun görünə bilər. Məsələn, Brahman sadəcə abstrakt düşüncədir; onu duyğu ilə qavrama yalnız məkanın qavranışı ilə müqayisə oluna bilər, yəni sadəcə abstrakt olan duyğu universallığı.

Amma bu mərhələdə substansial element formaya uyğun gəlir, yəni fiziki universal işığa, onun qarşılığı isə qaranlıqdır. Hava, nəfəs, ruh - bunlar görünməzlik kateqoriyasını təşkil edir və həmçinin fiziki xüsusiyyətlərdir. Amma bu, onların ideal element - məsələn, universal şəxsiyyət və ya subyektivlik - olmadığı anlamına gəlir; yəni onlar işıq deyil, işığın özü kimi görünən deyil. Şəxsiyyətin və ya subyektivliyin özünü müəyyən etmə anı məhz budur. Işıq ümumi olaraq universal işıq kimi görünür, sonra isə xüsusi və fərqli təbiət kimi - xüsusi obyektlərin təbiəti, özünə əks olunmuş halda; işıq xüsusi şeylərin mahiyyəti kimi ortaya çıxır. Işıq burada sadəcə günəş mənasında başa düşülməməlidir. Günəş ən mükəmməl işıqdır demək olar, amma o orada xüsusi bir varlıq, fərdi şəxs kimi durur. Əksinə, xeyir və ya işıq özündə subyektivliyin kökünü daşıyır, amma hələ ki, yalnız kökünü; buna görə də o fərdi şəkildə ayrı

bir varlıq kimi qəbul edilmir. Ona görə də işıq subyektivlik, yəni şeylərin ruhu kimi başa düşülməlidir. Günəşə ibadət çox qədim köklərə malikdir və bir çoxları Hind tanrılarının çoxalmasını günəşə bağlayırlar. Amma günəş Brahman ilə qarışdırılmamalıdır; o, təbii aləmə, Indraya aiddir və Hinduizmdə bu təbii aləm müstəqillik forması daşıyır. Hinduların duaları və inancları minlərlə il öncə formalaşmış; onlar müxtəlif fərdlərdən gəlir və heç də hamısı bərabər dərəcədə spekulativ deyil, buna görə də xeyli qeyri-müəyyənlik yaranır. Məsələn, Vedalarda Vishnu adından bəhs edilmir, amma çox ümumi şəkildə günəşə daim istinad olunur. Hər yerdə rast gəlinən əsas dualardan biri günəşə ünvanlanır. Hamımız bilir ki, işığa ibadət - əslində - pars dini kimi mövcuddur, bu gün də Parsların dini olaraq qalır. Onlar işığa ibadət edirlər, amma günəş formasında deyil - dəqiq və düzgün desək, bu təbiətə ibadət deyil - işıq burada xeyiri ifadə edir. Xeyir isə obyekt kimi mövcuddur, işığın hiss edilən bir forması var, bu forma öz məzmununa uyğun gəlir, amma məzmun özü hələ abstraktdır. Işıq mahiyyət etibarilə xeyirin, ümumilikdə doğru olanın mənasını daşıyır; ona Ormazd da deyilir. Ormazd kimi işıq insan forması alır, amma bu hələ səthi bir haldır - Ormazd subyektivliklə dolmuş ümumilikdir, xarici formasında; o, ədalətlidir, ümumi işıqdır və onun krallığı işıq krallığıdır. Günəş və planetlər Tanrının ilk və əsas ruhlarıdır, böyük və parlaq səma ordusudur, hər biri bizi qoruyur, xeyir işlər görür və bizi bəxşişləndirir; onlar işıq aləmində növbə ilə hökmranlıq edirlər.

Ümumilikdə işıq Ormazddır; bütün dünya Ormazddır, bütün müxtəlif səviyyələri və formaları ilə birlikdə. Bu işıq krallığında hər şey xeyirlidir, və xeyir işıqdır. Hər şey işıqla əlaqəlidir; heyvan təbiətinin üzvi həyatı, can verən bütün şeylər, bütün mahiyyət, bütün ruhaniyyət, bütün fəaliyyət, sonlu şeylərin böyüməsi - bunların hamısı işıqdır, hamısı Ormazddır. Ormazd yalnız gündəlik hissiyyat dünyası deyil, bütün xeyir, bütün sevgi, bütün güc, ruh, can, xoşbəxtlik və bərəkət deməkdir; hamısı onda cəmlənib. Canlı bir insan, ağac və ya heyvan var olmaqdan sevinc duyur, təbiətə müsbətdir və nəcib, sağlam bir şey təşkil edir; beləliklə parlayır, işıq yayır və bu işıq hər bir şeyin substansial mahiyyətinin əsasını təşkil edir. Ümumi işıq və bütün şeylərdə olan işıq hörmətlə qarşılır: günəş və ulduzlar ruh kimi ibadət olunur. Ormazd həm ümumi, həm də ilkdir, günəşin ruhu və ya cinidir (bu cin ruhun varlığından fərqlidir, amma eyni zamanda onun içində mövcuddur). Digər ulduzlar isə onun taxtının ətrafında duran cinlərdir. Beləliklə, işıq aləmi, işığın bu görünüşləri hörmətlə qarşılır. Bu baxımdan Parsların yaşadığı yerlər onlara

əlverişlidir, xüsusilə də orada tapılan neft bulaqlarından əldə olunan işıq. Bu işıq onların məbədlərində yanır; o, sadəcə simvol deyil, əslində ən yüksək və yaxşı olanın özü kimi qəbul edilir. Dünyadakı bütün xeyirli, nəcib və üstün şeylər bu şəkildə hörmət edilir, sevilir, dualarla çağrılır; çünki onlar Ormazdın Oğlu, onun doğduğu varlıq sayılır, Ormazdın özünü sevib razı olduğu varlıqdır. Eyni şəkildə bütün saf insan ruhlarına da tərif mahnıları oxunur. Bu ruhlara fravaşi deyilir və onlar həm cismən mövcud olan varlıqları, həm də vəfat etmiş ruhları əhatə edir. Məsələn, parsilər xüsusi olaraq Zərdüştün ruhuna dualar edərək onların qorunmasını diləyirlər. Heyvanlar da hörmətlə yanaşılır, çünki onlarda həyat, işıq və canlılıq var. Bu baxımdan, təbiətdəki müsbət elementlər olan cinlər və ruhlar seçilir və hörmət edilir. Həmçinin, müəyyən növlərin və ya şeylərin idealları da - sonlu formada ilahiyyəti təmsil edən ümumi subyektivliklər kimi - müqəddəs sayılır. Bildiyimiz kimi, heyvanlara hörmət edilir, amma heyvan həyatının ideali səma öküzüdür (hindularda yaradılışın simvolu olan və Şivaya bərabər tutulan bir simvol kimi).

Atəş elementləri arasında xüsusilə günəş hörmətlə yanaşılır. “Sular” arasında isə belə bir ideal var: çayların çayı, bütün çayların qaynağı olan çay, Elbüz dağlarından qalxan çaydır. Elbüz dağları dağlar arasında idealdır, bütün yer kürəsinin ilk nüvəsidir, işıq parıltısı ilə əhatə olunub və ondan səmanın bütün bərəkəti gəlir. Həmçinin, ağaclar arasında da bir ideal var - haoma, həyat şirəsinə və ya ölümsüzlük suyunu axıdan. Beləliklə, Parsların qavrayışında qarşılarında xeyir aləmi, ideallar dünyası var. Lakin bu ideallar digər dünyaya aid abstraksiyalar deyil, mövcud olan real şeylərdə açıq və əlçatan şəkildə mövcuddur. Bütün bunlar ibadət təcrübəsi ilə bağlıdır. Işıq krallığında yaşayan Parsların ibadətində, onların bütün həyatı ibadətdir; yaşamaq ibadətin özüdür. Bu, digər həyat hissələrindən ayrılmış, təcrid olunmuş bir şey deyil, Hinduların dinində olduğu kimi. Parsları idarə edən dini qanunlara görə, onlar xeyirxah olmalı, düşüncədə, sözlərdə və əməllərdə təmiz olmalı, həyatı qoruyub inkişaf etdirməli, onu canlı, məhsuldar və sevincli etməlidirlər. Daxildən və xaricdən onlar işıq kimi olmalı, işıq kimi hərəkət etməlidirlər. Məsələn, həyatı təşviq etmək üçün ağaclar əkmələri, kənd təsərrüfatı ilə məşğul olmaları, işıq və məhsuldarlığın hər yerdə inkişaf etməsini təmin etmələri, xəstələrə qayğı göstərmələri, ac olanları yemələndirmələri, səyahətçilərə qonaqpərvərlik göstərmələri, səhraları bitkilərlə örtmələri və torpağı suvarmaları tələb olunur. Torpaq isə ruh və ya ruhani qüvvə hesab edilir. Bunlar onların dininin ümumi xüsusiyyətləridir və daha dərinə getməyə ehtiyac yoxdur.

Təbii dinin ruhani dinə keçidi

Sirr dini (Misir dini)

Bu, təbii dinin dördüncü müəyyən mərhələsidir; burada birbaşa təbii dinin subyektivlik dininə keçidi baş verir. Əvvəlki mərhələni nəzərdən keçirsək, yaxşılıq dolayısı ilə konkret ola bilər. Yaxşılıq ilkin və öz-özlüyündə tamamlanmışdır; lakin o, daxildən parçalanır və sonra yenidən öz tamamlanmış vahidliyinə - yəni yaxşılıq kimi müəyyən edilir. Yaxşılıq dolayısı ilə konkretir, amma yalnız dolayısı ilə; onun müəyyənliyi daxildən sadədir, hələ mövcud deyil, müəyyən formada özünü göstərmir; başqa sözlə, o, hələ abstrakt subyektivlikdir, real subyektivlik deyil. Sonrakı an, bu reallığın qabaqcadan görünməsi kimi dəyərləndirilə bilər: pislilik, yəni neqativ, yaxşılığın bu sahəsinin xaricində fərq edilir. Yaxşılığın bu müəyyənliyi sadə və inkişaf etməmiş olaraq qəbul edilir və nəticədə inkişaf və fərq hələ onun içində ayrı-ayrı olaraq mövcud deyil. Nəticədə, bir tərəf hələ də yaxşılığın xaricində qalır; pislilik hələ tam daxili olaraq konkret deyil, real subyektivlik deyil.

“Məfhumun meyarı ilə, biz indi subyektivlik aləminə - yəni real, faktiki subyektivliyə - daha yaxınlaşırıq. Amma əvvəlcə məfhumun daha dəqiq tərifini verməliyik.”

Tanrının təmsili

Subyektivliklə biz artıq başqa yerlərdə də qarşılaşmışıq; o, hər səviyyədə konkret müəyyən olunmuş öz-özlüyünü şüurluluq kimi göstərir. Dində işləyərkən isə müəyyən çətinlik yaranır, çünki qarşımızda aydın tərif və ya məfhum yoxdur. Hər konkret forma ilə birlikdə biz eyni zamanda bütöv, tamlıqla da üz-üzəyik; məfhumun bütün müəyyənlikləri eyni anda mövcuddur. Çünki məzmun Tanrıdır, yəni mütləq tamlıqdır. Məhz buna görə müəyyənliklərin məzmunu heç vaxt əskik olmur, lakin o, bu konkret sahədə təqdim olunur. Yeganə fərq - bütövlüyü təşkil edən anların sadəcə səthi şəkildə mövcud olub-olmamasıdır, yoxsa artıq daxildə və mahiyyətdə əsas olduğu

bilinən bir halda mövcud olmasıdır; məhz bu fərq böyük əhəmiyyət daşıyır - xüsusiyyətlərin yalnız xarici olub-olmaması yox, onların mahiyyətli məzmununda olmasıdır. Buna görə biz bütün dinlərdə müxtəlif dərəcələrdə öz-özlüyünü şüurluluq formasını görürük və eyni zamanda Tanrıya "qüdrətli", "hər şeyi bilən" kimi sifətlər verilir. Bu məzmunu gəldikdə, Hindu və Çin mənbələrində Tanrının çox uca və dərin təsvirlərini oxuya bilərik. Beləliklə, yüksək səviyyədə duran dinlər də bu baxımdan daha irəlidə deyillər, hətta "öz-özlüyünün şüurluluq şəklində özlərinə verdiyi formaya görə belə." Bu, insanları burada dinin fərqləndirici xüsusiyyətlərini təşkil edən konkret kateqoriyalara daha diqqətlə baxmağa sövq edir. "Tendensiya belədir ki, bu fərq yaradıcı mahiyyətdə axtarılır, o, hər yerdədir, amma heç yerdə də yoxdur, həmçinin Tanrının tək olub-olmamasında axtarılır. Amma bu fərq də etibarlı deyil, çünki tək Tanrı hətta Hinduizmdə də tapılır, ona görə fərq yalnız çoxsaylı fiqurların birliyi necə təşkil etməsindədir. Hindu dini ilə təcrübəvi əlaqəsi olmuş bir çox ingilis müəllifi bildirir ki, Hind dininin əsas mahiyyəti, orijinal Hinduizm, tək Tanrını tanıyırdı; o, ya günəş, ya da Brahman - ümumi ruh kimi qəbul olunurdu. Anlayışın predikatları, belə olanlar, heç bir həll gətirmir. Bu cür fərqlər və müəyyənliklər az-çox bütün dinlərdə mövcuddur." Əgər mən Tanrı haqqında "O, hikmətlidir" və ya "O, hər şeyi edə bilər" desəm, bu tamamilə düzgündür. Amma bunlar yalnız əks etdirici müəyyənliklərdir; mən bu yolla Onun mahiyyətini tanımıram. Üstəlik, bunlar sonlu varlıqlara aid olan sifətlərdir - onlar da ədalətli, qüdrətli, hikmətli, bilgili olurlar. Amma bu sifətlər Tanrıya tətbiq olunduqda, onlar "hər şey" sözü vasitəsilə bütün sonlu məzmunundan genişləndirilməlidir - məsələn, "qüdrət" "hər şeyi edə bilmək" olur. Beləcə, onların xüsusi mənası itir və göz qarşısından yoxa çıxır, elə Hind tanrıları Brahmanda necə yox olursa. Əsas olan azad, müstəqil elementdir, hansı ki, Tanrıda Onun daxili zəruri müəyyənliyi kimi qavranılır və bilinir; bu isə nə əks etdirici sifətlər, nə də xarici formadır. Beləliklə, biz artıq subyektivlik, yəni özünü müəyyən etmə kateqoriyası ilə qarşılaşmışıq, amma yalnız səthi formada; onu hələ Tanrının mahiyyətini təşkil edən kimi görməmişik. Subyektivlik ümumilikdə öz-özlüyü ilə abstrakt eynilikdir, öz daxilində olan varlıqdır ki, özünü fərqləndirir, bu fərqləndirmə prosesidir və eyni zamanda öz-özlüyünün fərqləndirilməsini inkar edən və özü fərqləndirdiyi şeyi qoruyub saxlayan şeydir. Eyni zamanda o, bu "digərini" an kimi saxlayır, ondan qaçmasına imkan vermir, əksinə, onu təsir edən qüvvə olaraq qalır. O, digərində mövcuddur, amma bunu öz adına edir, fərqi özünün bir anı kimi saxlayır. Əgər bunu növbəti din forması ilə əlaqələndirsək, görürük

ki, subyektivlik əslində özünə münasibətdə olan neqativlikdir; və qeyd etmək lazımdır ki, neqativ (yəni pislilik) artıq yaxşılığın xaricində qala bilməz, o, müsbət özünə münasibətin daxilində yer almalı və qəbul edilməlidir - və bu dərəcədə o, artıq tam mənada pislilik deyil. Bu subyektivlik buna görə də Brahmanın özü deyil; Brahmanda bu fərqlər sadəcə yox olur; ya da fərq və müəyyənlik qəbul olunarsa, onlar müstəqil tanrılar olur və Brahmanın xaricində qalırlar. Əsas məqam odur ki, neqativ, bu şəkildə özünə təsir edən olaraq, indi müəyyən edən kateqoriya kimi qəbul edilir. Əvvəlcə qeyd etmək lazımdır ki, subyektivlik - və əsasən də ümumi subyektivlik - tam azad və tamamilə ruhani subyektivlik deyil, əksinə təbiətin təsirindədir; bu subyektivlik mahiyyətə ümumi və vacib bir qüvvədir, amma əvvəllər rastlaşdığımız yalnız dolayısı ilə mövcud qüvvə deyil, indi mövcud və aşkar qüvvə kimi qəbul edilir; və o, yalnız özünəməxsus subyektivlik kimi mövcud olduqda müəyyənləşdirilmiş olur. Buradakı fərq odur ki, qüvvənin öz-özlüyündə olması ilə onun subyektivlik kimi olması arasındakı fərkdir. Sonuncu müəyyənləşdirilmiş qüvvədir, yəni açıq şəkildə mövcud olan qüvvədir. Qüvvə ilə biz əvvəllər bütün digər formalarda qarşılaşmışıq. O, ilkin əsas kateqoriya kimi yalnız var olan şey üzərində kobud qüvvədir. Belə olduqda qüvvə yalnız daxili element olur və onun fərqlilikləri ondan kənarda müstəqil varlıqlar kimi görünür; onlar həqiqətən ondan çıxmışdır, amma çıxma dərəcəsində ondan müstəqil və xarici olurlar. Əgər onlar qüvvənin içində anlaşılsaydı, görünməz olardılar, eləcə də Brahmanda fərqliliklər yox olur, bu abstraksiya daxilində, şüur “Mən Brahmanam” deyir. Beləliklə, Brahmanda ilahi və yaxşı olan hər şey görünməz olur. Bu saf abstraksiya öz daxilində heç bir mövcud məzmunu saxlaya və ya qoruyub saxlaya bilməz; və məzmun onun xaricində olduğu qədər, o, öz qanununa tabedir, azad və sərbəstdir. Xüsusi varlıqlarla əlaqədə qüvvə onların mövcudluğunun əməli elementidir, mövcudluğunun əsasıdır, amma o, yalnız daxili qalır və ümumi şəkildə fəaliyyət göstərir. Ümumi qüvvənin meydana gətirdiyi - yalnız dolayısı ilə olan - şey də ümumdür; biz buna təbiətin qanunları deyirik. Bunlar dolayısı ilə qüvvəyə aiddir, öz varlığı özündə olan qüvvəyə. Bu qüvvə dolayısı ilə mövcuddur və onun fəaliyyəti də dolayısı ilədir; o, şüursuz işləyir və günəş, ulduzlar, okeanlar, ağaclar, çaylar, insanlar, heyvanlar və s. müstəqil varlıqlar kimi görünür; yalnız onların daxili həyatı həmin qüvvə tərəfindən müəyyən olunur. Qüvvə bu sahədə göründüyü qədər, o, yalnız təbiətin qanunlarına qarşı duran qüvvə kimi görünə bilər; buna görə də burada möcüzələr baş verir. Amma Hinduizmdə möcüzələr yoxdur, çünki Hinduizmdə ümumiyyətlə

məntiqli, ağılla dərk olunan təbiət yoxdur; təbiətin ağıl ilə birləşdirən bir toxuması yoxdur. Buna görə də Hinduizmdə hər şey möcüzədir və nəticədə möcüzə ola bilməz. Möcüzələr yalnız o yerdə ola bilər ki, Tanrı subyekt kimi müəyyən edilsin və subyektivlik rejimində dolayısı qüvvə kimi işləsin. Bu, varlığı ümumilikdə özündə olan qüvvənin tərifidir; və bu, ona hansı forma verilməsinin fərq etmədiyi açıqdır, ona görə də o, heyvanlarda və s. yerləşdirilib.

Canlı maddənin birbaşa qüvvə kimi fəaliyyət göstərməsi faktı şübhəsizdir, çünki qüvvə, özü içində var olan dolayısı qüvvə, yalnız görünməz və göstərisiz işləyir. Real qüvvə bu dolayısı qüvvədən fərqləndirilməlidir. Real qüvvə ilk növbədə subyektivlikdir və burada iki əsas məqam qeyd olunmalıdır.

Birinci olaraq, subyekt öz-özlüyü ilə eynidir və eyni zamanda daxilində fərqli, xüsusi xüsusiyyətləri, müəyyənlikləri özündə təsbit edir. Yaxşılıq universal özünü müəyyən etmədir, elə dərəcədə ümumidir ki, onun ayrı-seçkiliyi olmayan hüdudu universal mahiyyətin hüdudu ilə eynidir; əslində müəyyənlik müəyyənlik kimi qəbul edilmir. Buna görə subyektivlik özünü müəyyən etməni elə əhatə edir ki, müəyyən olunmuş xüsusiyyətlər çoxluq kimi görünür; onlar məfhuma, yəni daxili subyektivliyin sadə öz-özünə yetərli olmasına qarşı reallığa malikdirlər. Amma bu xüsusiyyətlər ilkin olaraq hələ də subyektivliyin daxilindədir, onlar daxili müəyyənliklərdir.

İkinci məqam budur ki, subyekt eksklüzivdir, özü ilə mənfi münasibətdədir, güc kimi, amma başqa birinə qarşı; bu digər müstəqil də görünə bilər, amma onun müstəqilliyi yalnız görünüşdür. Onun varlığı elədir ki, mövcudluğu, quruluşu “güc”ə nisbətdə yalnız mənfidən ibarətdir, buna görə də güc üstün elementdir. Mütləq güc digərini hökmranlıq etməz; hökmranlıqda digər sadəcə basdırılır, maddə məhv edilir. Hökmranlıq edən ilk subyektdir, və xüsusi mövcuddur, amma bu mövcudluq müəyyən edilmiş, qanun altına qoyulmuşdur - itaətkardır, vasitə kimi xidmət edir. O, mövcud quruluşda mənfi, həqiqətən müstəqil olmayan kimi qəbul edilir. Bunlar subyektivliyin bu formasının iki əsas məqamıdır.

Bu iki anın necə inkişaf etdiyini daha dərinə araşdırmalıyıq. Onlar belə inkişaf edir ki, müəyyən sərhədlər daxilində qalırlar; xüsusilə də buna görə ki, biz hələ maddilikdən subyektivliyə keçidin ilk mərhələsindəyik. Subyektivlik hələ öz azadlığı və həqiqəti ilə ortaya çıxmayıb; o, hələ maddi birliklə

qarışıqdır - və daha da çox, müstəqil müxtəlif formalılıqla birlikdədir. Bir tərəfdən subyektivlik hər şeyi birləşdirir; amma digər tərəfdən o, “digəri”ni özündə bu şəkildə saxlayır, çünki o, müxtəlif müəyyənlikləri subyektivliklə birləşdirir və nəticədə bu qarışıq hələ də qarışdığı şeyin, yəni təbiət dininin çatışmazlıqlarını daşıyır. Bu mərhələ buna görə ziddiyyətlərlə doludur və onun problemi özünü subyektivliyə təmizləməkdir. Bu, müəmmalılıq [Rätsel] mərhələsidir, Misir anıdır, Misir dininin anıdır. Bu mövzunun araşdırılmasında xüsusi maraq var, çünki burada hər iki “rejim” əsas anlarında mövcuddur; onlar hələ ayrılmayıb, ona görə yalnız ‘qarışıqlıq’ var və yalnız məfhum vasitəsilə belə müxtəlif qarışıqın necə birləşdiyini və əsas anların hansı tərəfə aid olduğunu ayırd etmək mümkündür. Bu mərhələdə Tanrı hələ də daxilində mövcud olan təbiət, dolayısı qüvvədir; ona görə də forma təsadüfi və ixtiyari bir şeydir. Bu yalnız dolayısı qüvvə istənilən vaxt insan və ya heyvan formasında təcəssüm etdirilə bilər. Qüvvə şüursuz aktiv zəka, ruhani olmayan zəka, yalnız məfhum, yalnız ideyadır - subyektiv ideya deyil, şüursuz ideya, şüursuz canlılıq, ümumi həyatdır. Lakin bu, subyektivlik deyil, heç də öz-özlüyü deyil; amma əgər ümumi həyat da forma kimi təsəvvür olunmalıdır, ən asanı canlı bir şeyi götürməkdir. "Heyvanlar üzvi həyatdır; və seçilən hansı canlı, hansı heyvan, hansı insan olması əhəmiyyətsizdir, bu təsadüfidir." Buna görə Misirdə müxtəlif heyvanların ibadət olunduğu, fərqli yerlərdə fərqli heyvanların hörmətlə qarşılandığı çoxsaylı formalar mövcuddur. Daha önəmli olan ikinci xüsusiyyətdir - əvvəlcə ümumi şəkildə qeyd edildiyi kimi, subyekt daxilə, öz daxilində müəyyən edilir, özünün öz-özünə əks olunmasında var olur və bu müəyyənlik artıq yalnız ümumi yaxşılıq deyil. Əlbəttə, o, ümumi yaxşılıqdır, amma bundan daha da irəli gedir - onun yanında və ona qarşı duran pislilik var, bu, Tiphonun formasında ortaya çıxır. Həmçinin, real subyektivlik müəyyənliklərində əsaslı fərqlilikləri qəbul edir, belə ki, yaxşılıq indi müxtəlif formalarda mövcuddur; burada yalnız tək bir ümumi tərifi deyil, konkret müəyyənliklərə malik daxili məzmun var. Bu fərqli yaxşılıq xüsusiyyətləri hələ “konfigurasiyaların bütövlüyünü” təşkil etmir. Subyekt ilk dəfə olaraq real subyekt olur - yəni azadlıq başlayır - mənim üçün yaxşı hesab olunan müxtəlif fərqli şeylərin mövcud ola bildiyi yerdə, yəni seçim imkanı yaranır. Yalnız bundan sonra subyekt müəyyən məqsədlərin üstünə qalxır; eyni zamanda subyekt xüsusi ilə ümumilik eyni olmadıqda, yəni artıq universal yaxşılıq özü olmamaqla yalnız universal yaxşılığı istədikdə, xüsusi vəziyyətdən azad olur. Yaxşılığın eyni zamanda müəyyənləşdirilməsi və sonsuz hikmətə qaldırılması isə başqa bir baxışdır. Bu tamamilə fərqli bir şeydir.

Bu məqamda bir neçə yaxşılıq müəyyən edilir və subyektivlik onların hamısının üzərində dayanır; hansı yaxşılığı istəmək subyektin seçimidir. İndi biz yalnız özünü müəyyən edən subyektlə məşğul oluruq; o, subyektdir, amma artıq həll edən kimi qəbul olunur və biz məqsəd kateqoriyasını, yəni praktik hərəkət kateqoriyasını görürük. Allah maddi vəhdət kimi praktik hərəkət etmir; o, yaradır və ya məhv edir, amma fəaliyyət göstərmir, “eləcə də Brahman da ümumiyyətlə hərəkət etmir [çünki Brahman] birinci səbəbdir. Yalnız təcəssümlər hərəkət edir.” Lakin burada əvvəlcə yalnız məhdud məqsədlər rol oynaya bilər; bu, hələ subyektivliyin ilk mərhələsidir və onun məzmunu hələ sonsuz hikmət və ədalət ola bilməz, çünki o, yalnız müəyyən bir xalqın, müəyyən bir məkanın tək sahibi olaraq qalır.

Üçüncü məqam odur ki, insan forması burada daha aydın şəkildə ortaya çıxır; beləliklə, Tanrının heyvan formasından insan formasına keçid baş verir. Tanrının heyvan forması hələ də ola bilər, amma real, azad subyektivlik daxil olduqda, yalnız insan forması belə bir məfhumu uyğun gəlir. Artıq sadəcə həyat deyil, müəyyən məqsəd üzrə azad müəyyənlikdir; insan forması isə məfhumu xas subyektivliyin xüsusi bir təcəssümü ola bilər, məsələn, qəhrəman, qədim dövrlərdə müəyyən bir bölgənin və ya fəaliyyət sahəsinin xüsusi bir kralı, yaxud müəyyən olmayan insan fiquru. Ormazd, hətta Camşid belə, tamamilə abstrakt fiqur və fəaliyyət tərzinə malikdirlər - yaxşılığın abstrakt prinsipinin təcəssümü kimi. Burada, primitiv subyektivlikdə olduğu kimi, müəyyən məqsədlər rol oynayır və formaya da müəyyənlik əlavə olunur (özünəməxsus məqsədləri, yerləri və s. var). Beləliklə, əsas anlar birləşir. Başqa sözlə, müəyyən aspektin inkişafı subyektdə daha konkret şəkildə görünməlidir; buna görə də müəyyənlik məhduddur, tam müəyyənlik deyil. Müəyyənlik həmçinin öz subyektinə bağlı bütövlük kimi də görünməlidir; tam inkişaf etmiş subyektivlik onun içində dərk edilməlidir. Lakin subyektivliyin bu inkişaf etmiş anları əvvəlcə ardıcılıq şəklində, subyektin həyat yolu və ya ardıcıl vəziyyətləri kimi özünü göstərir. “Yalnız daha sonrakı mərhələdə subyekt, mütləq ruh kimi, bu anları bütövlük kimi özündə cəmləməyə müvəffəq olur. Bu mərhələdə subyekt hələ də formal, məhdud bir məfhumdur və ona görə də müəyyən xarakterdə məhduddur; və bütövlük onun içində görünərsə də, görünüş formasında hələ də məhdudiyyət var - anlar hələ vəziyyətlər səviyyəsindən irəli getməyib, yəni müəyyənliklər və onların bütövlüyü vəziyyətlərdir; hər biri öz-özlüyündə bütöv kimi inkişaf etməyib. Subyekt daxilində dərk edilən “onun mahiyyətini təşkil edən əbədiyyə tarix

deyil, yalnız ardıcıl vəziyyətlərin məhdud tarixidir.” Birinci an subyektin özünün təsdiqidir; ikinci an onun inkarı, üçüncü an isə bu inkarın özünə geri dönüşüdür. Burada xüsusi əhəmiyyət daşıyan ikinci andır. İnkardan söhbət gedərkən, təbii subyektin xarici varlığına qarşı mənfi münasibət olaraq, inkar vəziyyət kimi görünür; subyektin xariciləşməsi ölüm, üçüncü an isə dirilmə, yəni müəyyən bir hökmranlıq vəziyyətinə geri qayıdır. İnkarlığın mövcud subyektə - insan formasında var olan subyektə - yaxın görünüşü ölüm kimi qəbul edilir. Bundan əlavə, bu mərhələdə ölüm, yəni inkar, bir xüsusiyyətə daha malikdir: çünki biz hələ əbədi tarixlə və ya subyektin bütövlüyü ilə məşğul deyilik, bu ölüm və ya tək mövcudluğa yönəlmiş inkar xaricdən gəlir, başqa bir şeydən, yəni pis prinsip olan Tifondan qaynaqlanır.

Üçüncüsü, inkar inkarla birlikdə qəbul edilir, belə ki, ölüm məğlub edilir və pis prinsip məğlubedici olur. “Pars dinində isə bu məğlub edilməmişdir, çünki yaxşı, Ormazd, hələ də pis olan Ahrimanın qarşısında dayanır və hələ öz-özünə bu şəkildə qayıtmayıb. Burada ilk dəfə pis prinsipin məğlub vəziyyəti təsbit edilir. Tanrı insan formasına malik olduqda, haradan gəlməsindən asılı olmayaraq, və ya sonsuz forma yalnız xarici bir forma kimi qəbul edildikdə - “sonsuz” forma ilk dəfə sonsuz ruhda qəbul edilir və sonra ilk dəfə maddəyə bərabər olur, halbuki burada forma hələ də təbii mövcudluq rejimidir - “inkar anı bu xarici forma ilə əlaqədə özünü göstərir; çünki inkar anı ruhun məfhumunun bir hissəsidir, o, indi də varlığında özünü göstərir. Tanrı burada əsasən insan formasında təsvir edilir. Bu insan forması ən ali dində də mövcuddur, amma orada yalnız formanı təşkil edən anlardan biridir. Tanrının ölümü bir çox dinlərin tarixi xüsusiyyətidir: Suriyanın dinində Adonisin ölümü var, eyni şəkildə Misir dinində Osiris ölümü.” Bu ölüm ilk baxışda ilahlığa yaraşmayan bir şey kimi görünür. Bizim təsəvvürümüzdə sonlu olanın yox olması qaçılmazdır və “ölüm” termini Tanrıya tətbiq ediləndə yalnız sonlu varlıq sahəsindən götürülmüş, ona uyğun olmayan bir xüsusiyyət kimi qəbul edilir - Tanrı bu cür düzgün tanınmır və inkar mənasında təsvir edilməklə alçaldılır. Bu fikrə qarşı deyilməli ilk şey odur ki, Tanrı ən yüksək varlıq kimi qavranmalıdır, yalnız özü ilə eyni olan; onun bu təsviri ən ali və ən üstün hesab olunur, ruh isə Tanrının bu həqiqi obrazına ancaq son mərhələdə çata bilir. Əgər Tanrı bu cür, müəyyənliksiz mahiyyət və ya öz-özünə eyni olan kimi tutulursa, o zaman məzmundan məhrumdur; tez-tez qeyd olunur ki, bu, Tanrının ən kasıb şəkildə təsvir etməkdir və əslində bu, Tanrının obyektiv mövqeyə aparan çox qədim bir ilk addımdır. Brahman məzmundan məhrum bu

abstraksiyadır; yaxşılıq da belədir, işıq kimi müəyyən edilir, mənfi, pislik isə yalnız xaricində, qaranlıq kimi mövcuddur. Lakin əsas məsələ budur ki, indi biz artıq bu abstraksiyanı keçərək Tanrının konkret təsvirinə gəlmişik; ona görə də inkar anı - "ölüm" mənasında xüsusi inkar forması - daxil olur, çünki Tanrı insan formasında qavranılır; beləliklə, ölüm yüksək qiymətləndirilir, sonlu varlığın müəyyənliyi kimi deyil, Tanrının özü ilə, onun mahiyyətində mövcud olan məzmun kimi qəbul edilir. Bu, bizim artıq şüurlu ruhaniyyət səviyyəsinə çatdığımızın, Tanrının içində olan azadlığın dərk olunmasının bir göstəricisidir. İnkarın bu anı Tanrının tamamilə həqiqi bir tərəfidir. Təbii ölüm isə Tanrının görünüşünə qarşı inkarın özünü göstərdiyi fərqli və özünəməxsus formadır. Yüksək dinlərin ilahi bütövlüyü naminə bu an da Tanrı ideyası baxımından təsvir olunmalı və tanınmalıdır. Çünki ideyada heç bir əsas an əskik olmamalıdır. Deməli, burada biz Tanrı anlayışının özünü göstərməsi prosesində daxili şəkildə mövcud olan inkar anı ilə qarşılaşırıq. Bu, Lama və ya Buddanın ölümünə bənzər bir ölümlülük deyil. Bu dinlərdə Tanrının mahiyyəti ilk dəfə olaraq yalnız özündə var olan abstrakt bir varlıq kimi, yəni öz daxilində mövcud olan tam substansiya kimi təsvir olunur. Lama üçün ölüm anı isə substansiyanın içindən doğan bir məqam kimi yox, yalnız təsadüfi və xarici bir forma kimi qəbul olunur; bu formada ilahi varlıq özünü göstərir. Bu mərhələdə bu hadisənin Tanrının özünə baş verdiyi, sadəcə olaraq onun təzahür etdiyi fərdi varlığa deyil, bütövlükdə Tanrıya aid olduğu hələ ortaya çıxmır. Halbuki bu an Tanrının mahiyyətinin ayrılmaz bir hissəsini təşkil etməlidir. Bununla bağlı olan üçüncü an odur ki, Tanrı özünü yenidən təsdiqləyir, ölümdən dirilir. Varlığı vasitəsiz olan Tanrı, əslində Tanrı deyil. Ruh yalnız o zaman ruhdur ki, öz fəaliyyəti ilə daxildən azad şəkildə mövcuddur və özünü ortaya qoyur. Özündə mövcud olan və özündən doğan bu varlıq inkar anını da əhatə edir. İnkarın inkarı isə özünə qayıdış deməkdir və ruh da daim özünə qayıdan varlıqdır. Bu mərhələdə - yəni "ruh və təbiətin bir-birinə qarışdığı" mərhələdə - inkar mahiyyətin xaricində bir varlıq kimi təcəssüm edir: ölüm kimi, şər kimi. Amma bu, məğlub edilmiş bir şərdir - məsələn, mifologiyada Tiphonun məğlubiyyəti kimi. Ruh, inkarı aşan, ölüm kimi görünən inkarı və onun sahəsini dəf edən varlıqdır. Bu qələbə ilə Tanrı yenidən təsdiqlənir və bu şəkildə daim özünə qayıdarkən, o, ruh olur. Daha dəqiq desək, yenidən doğulan Tanrı eyni zamanda ölmüş şəkildə, yeraltı aləmin tanrısı kimi təsvir olunur. Amma qeyd edilməlidir ki, o, təkcə Amenti aləminin hakimi deyil, həm də canlıların hökmranıdır. Yeraltı aləmdəki mövqeyində isə o, ölümləri ədalət və əxlaq meyarlarına əsasən mühakimə edir. Əxlaqi dəyərlər

və etik meyarlar yalnız subyektiv azadlıq kateqoriyası daxilində ilk dəfə meydana çıxır; bunların heç biri substansiya formasında olan Tanrıda mövcud deyil. Beləliklə, bu hökmranlıq həm ədaləti, həm də cəzanı əhatə edir. Öz həyatlarını adət və hüquq prinsiplərinə əsasən müəyyən edən şəxslərin dəyəri də bu şəkildə üzə çıxır. Bu mövzu barədə deyiləcək əsas budur. Biz artıq özünü müəyyən edən, hüquqları və məqsədləri olan subyekt kateqoriyası ilə qarşılaşdıq və əlavə olaraq bu obyektiv aləmlə birlikdə subyektivliyin inkişafının da ortaya çıxdığını gördük. Subyektivlikdə üzə çıxan xüsusiyyətlər artıq bu şəkildə müəyyən olunduğuna görə, subyektivlik ilkin mərhələdə təbiətdən, təbii dünyadan, insan fərdlərindən və s.-dən seçilir. Bu mənada artıq bir hökmranlıq münasibəti meydana gəlir. Amma bu təbiətlə ruhun qarışdığı şəraitdə subyekt eyni zamanda substansiya kimi təqdim olunur və buna görə də onun substansiallıq mənası hələ qalır. Subyekt təbii obyektlərdən ayrı deyil, çünki subyektə aid olan hər şey eyni zamanda substansiyanın tarixidir. İlkin mərhələdə bu həm subyektin, həm də fərdiləşmiş formada olan substansiyanın tarixidir. Başqa sözlə desək, subyekt əvvəlcə xüsusi, konkret bir varlıqdır; ümumi tarix - yəni bir subyektin içində cərəyan edən ümumi mənzərə - məhz onun daxilində baş verir. Bu baş verənlər həm də mahiyyətli olanın, yəni substansiyanın tarixidir. Substansiya fərdiləşdiyi ölçüdə həmin subyekt də fərdiləşmiş obyektləri ifadə edir və onun tarixi həmin obyektlərin tarixinə çevrilir. Beləliklə, bu ilahi subyektin tarixi - onun həyatı, şəərə qarşı mübarizəsi, qəhrəmanlıq əməlləri, bir anlıq şərin qələbəsi - eyni zamanda təbii obyektlərin ümumi tarixidir. Beləliklə, Tanrının tarixi, bu mərhələ-Misir dinində özünü göstərən mərhələ-bildiyimiz kimi, Osiris tarixidir; eyni zamanda o, günəşin, Nilin və ilin böyüyüb kiçilməsinin tarixini də ifadə edir. Nil axır, sonra isti və ya Tifon tərəfindən quruyur; düşmən mövqedə olan günəş onu qurudur. Günəş uzaqlaşır, qüvvəsi azalır, sonra uzaqlaşdıqdan sonra yenidən doğulur; bu fəsillərlə bağlıdır. Tanrının hekayəsi eyni zamanda bitkilərin və əkinin həyatını da ifadə edir. Torpağa səpilən şey ölür və çürüyür, amma yenidən dirçəlir. Beləcə, subyektin tarixi eyni zamanda təbiətdə maddənin tarixidir, yəni insanlıqla əlaqəli olan təbii əşyaların tarixidir və əksinə. Bu subyektiv tarix açıq şəkildə təbii “əşyaları” ifadə edir. Buradakı hər bir hekayə xüsusiyyəti onun mənası ola bilər, ya da hekayənin özü kimi danışılmasıdır. Günəşin və ya Nilin tarixi ilahın dastanının əsasını təşkil edir demək olar; amma əksinə də doğrudur - görünən şəkil daxili mənaya çevrilə bilər və biz deyə bilərik ki, mənası ya təbiət, ya da azad olan, ruhani olandır. Bütün bu kateqoriyalar burada “bir-birinə birləşmişdir,” çünki subyekt və maddə arasında heç bir

vasitəçilik yoxdur - biri digəridir. Öz-özlüyündə varlıq və öz daxilində varlıq bu şəkildə birləşdiyi üçün obyekt, yəni Tanrı, hər şeyi əhatə edir və ona baş verənlər ümumi tarixdir. Bu mənada bütün anlar onun içində birləşir. Amma əksinə, bu qarışıqlıqda, subyektivlik hələ azad şəkildə özünü göstərmədiyi üçün, əksinə vəziyyət də doğrudur: bu birləşmiş anlar ayrıca, xüsusi növ fiqurlar kimi parçalanmış formada da təqdim olunur və müstəqil tanrılar kimi ayrı-ayrılıqda göstərilir. Misirlilərdə də belədir. Osiris yalnız əsas tanrıdır; sonralar digər tanrılar ona tabe olur, baxmayaraq ki əvvəllər onlar onun həmyaşdqları idilər; düşüncə daxil olduqca, o əsas fiqur kimi meydana çıxır. Amma onda birləşmiş zəkaya aid anlar hələ də onun yanında müxtəlif tanrılar kimi mövcuddur. Beləcə, biz çoxtanrılıq əldə edirik, onun dəqiq xarakteri müxtəlif şəraitlərdən asılıdır - bir tərəfdən təbiət tanrıları, digər tərəfdən isə özlüyündə bütövlük təşkil edən yerli tanrılar var. Subyektiv Tanrının tamamlanması üçün bu son məqam lazımdır. İlahi forma bütöv kimi qəbul edilir, amma fərqli anlar özlərinə məxsus xüsusi formalar da alır və beləliklə ayrı-ayrı ilahiyyətlərə çevrilir. Lakin bütövlük tam olsun deyə, əsas tanrı tamamilə xarici aspektində müəyyənləşdirilməlidir. Buna görə o, hər tərəfdən müəyyən edilmiş, xarici olaraq xüsusi bir mövcudluqdur. Bir xalqın və ya ölkənin müəyyən tanrısı bu xarici aspektdə öz yerli mənşəyini və ərazi ilə məhdudlaşan marağını göstərir. Bunlar bu əlaqədə əsas məqamlardır.

İncəsənət formasında ibadət

Amma başqa bir əlaqə də var ki, onu qeyd etmək lazımdır, ən vacib əlaqələrdən biridir. Bu mərhələdə Tanrı ilk növbədə gizli qüvvədir və ikinci olaraq təbiət ilahisidir. Üçüncü əlaqə isə özünü şüurla bağlıdır; bu əlaqə ümumilikdə ibadəti əhatə edir, çünki ibadət yalnız Tanrı subyektiv olaraq xarakterizə edildikdə yaranır. Lakin ən yenilikçi əlaqə incəsənətin, yəni bədii incəsənətin mövqeyidir. Elə məhz bu nöqtədə incəsənət dinə daxil olmalıdır və onun vacib rolu var. İncəsənət həqiqətən də təqlidçi ola bilər, amma yalnız təqlidçi deyil. O həmin səviyyədə qala bilər, amma o zaman bədii incəsənət olmaz, həqiqətən ilahi olmaz, din üçün lazım olan olmaz. Həqiqətən olduğu kimi, mahiyyətə ortaya çıxdığı yerdə isə o, Tanrının öz konseptinə aiddir. Biz bu əlaqəni daha diqqətlə nəzərdən keçirməliyik. Həqiqi incəsənət dini incəsənətdir. Bu, ilahinin təbii şəkli olduqda lazım deyil (məsələn, günəşin, işığın və ya çayın şəkli); eləcə də Tanrının insan şəkli və ya canlı heyvan şəkli olduğu halda lazım deyil.

Həmçinin təzahür tərzı işıq olduqda lazım deyil, Budda kimi insan şəkli artıq yox olmuş (yəni o, ölüb), amma təsəvvürdə qalır və buna görə də ilahi şəkil belə təsəvvür olunur. Buddanın vəziyyətində şəkil yalnız təsəvvürdədir. İnsan şəkli, məhz subyektivliyin görünməsi kimi, Tanrı həqiqətən subyektiv olaraq müəyyən edildikdə ilk dəfə olaraq həqiqətən təsvir edilməlidir. Mövzunun incəsənət vasitəsilə görünən olması ehtiyacı yalnız təbii dərhalıq anı azadlıq anı ilə anlayışda üstələndikdə yaranır - yəni, Tanrının mahiyyəti mahiyyətə azad və özünü müəyyən edən olduqda, yəni indi olduğumuz mövqedə. İndi mövcud olma tərzı daxili həyatla müəyyən olunduğundan, yalnız təbii bir şəkil və ya onun sadəcə təqlidi artıq kifayət etmir. Yəhudilər və İslamı kənara qoysaq, bütün xalqların pərəstiş etdiyi fiqurlar var, amma bunlar bədii incəsənətə aid deyil; onlar yalnız subyektivliyin təsvir və ya təsəvvür olunan işarələridir, çünki subyektivliyin hələ mahiyyətin immanent xüsusiyyəti kimi varlığı yoxdur. Dini təsvirin xarici forması var və yalnız təsvir edilənlərlə Tanrının mahiyyətinə aid olanı ayırd etmək vacibdir. Tanrının insan olması Hind dinində də mövcuddur; və ən ali, həqiqi dində olan bütün anlar və aspektlər Hinduizmdə də var. Ruhani sferada bütövlük həmişə mövcuddur, fərq isə ondadır ki, müxtəlif anlar və aspektlər mahiyyətə aid sayılır, ya yox. Deyildiyi kimi, Tanrını bədii incəsənət vasitəsilə təsvir etmək ehtiyacı yalnız təbii həyat sahəsi geridə qaldıqda yaranır. Bu zaman Tanrının ruhani özünü müəyyən etməsi sayəsində azad subyektivlik kimi varlığı qəbul edilir. Ona görə də Tanrının özünü göstərmə və müəyyən varlıqda görünmə yolu daxildən, ruh tərəfindən müəyyən olunur və özündə ruhani bir yaradılış xarakteri daşıyır. Bu, sadəcə təbii görünüş deyil, sadəcə bir işarə də deyil. İncəsənətin yaranması ilə bağlı xüsusilə iki məqamı qeyd etmək lazımdır: birincisi, Tanrının incəsənətdə duyğularla qavranıla bilən bir şey kimi təsvir olunması; ikincisi, ilahinin bədii əsər olaraq insan əli ilə yaradılmasıdır. Hər kəs bilir ki, bizim Tanrı anlayışımıza uyğun gəlməyən iki varlıq tərzı vardır. Duyğularla görünən, yəni qavranıla bilən təzahür, Tanrı anlayışımıza uyğun gəlmir - ən azından, o tək tərz kimi göstərildiyi halda yox; çünki yaxşı bilirik və diqqət etməliyik ki, Tanrı bir zamanlar duyğularla da görünən idi; amma bu yalnız qısa bir an üçün idi. İndiki halda isə onun duyğularla görünməsi ümumi, yeganə varlıq və Tanrının özünü şüurda göstərmə tərzıdır. İkinci məqam, yəni Tanrının bədii əsər kimi insan vasitəsilə yaradılması da Tanrı anlayışımıza uyğun gəlmir. İndi hər iki məqamın nə dərəcədə qüsurlu olduğunu daha geniş şəkildə nəzərdən keçirməliyik. Beləliklə, incəsənət ortaya çıxır və bu, Tanrının ruhani subyektivlik kimi başa düşülməsi ilə bağlıdır. Ruhun təbiəti özünü

yaratmaq, özünü mövcud etmək, özünə müəyyən varlıq formasını verməkdir. Bu, ümumilikdə incəsənətdə olan şeydir - yalnız ümumi təsvir deyil, ruhun özünü göstərməsi, təzahür etməsi, özünü müəyyən etməsidir. Üstəlik, onun varlıq tərzü ruh tərəfindən mövcud edilir, bu, ruhun özü tərəfindən mövcud edilən bir ifadədir. Bu, təsadüfi, təbii bir xüsusiyyətə görə deyil, tamamilə düşüncə ilə uyğun olan bir tərzdir. Mövzu özünü mövcud edir, özünü göstərir, özünü müəyyən edir və onun varlıq tərzü ruh tərəfindən mövcud edilən tərzdir - bu, ümumilikdə incəsənətdə mövcuddur. Beləliklə, duyğularla qavranılan müəyyən varlıq tərzü, yəni ilahinin hiss edilən şəkli, ilahinin konseptinə uyğundur; bu, bir işarə deyil, hər nöqtədə onun daxildən yaradıldığını göstərir və tamamilə düşüncə və ya daxili konseptlə uyğunlaşır. Amma əsas məqam budur ki, bu müəyyən varlıq hələ də duyğularla görünmə tərzidir. Ümumi olanın fərqli şəkildə təyin olunması sadəcə konseptlə mövcud edilir; amma mövzunun özünü bu tərzdə mövcud etməsi duyğusal olduğu üçün qüsurlu yaranır. Bu qüsurlu onun səbəbi budur ki, bu, ilkin subyektivlikdir, azad ruhun ilk varlıq tərzidir; bu, hələ təyin etmənin ilk səviyyəsindədir, ona görə də bu azadlıqda hələ də təbii, birbaşa və ilkin bir xüsusiyyət var, yəni təbii olma anı, ümumi duyğusal xarakter - əlbəttə ki, ruhdan doğulub, amma hələ də duyğusal bir şeydir. İkinci məqam budur ki, bədii əsər insan əli ilə yaradılır. Başqa sözlə, mövzu özünü yaradır, amma yaratdığı şey öz tərifidir və eyni zamanda fərqlənmiş varlığa malikdir - abstrakt məhsul yalnız "Mən mənəm"dir. Mövcud olan da fərqlənmiş olmalıdır, amma bu yalnız mövcud edilən, yəni subyektivlik tərəfindən müəyyən edilən bir şeydir, yaxud subyektivliyin mahiyyəti yalnız əvvəlcə hələ də xarici olan şeydə özünü göstərir. Gördüyümüz kimi, bu azadlığın ilk səviyyəsidir; növbəti addım isə mövzunun bu şəkildə yaratdığı quruluşun yenidən subyektivliyə qaytarılmasıdır. İlk mərhələ dünyanın yaradılmasıdır, ikinci isə həmin dünyanın həqiqətən ilkin olanla özündə barışmasıdır. Hələ ki, bu [ilahə] şəkil özü dəyişmir, ilkinə qayıtmır. Başqa birisi üçün varlıq forması yaradılır, lakin hələlik ideya mövcud deyil. Çünki ideyanın olması üçün o digər varlıq özünü ilkin birliklə əlaqələndirməlidir. Bu isə o deməkdir ki, müəyyən olunmuş varlıq təkcə daxilən ideal xarakter daşımamalı, eyni zamanda özünü ideal səviyyəyə yüksəltməlidir. "İlkin birlik" məhz xariciləşən bu prosesin içində aradan qalxmalıdır. İlahi ideya prosesinin bu ikinci mərhələsi isə burada hələlik baş verməmişdir. Digər baxımdan yanaşdıqda, bu mərhələ həm məqsəd, həm də mövcud realıq kimi ilk müəyyənlik kimi görünür. Əgər biz bunu məqsəd kimi dəyərləndiririksə, onda subyektivliyin ilk fəaliyyəti ümumiyyətlə məqsədyönlü olsa da, bu məqsəd

məhduddur. Çünki subyekt müəyyən bir xalqın tanrısıdır, o, xüsusi bir məqsəddir. Bu məqsədin ümumi və həqiqi mütləq məqsədə çevrilməsi üçün geri dönüş olmalıdır. Eyni zamanda formaya dair təbiilik də aradan qalxmalıdır ki, məqsəd bu məhdudluqdan, bu birbaşa varlıq anından azad ola bilsin. Yalnız bu prosesin ikinci mərhələsi əlavə olunduqda və təbiilik, məqsədin məhdudluğu aradan qaldırıldıqda ideya tam şəkildə yerinə yetmiş olur. Yalnız bu zaman məqsəd ilk dəfə olaraq ümumi və universal olur. Deməli, burada göstərilən odur ki, ruh öz məqsədi baxımından hələ tam şəkildə ruh deyil, yarı yoldadır. Buna görə də hələ birtərəflidir, hələlik sonlu ruhdur. Yəni, mahiyyət etibarilə subyektiv ruhdur, subyektiv özünüdərkdir. Başqa sözlə desək, bu, yalnız Tanrının formasıdır, onun başqası üçün olan varlıq tərzidir. İncəsənət əsəri sadəcə subyektiv və birtərəfli ruh tərəfindən yaradılmış bir məhsuldir. Buna görə də incəsənət əsəri insan vasitəsilə yaradılmalıdır. Çünki bu ruh prosesi subyektiv şüura aiddir. Məhz buna görə də ilahi olanın incəsənətdə təcəssümü bu mərhələdə mütləq şəkildə insan tərəfindən hazırlanmış bir obyekt olur. Tanrının əsl ideyasına görə, yəni həm öz içində, həm də özü üçün olan bir özünüdərk kimi, Tanrının özü ruhdur. O, özünü yaradır, özünü başqası üçün olan varlıq kimi təqdim edir - biz buna onun "Oğlu", yəni qəbul etdiyi forması deyirik. Tanrı öz formasını qəbul etdikdə, prosesin digər tərəfi nəhayət ortaya çıxır: O, Özünü Oğuldan ayırır və Oğulu sevir, özü ilə onu eyni tutaraq, eyni zamanda ondan fərqli olduğunu da qəbul edir. Bu forma - yəni müəyyən olunmuş varlığın tərəfi - artıq özlüyündə tamlıq kimi görünür, lakin bu, sevgidə canlı saxlanılan bir formadır. Məhz burada ruh həm özü üçün, həm də öz içində olan bir varlıq olur.

İncəsənətdə isə ruh hələ yolun yarısında dayanıb. İncəsənətin bu çatışmazlığı - yəni tanrının insan əli ilə yaradılmış bir varlıq olması - bu formanın ilahi təzahürün ən yüksək mərhələsi sayıldığı dinlərdə də tanınır. Amma bu çatışmazlığı aradan qaldırmaq üçün edilən cəhd obyektiv deyil, sadəcə subyektiv şəkildə baş verir. Tanrının təsvirlərinin müqəddəsləşdirilməsi lazım olduğu anlayışı mövcuddur. Qara dərililərdən tutmuş yunanlara qədər hər yerdə bu təsvirlər müqəddəsləşdirilib və hələ də belə edilir. Başqa sözlə desək, tanrısız ruh bu təsvirlərə dualarla köçürülür. Bu mərasim həmin çatışmazlığın dərkindən doğur, lakin bu çatışmazlığın aradan qaldırılması vasitəsi obyektiv deyil, ideyanın özündə yer almır - tamamilə subyektiv xarakter daşıyır. Katolik təsvirlərində də vəziyyət eynidir; əlbəttə, ibadət birbaşa şəkillərə yönəlmir, lakin bu təsvirlər qarşısında ehtiram ayinləri icra olunur. Məhz bu səbəblərə

görə incəsənət bu mərhələdə zəruri şəkildə meydana çıxır. Bizim göstərdiyimiz məqamlar Tanrının başqaları üçün bir varlıq formasına malik olması ilə bağlıdır. Yəni, Tanrı incəsənət əsəri kimi mövcud olur. Lakin bu mərhələdə incəsənət hələ tamamilə saf və azad şəkildə gözəl sənət kimi ortaya çıxmır. Bu çevrilmədə incəsənət özünü göstərməyə başlayır, lakin hələ də birbaşa təbiətə aid formalar - məsələn, günəş, heyvanlar və sair - ruh tərəfindən yaradılmış olmasalar da, özünü dərk edən şüur üçün Tanrının qəbul edilən formaları olaraq qalırlar. Əslində baş verən odur ki, incəsənət forması heyvani olandan sıyrılıb öz yolunu açmağa çalışır. Məsələn, sfenks təsvirində bunu görə bilərik: onun bədəni heyvana, sifəti isə insana aiddir. Bu isə o deməkdir ki, burada incəsənət forması ilə heyvani forma birləşib. Beləliklə, incəsənət forması hələlik özlüyündə gözəllik forması deyil. O, müəyyən dərəcədə təqlid və təhriflə müşayiət olunur. Bu sahədə ümumi olan xüsusiyyət isə subyektivlik və mahiyyətin bir-birinə qarışmasıdır. Növbəti irəliləyiş, azad subyektivliyin forması kimi ilahinin dərk olunmasının meydana çıxması ilə bağlıdır. Bu mərhələdə Tanrı azad subyektivliklə xarakterizə olunur və bu forma saf şəkildə, yalnız özü üçün mövcud olur. Belə bir formanın mümkünlüyü isə azad ruhaniyyətin ilk səviyyəsində baş verir. Amma bu ilk səviyyənin tamamilə öz daxilində tanınması, Tanrının yalnız subyektivlik kimi müəyyən olunması - yəni subyektin təbii sahədən və sadə substansiyadan təmizlənməsi - artıq bizim izah etdiyimiz mərhələdə ifadə olunmuşdur. Subyekt müstəsnadır; azadlıq prinsipi və ya sonsuz inkar prinsipi ümumilikdə subyektin içində yerləşir. Təbii olan isə bunun əksinə olaraq, sadəcə təsadüfi bir formadır. Məzmun baxımından subyektivlik prinsipi öz içində və özü üçün ümumidir; o, yalnız təbiiliyə əsaslanan, ruhdan məhrum olan və ya tamamilə substansial, daxildən formasız olan heç bir şeyə yer vermir. Subyektivlik prinsipi boş, ağır və qeyri-müəyyən substansiyanın, eləcə də azad olmayan, yəni xarici təbii vəziyyətin formasının öz yanında var olmasına imkan verməz. Məhz bu, keçid nöqtəsidir. Tanrının əsas xüsusiyyəti odur ki, o, azad şəkildə özünü müəyyən edən bir varlıq kimi tanınır. Doğrudur, bu mərhələdə bu hələlik yalnız formal xarakter daşıyır, lakin yenə də daxildən azadlıq artıq mövcuddur. Biz bu azad subyektivliyin meydana çıxmasını müəyyən dinlərdə və həmin dinlərin mövcud olduğu xalqlarda onunla tanıya bilərik ki, bu xalqlarda ümumi qanunlar, azadlıq qanunları mövcuddurmu və hüquqi qaydalarla əxlaqi adətlər onların həyat tərzində əsas meyar rolunu oynayırmı. Çünki əgər biz deyiriksə ki, Tanrı subyektivlik kimi tanınır, yəni o, özünü azad şəkildə müəyyən edən bir varlıqdır və onun bu özünü müəyyən etmə formaları azadlıq qanunlarını

təşkil edir, başqa sözlə, bu, özünü müəyyən etmə kateqoriyalarıdır - deməli, bu azad özünü müəyyən etmə forması məzmun səviyyəsinə yüksəlir. Bu isə o deməkdir ki, qanunların məzmunu da azadlıq olur. Belə olan halda təbii vəziyyət arxa plana keçir və daxildən ümumiləşmiş məqsədlər üzə çıxır. Hətta onlar zahirən çox kiçik və əhəmiyyətsiz görünsələr də, içəridən universallıq daşıyırlar. Əgər praktik fəaliyyət əxlaqi xarakter daşıyarsa, onun prinsipi universallıq, özünü müəyyən etmə və azadlıqdır. Beləliklə, biz təbiət dinindən kənara çıxırıq və indi dövlətlərin, ailənin, sülh içində olan cəmiyyətin qurucusu olan tanrılara çatırıq. Bu tanrılar sənətlərin banisidir, hüququ və əxlaqi həyatı yaradan və qoruyan ilahi varlıqlardır. Bu nöqtəyə qədər irəliləyişimiz belə olmuşdur: Biz sehr dinindən başladırıq - orada istək və ya ehtiras əsas idi. Arzu təbiət üzərində hökmran idi və bu, düşüncə ilə müəyyən olunmamış, yalnız fərdi iradə ilə bağlı idi. İkinci mərhələdə isə obyektivliyin müstəqilliyi nəzəri olaraq müəyyənləşdirildi. Bütün müxtəlif anlar və tərəflər sərbəst və maneəsiz buraxıldı, nəticədə onlar müstəqil vəziyyət qazandılar. Üçüncü mərhələdə bu nəzəri, müstəqil element tamamilə abstrakt xarakter aldı və bu sərbəst anları özündə birləşdirdi. Əksinə, praktik olan burada nəzəriyə çevrildi. Burada biz artıq yaxşılıq anlayışı ilə qarşılaşırıq - yəni ümumi mənada özünü müəyyən edən ruhla. Dördüncü mərhələ isə substansiallıqla subyektivliyin birləşməsidir.

RUHANİ FƏRDİLİK DİNLƏRİ

Giriş

Burada, müəyyən olunmuş dinin ikinci sahəsində, biz ucalıq dini, gözəllik dini və keçid mərhələsi kimi fərdiləşdirilmiş məqsədyönlülük dinini görürük. Əgər bu mərhələni Tanrı ideyasının özünü necə müəyyənləşdirdiyi baxımından daha dərindən araşdırsaq (yəni Tanrı haqqında nəyi bildiyimizə əsaslansaq), onda görərik ki, Tanrı haqqında ümumi anlayış artıq əvvəlki mərhələlərdə öz əksini tapmışdır. Əgər indi soruşsaq ki, əvvəlki mərhələlərə əsasən Tanrı nədir, biz Onu hansı idrak vasitəsilə tanıyıırıq, onda metafizik anlayışın abstrakt formasına görə cavab belə olacaq: Biz artıq abstrakt və nisbiliyə əsaslanan tərifə görə görmüşük ki, Tanrı sonsuzluq və sonluluğun birliyidir. Buradakı əsas məsələ isə budur: “müəyyənlik”, yəni “sonluluq”, bu sonsuzluğa necə daxil edilir? Bəs bu baxımdan indiyədək nə baş vermişdir? Verilmiş tərifə əsasən deyirik ki, Tanrı ümumilikdə sonsuzdur; o, substansial olan, özü ilə eyni olan gücdür; substansial qüvvədir. Biz bunu dedikdə, əvvəlcə sonluluğu bu anlayışın içində təqdim etmirik. Sonluluq ilkin mərhələdə sonsuzun tamamilə vasitəsiz varlığıdır, yəni bu, özünüdərkdir. Tanrının məhz bu olduğu - yəni sonsuzluq, substansial güc - düşüncəsi bu faktın özündən doğur və ona əsaslanır ki, bütün sonlu şeylərin həqiqəti onların substansial birliyə qayıdışında gizlidir. Yalnız substansial güc onların həqiqətidir. Deməli, ilkin mərhələdə Tanrı bu substansial gücdür - və bu tərif özünün tam abstraktlığı səbəbilə son dərəcə natamam qalır. Sonluluq elə bir kateqoriyadır ki, onu sonsuzluğun daxilinə daxil etmək lazımdır. Buna görə də ikinci tərif belədir: Tanrı özü-özündə olan substansial qüvvədir, yəni o, sonlu çoxluqdan fərqli olaraq yalnız öz adına var olan varlıqdır. Bu isə özünə qayıtmış substansiallıq deməkdir - yəni Tanrı sadəcə ümumi substansiallıq deyil, həm də özündə-qapalı substansiallıqdır; o, sonludan fərqlənən, onunla özünü ayırd edən bir substansial varlıqdır. Tanrı haqqında bu anlayış - yəni onun sonsuzluq və əsas qüvvə olması - elə bir şüurdan qaynaqlanır və ona əsaslanır ki, bütün sonlu şeylərin həqiqəti ondan ibarətdir: onlar əsas birlik içində əriyib geri qayıdırlar və yalnız bu əsas qüvvə onların həqiqətidir. Deməli, ilk növbədə Tanrı bu əsas qüvvədir - lakin bu tərif son dərəcə abstrakt olduğu üçün natamam və qeyrikafidir. Sonlu olan hər şey mütləq şəkildə sonsuzun içinə daxil edilməlidir. Buna görə Tanrıya dair ikinci tərif budur: Tanrı özündə mövcud olan və yalnız özü-özünə görə var olan əsas qüvvədir, yəni sonlu çoxluqdan ayrı olan

substansiallıqdır. Bu, öz-özünə qayıdan substansiallıqdır - bu isə o deməkdir ki, Tanrı sadəcə ümumi substansiallıq deyil, həm də öz-özünə qapanan substansiallıqdır və o, sonludan özünü ayırır. Bu artıq daha yüksək bir anlayış mərtəbəsidir. Amma burada hələ də sonlu anlayışı əsas qüvvə ilə tam münasibətdə deyil, yəni əsas qüvvənin özü sonsuzluq kimi özünü göstərmir. Bu özünə qapanan substansiallıq artıq Brahmandır, müstəqil şəkildə mövcud olan sonlu isə tanrıların çoxluğuudur. Üçüncü mərhələdə isə sonlu elə əsas substansiallıqla eyniləşdirilir ki, bu eynilik mahiyyət baxımından tam bərabərlik təşkil edir. Saf və ümumi forma isə substansiallığın özüdür; bu isə Tanrının yaxşılıq olaraq dərk edilməsidir. Yeni mərhələnin əsas xüsusiyyəti ümumiyyətlə subyektivlikdir. Əvvəlcə bu da hələ formaldır. İndi isə daha dəqiq şəkildə görməliyik ki, bu mərhələdə hansı anlar mövcuddur. Ruhani subyektivlik tam azad özünü-müəyyənləşdirmə gücüdür, yəni bu, yalnız anlayışdan ibarət olan, başqa heç bir məzmunu olmayan bir öz-təyindir; o yalnız özündən ibarətdir. Bu özünü-müəyyənləşdirmə, bu məzmun, güc anlayışının özü qədər ümumi və sonsuz ola bilər. Əgər biz soruşsaq ki, ümumi güc özünüdərk içində fəaliyyət göstərdikdə buna nə ad verilir, cavab budur: bu, müdriklik adlanır. İndi biz ruhani subyektivlik səviyyəsində olduğumuza görə, biz məqsəd və ya özünü-müəyyənləşdirmə səviyyəsindəyik; bu məqsədlər və ya özünü müəyyən etmə formaları isə güc qədər ümumidir. Ona görə də bu cür məqsəd müdrik məqsəddir. Məqsəd kateqoriyası azad subyektivlik anlayışına birbaşa daxildir. Məqsədli fəaliyyət, yəni məqsəduyğun hərəkət daxili özünü-müəyyənləşdirmədir. Bu isə o deməkdir ki, bu müəyyənləşdirmə azadlıq vasitəsilə və ya subyektin fəaliyyəti ilə həyata keçirilir; çünki bu hərəkətin içində subyektdən başqa heç nə yoxdur. Bundan əlavə, bu özünü-müəyyənləşdirmə sonsuz gücdür və buna görə də xarici varlıqda gerçəkləşir. Təbii varlıq artıq ilkin, birbaşa şəkildə qüvvədə deyil. O, gücə aiddir və güc üçün sadəcə şəffaf bir şeydir, özü-özlüyündə keçərli deyil. Güc özünü zahirə çıxardığı ölçüdə - və bu, qaçılmazdır, o gerçəkliyə keçməlidir, subyektivlik özünü reallıqla təmin etməlidir - bu varlıq artıq müstəqil bir şey deyil. O, yalnız gücün azad özünü-müəyyənləşdirməsidir və bu da gerçəkləşmə prosesində, yəni xarici mövcudluqda və ya təbii vəziyyət kimi görünən halda baş verir. Buna görə də məqsədyönlü hərəkətin nəticəsi sadəcə artıq mövcud olan bir şey ola bilər. Daxili müəyyənlik, "Mən", həyata keçir, çünki o, təbii və birbaşa mövcudluqda reallaşır. Lakin belə bir mövcudluq məqsəd qarşısında gücsüzdür; o, sadəcə məqsədin xarici şəkildə mövcud olduğu bir forma və ya vəziyyətdir, halbuki məqsəd bütün bu birbaşa varlığın daxilində olan tərəfidir.

Deməli, biz artıq subyektivlik sahəsində, ümumi məqsəd sahəsində yerləşirik. Məqsədyönlü fəaliyyət müdrik fəaliyyətdir, çünki müdriklik ümumi və özündə keçərli olan məqsədlərlə uyğun şəkildə hərəkət etmək deməkdir. Hələlik başqa bir məqsəd növü görünür, çünki burada bizdə azad və özünü-müəyyənləşdirən bir subyektivlik var. Lakin bu müdriklik hələ çox qeyri-müəyyəndir. Əslində burada əsas ümumi anlayış subyektivlikdir və buna görə də eyni anda məqsədlərə uyğun şəkildə fəaliyyət göstərən, işləyən və özünü göstərən gücdür. Subyektivlik fəaliyyətdədir və əsas məsələ ondadır ki, bu məqsəd müdrik olmalıdır, yəni onu müəyyənləşdirən sonsuz güclə tam uyğunluqda olmalıdır. Deməli, ilk baxılması lazım olan məqam bu subyektivliyin təbiət kimi görünənə, təbii şeylərlə və ya daha dəqiq desək, əvvəlcə substansiallıq adlandırdığımız, yalnız gizli şəkildə mövcud olan güclə münasibətidir. Yalnız potensial şəkildə olan güc hələ də təbiidir, lakin subyektivlik artıq açıq və fəal gücdür, yəni gizli gücdən və onun varlıq formasından fərqlənir. Bu gizli güc təbiətdir, yəni təbii aləmdir və o, indi açıq şəkildə fəal olan güc qarşısında ikinci dərəcəyə, daha dəqiq desək, vasitə mövqeyinə endirilmişdir. Təbii şeylərdən "əsl" müstəqil mövcudluq alınır. Əvvəllər onlar, belə demək mümkünsə, substansiya ilə birbaşa bağlı idilər, lakin indi, "subyektiv güc" səviyyəsində, asılı vəziyyətə salınmışlar. Onlar artıq substansial varlıqlar deyillər, öz iç mövcudluqlarını itirmişlər və eyni zamanda tam şəkildə yalnız mənfi kimi dərk olunurlar. Bu şəkildə subyektiv gücün birliyi onlardan ayrılır, onlara xaricdən münasibət göstərir və biz bu şeyləri bir məqsədə uyğun vasitələr kimi anlamalıyıq. Onlar artıq müstəqil varlıq daşıyan hallar deyillər, sadəcə görünüş üçün mövcuddurlar. Hətta onlar açıq şəkildə vasitə adlandırılmasa da, əşyaların zahirə çıxması üçün bir zəmin rolunu oynayır və bu zahirə çıxan daha yüksək şeylərə tabe olunurlar. Onların funksiyası artıq özlərini birbaşa göstərmək deyil, içlərində gizli olan daha yüksək bir şeyi - azad subyektivliyi - göstərməkdir. Subyektivlikdən fərqləndirilən hər şeyə bu anlayış əsasında baxmaq lazımdır.

İkinci mühüm məqam isə müdrikliyin daha konkret şəkildə tərif olunması ilə bağlıdır. Müdriklik məqsəd baxımından əvvəlcə qeyri-müəyyəndir. Biz hələ onun nədən ibarət olduğunu, bu gücün məqsədlərinin nə olduğunu bilmirik. Sadəcə olaraq Tanrının müdrikliyindən ümumi şəkildə danışılır. Tanrı müdrikdir, bəs onun yolları, niyyətləri, məqsədləri nədir? Bu isə tamamilə qeyri-müəyyən bir şeydir. Müdrikliyin nədən ibarət olduğunu deyə bilmək üçün Tanrının məqsədləri bizim üçün artıq aydın olmalıdır. Yəni o, özünü

konkret anlara bölünmüş inkişaf formasında göstərməlidir. Amma hələlik burada yalnız ümumi, qeyri-müəyyən məqsədli müəyyənlik var. Başqa sözlə, hələlik müdriklik də yalnız qeyri-müəyyən formada mövcuddur. Üçüncüsü, Tanrı tam şəkildə gerçək olduğu üçün Onun müdrikliyinin qeyri-müəyyənliyi ilə kifayətlənə bilmərik. Əksinə, Onun məqsədləri də konkret və müəyyən olmalıdır. Tanrı mahiyyətə zahirə çıxandır, yəni bir subyektdir; o, varlığa keçir, gerçəkliyə çıxır. Əvvəllər gerçəklik sadəcə birbaşa idi - məsələn, günəş, dağ, çay və s. Amma bu mərhələdə Tanrının da orada olması, yəni Onun məqsədinin “gerçək” bir məqsəd olması vacibdir. Məhz buna görə də bu məqsəd müəyyən və konkret olmalıdır.

Məqsədin gerçəkliyi ilə bağlı iki cür sual yaranır. Birincisi, bu məqsəd hansı zəmin üzərində həyata keçirilə bilər, yəni harada mövcud ola bilər? Əgər bu yalnız daxili bir məqsəd olsaydı, o zaman sadəcə bir düşüncə və ya təsəvvür olardı. Amma “mütləq” qüdrət olan Tanrı yalnız düşüncə, iradə və ya niyyət deyil. Əksinə, O, heç bir vasitə olmadan hərəkətdir. Bu məqsədin gerçəyə çevrildiyi zəmin isə məhz özünü dərk edən şüur, yəni bizim dediyimiz sonlu ruhdur. Məqsəd bir təyinatdır. Amma bu mərhələdə bizim qarşımızda yalnız abstrakt təyinat formaları var. Hələ inkişaf etmiş, konkret formalar yoxdur. Beləliklə, ilahi məqsədin həyata keçəcəyi zəmin özünü dərk edən şüur, yəni sonlu ruhdur. İkinci məsələ isə budur: biz hələ müdrikliyi müəyyənləşdirmək və xarakterizə etmək prosesinə yeni başlamışıq. Ona görə də hələlik müdrik olmağın nə demək olduğu barədə dəqiq bir məzmun yoxdur. Məqsəd hələ Tanrı anlayışı daxilində qeyri-müəyyən, dəqiqləşməmiş şəkildə mövcuddur. Bu prosesin ilk mərhələsidir. Növbəti mərhələ isə məqsədin reallaşması və gerçəkləşməsidir. Lakin məqsəd gerçək olduqda, mütləq şəkildə müəyyən və konkret olmalıdır. Ancaq bu konkretlik hələ inkişaf etməyib. Təyin etmə prosesi, yəni konkretlik mərhələsi Tanrı mahiyyəti daxilində hələ ortaya qoyulmayıb. Buna görə də bu konkretlik sonlu və xaricidir. Bu, təsadüfi və fərdi bir məqsəddir. Var olan bir məqsəd kimi o, ilahi anlayış tərəfindən müəyyənləşdirilmir. O, yalnız gerçək olmaq üçün müəyyənləşdirilir - yəni, bu sadəcə təsadüfi, tamamilə məhdud bir məqsəddir. Başqa sözlə, bu məqsədin məzmunu ilahi anlayışla müəyyən olunmur; o, Tanrı anlayışından fərqlənən bir məqsəddir. Bu, Tanrılıq mahiyyəti özündə daşıyan və inkişaf etdikcə öz-özünə dayana biləcək, konkretliyində ilahi anlayışı ifadə edəcək bir məqsəd deyil. Ona görə də bu, təsadüfi bir məqsəddir. Parsların təbiət dinində biz yaxşılığı gördük, lakin orada yaxşılıq hələ də mahiyyətlə bilavasitə və

substansial bir eynilik demək idi. Yəni hər şey yaxşı idi və nurla dolu idi. Burada isə əksinə, biz artıq subyektə xarakterizə edirik - öz ayağı üstündə dayanan, özü üçün var olan bir gücü. Burada məqsəd anlayışdan ayrılır, anlayışın təyinləri müxtəlifdir. Bu müxtəliflik isə elə buna görə də anlayışdan məhrumdur, yəni onun müəyyənliyi təsadüfidir. Çünki bu müxtəliflik hələ ilahi anlayışa qaytarılmayıb, onunla bərabərləşdirilməyib. Ona görə də burada yalnız məzmun baxımından sonlu olan məqsədlər mövcuddur. İlahi məqsədin zəmini buna görə əsasən özünü dərk edən şüurdur, lakin bu, məhz öz sonluluğunda olan ruhdur. Ona görə də bu zəmin abstrakt, sonlu və bu səbəblə təsadüfi olanla çirklənmişdir. Çünki məqsəd ilkin mərhələdə təsadüfidir, hələ ilahi anlayışla üst-üstə düşmür. Və məhz bu sonlu özşüür ilkin olaraq həmin məqsədin gerçəkləşdiyi sahədir. Hazırda nəzərdən keçirdiyimiz bu mərhələnin əsas xüsusiyyətləri ümumilikdə belədir. İndi isə bu mərhələnin daha dəqiq şəkildə necə bölünəcəyini göstərməliyik. Bir tərəfdə bizdə öz daxilində qapalı olan qüdrət və abstrakt müdriklik var, digər tərəfdə isə - artıq göstərdiyimiz kimi - təsadüfi və sonlu məqsədlər durur. Daha sonra bu ikisi birləşdirilir. Müdriklik sonsuzdur, lakin məhz buna görə də qeyri-müəyyəndir. Bu səbəblə də həyata keçən məqsəd təsadüfi və sonlu olur. Bizim indi aparmalı olduğumuz bölmə isə məqsədin konkret xarakterinə aiddir. Başqa sözlə desək, əsas sual budur: müdriklik nədir, məqsəd nədir - xüsusilə də bu məqsəd qüdrətə bərabər deyilsə?

Birincisi, burada qüdrətin subyektivliyi mövcuddur. Bu saf subyektivlik duyğularla qavranmır. Təbii, birbaşa olan bu subyektivlikdə inkar edilir; o, hiss edilə bilməz, yalnız ruh və düşüncə üçün mövcuddur. Öz-özünə var olan bu qüdrət mahiyyətə birdir. Biz “gerçəklik” adlandırdığımız şey tamamilə qoyulmuş və inkar edilmişdir; o, öz-özünə varlıqla eynidir, içində çoxluq, “mən” və “digəri” yoxdur. Beləliklə, [Tanrı] sadəcə və yalnız birdir; Onun yanında başqa heç nə yoxdur və müstəqilliyə malik heç nəyi qəbul etməz. Bu Bir olan müdrikdir və Onun müdrikliyi ümumi, hər şeyi əhatə edən müdriklikdir. Hər şey Onun tərəfindən yaradılır, lakin Onun üçün bu sadəcə xarici və təsadüfi bir şeydir. Bu, bu qüdrətin və müdrikliyin ucalığıdır.

İkincisi, bu qüdrət sonsuz dərəcədə öz daxilində mövcuddur, özünü həyata keçirir, varlığa keçir və sonsuz şəkildə özünü başqa biri üçün dərk edir, yəni sonsuz olaraq öz-özünə şüurludur. Məqsədi də yalnız birdir. Lakin bu məqsəd məhduddur, hələ müdriklik tərəfindən müəyyənləşməyib və ona görə də

sonsuz dərəcədə məhdud bir məqsəddir. Bu iki məqam - qüdrətin sonsuzluğu ilə məqsədin məhdudluğu - bir-birinə uyğundur: bir tərəfdə ucalıq, digər tərəfdə isə onun əksi, yəni mənfi tərəfin ucalığı durur. Bu mənfi ucalıq isə hələ də özünü yeganə və tək [Tanrı] kimi göstərmək iddiasındadır. Məqsədin bu ilk forması belədir.

İkinci forma isə budur ki, bu məqsəd tək bir məqsəd olmaqla məhdudlaşmır, əksinə öz məhdudluğunun üzərinə qalxır. Beləliklə, çoxsaylı məqsədlər yaranır və sonsuz məhdud məqsəd çoxsaylı məqsədlərə yüksəlir. Burada həqiqi məqsəd məzmunla dolu məqsəddir. O, artıq özünəməxsus deyil, sakit və dözümlüdür; yanında çoxlu [tanrıları və ya xalqları] etibarlı olaraq qəbul edir. Bu məqsədlər ruhani şəkildə müəyyənləşir; onlar özünü təyin edən subyektivliklərdir. Bir-biri ilə yanaşı etibarlı olan çoxlu subyektivliklər və çoxlu birliklər mövcuddur ki, sonlu dünyadakı varlığın çoxşaxəli müxtəlifliyi və onun mənbələri onlarla əlaqədardır. Elə məhz bu şəkildə subyektin varlıqla dostluğu qurulur, yəni çoxsaylı fərdi məqsədlərin mövcudluğunu görməklə. Bu fərdi çoxluq birbaşa varlıqda özünü göstərməkdən çəkinmir. Çoxluq, fərdi alt növ kimi, eyni zamanda içində ümumiliyi daşıyır. O, sadəcə Bir kimi təklik deyil. Məqsəd digər fərdi alt növlərə yanında etibarlı şəkildə var olmaq imkanı verdikcə, prinsipcə fərdiliyə dost münasibət bəsləyir; məqsəd özü vasitələrində görünür - fərdi məqsəd kimi vasitələrin yanında etibarlı şəkildə mövcud olmasına icazə verir və onlarda görünməyə lütf edir. Burada gözəllik kateqoriyası ortaya çıxır. Gözəl müəyyən bir şeydir; o, özü üçün məqsəddir və birbaşa varlığa dost münasibət bəsləyir; yalnız öz etibarlılığını təsdiq edir, amma həm də birbaşa varlığın təsdiqinə etibarlılıq verir və bu müəyyən varlıq formasını öz görünüşünə çevirir. Bu, Bir olanın yoxa çıxmasına işarədir. Qüdrət şəxssiz subyektivlikdir və subyektivlik artıq mütləq qüdrət deyil. Ümumi isə fərdiliyin üzərində tənha vəziyyətdə dayanır; o, nə subyekt, nə də müdrik olan, məzmunca qeyri-müəyyən qüdrətdir. Bu isə tale, soyuq və bütün müəyyənlikdən məhrum zərurətdir ki, gözəlin üzərində dayanır.

Üçüncüsü, bizdə yenə məhdud, xüsusi bir məqsəd var, amma bu məqsəd universal bir miqyasda genişlənməmişdir. Lakin ilkin mərhələdə bu universalilik yalnız təcrübədə xaricidir; o, anlayışın həqiqi universalılığı deyil. Bu məqsəd dünya və orada yaşayan bütün varlıqları əhatə edir, amma universal olaraq genişləndikcə bütün müəyyənliyini itirir. Məqsədi soyuq, mütləq və abstrakt bir qüdrət olur, nəticədə özü üçün heç bir məqsədi qalmır. Xarici varlıqda bu

üç məqam yəhudi, yunan və roma dinlərinə uyğundur. Qüdrət subyektivlik kimi özünü müdrikliklə və məqsədlə müəyyən edir; ilkin olaraq məqsəd hələ müəyyənləşməmişdir; sonra xüsusi məqsədlər yaranır və birlik onlardan fərqlənir; nəhayət, məqsəd eyni zamanda təcrübədə universal olur.

Bu dinlər, artıq nəzərdən keçirdiklərimizin tərsinə uyğun gəlir. Yəhudi dini pars dininə uyğundur. Hər ikisində fərqləndirici xüsusiyyət odur ki, bu baxışda müəyyənlik daxildir; mahiyyət özü-özlüyündə, ümumilikdə konkret olur. Müəyyənlik, öz hesabına mövcud olan məqsəddir. Əvvəlki dinlərdə müəyyənlik təbii bir şəkildə idi. pars dinində isə müəyyənlik işıqdır; o, özü universal, sadə və fiziki bir şeydir. Təbii aləmdən çıxdığımız üçün, düşüncənin birliyi kimi əhatə olunan son şey bu idi. Burada fərdilik sadədir - yalnız müdriklikdən ibarət abstrakt məqsəd və ya qüvvədir. İkinci baxışda isə çoxsaylı fərdi məqsədlər, çoxsaylı subyektivliklər və onların üzərində bir qüvvə mövcuddur. Bu, Hinduizm-də olduğumuz çoxsaylı təbii həqiqətlərə uyğundur; onların üstündə isə Brahman var - özü-özünü düşünən düşüncə kimi. Üçüncü baxışda isə empirik universal bir məqsəd var ki, əslində özü-özlüyündə tamamlanmışdır. Bu “qədər”dir, həqiqi subyektivlik deyil. Ona uyğun olaraq isə biz tək təbii öz-özünü dərk etmə kimi qüdrətə malik idik, yəni “empirik universal məqsəd”. Təbiət ruhunun ilk forması tək bir öz-özünə şüur, təbii vəziyyətdə olan şüurdur; tək olaraq təbiət, öz-özlüyündə mövcud və müəyyənləşmiş, yəni özünü şüur şəklində ifadə edən şeydir. Burada, buna görə də, təbii dinlərdəki ardıcılığın tərsi mövcuddur: burada ilk olan subyektdir, daxildən konkret olan düşüncədir - sadə bir "müəyyənlik", hansı ki, biz sonradan onu inkişaf etdiririk; əvvəllər isə ilk olan təbiət, çoxlu və müxtəlif varlıq idi, hansı ki, tədricən işığın sadə təbiətinə çəkilmişdir.

Tanrının metafizik anlayışı

Kosmoloji və teleoloji dəlillər

İndi bu sahənin metafizik anlayışını nəzərdən keçirməliyik – yəni onun əsaslandığı saf, abstrakt düşüncə kateqoriyasını. Bunu edərkən biz

“təsəvvürdən” uzaq durmalıyıq. Yəni biz yalnız saf, abstrakt olanı nəzərdən keçirmək istəyirik. Bizim bu anlayışla işlədiyimiz əlaqə forması isə, Tanrının varlığına dair sübut kimi təqdim olunan metafizik anlayışın özünü göstərdiyi formadır. Bu, həmin anlayışın bu mərhələdə özünü əvvəlki sahənin metafizik anlayışından fərqli şəkildə ifadə etməsidir. Əvvəlki sahədə metafizik anlayış sonlu ilə sonsuzun vəhdəti idi. Həmin mərhələdə sonsuzluq tam mənada inkar idi – daxili güc kimi potensial bir varlıq idi. Və birinci sahənin mahiyyətini təşkil edən düşüncə məhz bu potensial gücün sonsuzluğu kimi məhdudlaşır. Həmin sahədə biz anlayışı sonlu ilə sonsuzun vəhdəti kimi qəbul edirdik. Ancaq mahiyyət yalnız sonsuzluq kimi təqdim olunurdu. Sonsuz əsas idi, sonlu isə ona əlavə olunurdu. Məhz buna görə də, əvvəlki sahə təbii şəkildə xarakterizə olunurdu. Bu sahə təbii dinin sahəsi idi. Çünki forma özünü müəyyən etmək üçün müəyyən təbii varlığa ehtiyac duyurdu. Bizim üçün sonsuzluq həm də sonlu ilə sonsuzun vəhdətidir. Ancaq din daxilində yalnız sonsuz müəyyənləşdirilir, sonlu isə ona təbiət aləmi kimi əlavə olunur. Lakin indi mahiyyət artıq özü də sonlu ilə sonsuzun vəhdəti kimi, yəni real güc, həqiqi və tam mənada inkar kimi xarakterizə olunur. İlahi mahiyyət daxili olaraq konkret sonsuzluqdur – yəni sonlu ilə sonsuzun vəhdəti kimi mövcuddur. Deməli, biz bunu müdriklik kateqoriyasında müşahidə etdik: müdriklik daxili özünü müəyyənləşdirən gücdür və bu müəyyənləşmə prosesi sonlu tərəfdir. Beləliklə, ilahi olan sadəcə sonsuzluq kimi deyil, öz daxilində müdrik şəkildə özünü müəyyənləşdirən bir varlıq kimi tanınır. O, daxili olaraq konkret və daxilən sonsuz formadır. Bu forma, özündə potensial olaraq sonlu olan tərəfdir, lakin bu sonsuzluğun vəhdətində həmin forma burada sonsuzluq kimi təqdim olunur. Çünki saf düşüncə ilə aparılan kateqoriyalasdırma artıq mahiyyətin özünün tərifinə daxildir. Bu səbəbdən, anlayışda hər bir irəliləyiş artıq sadəcə təbii tərəfə aid deyil, birbaşa mahiyyətin öz daxilində baş verir. Burada qeyd etdiyimiz dinin üç mərhələsi, metafizik anlayışın öz daxilində bir irəliləyişi təşkil edir. Onlar mahiyyətin içindəki anlar, bu mərhələdə dini özünüdərk üçün anlayışın aldığı fərqli formalar və şəkillərdir. Əvvəllər inkişaf yalnız xarici görünüşdə baş verirdi. Burada isə irəliləyiş birbaşa anlayışın özünün genişlənməsidir. Nəticə etibarilə, burada təkə bir metafizik anlayış yox, üçü mövcuddur: birincisi – vəhdət, yəni Vahiddir; ikincisi – zərurətdir; üçüncüsü isə məqsədyönlülükdür, lakin bu, sonlu və xarici məqsədyönlülükdür.

Deməli, ilk olaraq burada vəhdət var - mütləq güc, mütləq inkar, özünə qayıdan inkar, tamamilə öz varlığına sahib olan, mütləq subyektivlik. Bu elə bir varlıqdır ki, hissi olan hər şey bu mahiyyətdə tamamilə və dərhal silinib yox olur. Bu, özündə mövcud olan bir gücdür - sonsuz inkar. O, hissi olan heç nəyi qəbul etmir. Çünki hissə aid olan hər şey hələ sonsuzluqla birləşməmiş, hələ yüksəldilməmiş sonlu şeylərdir. Halbuki burada həmin hissi olan şey artıq yüksəldilib, aradan qaldırılıb. Öz varlığı ilə mövcud olan bu subyektivlik, bizim “Vahid” adlandırdığımız anlayışdır.

İkinci anlayış zərurət anlayışıdır. Vahid – bu, məhz həmin mütləq gücdür; hər şey onda mövcuddur, lakin inkar şəklində. Bu, Vahid anlayışının özüdür. Ancaq biz bu şəkildə danışdıqda, heç bir inkişaf nəzərdə tutulmur. Vahid sadəcə olaraq, müşahidə etdiyimiz şeylərin sadəlik formasıdır. Zərurət isə, Vahidin öz hərəkətidir – vəhdətin daxili hərəkət şəklidir. Buna görə də, bu artıq sadəcə Vahid deyil, daxilində tam olan vəhdətdir. Anlayışı meydana gətirən hərəkət vəhdətdir, bu isə mütləq zərurətdir.

Üçüncü an isə məqsədyönlülükdür. Çünki mütləq zərurət üçün artıq Vahidin daxilində olan hərəkət – onun prosesi – müəyyənləşdirilmiş olur və bu proses təsadüfi şeylərin prosesidir. Əgər biz nə müəyyənləşdirilir, nə inkar olunur deyə baxsaq, onlar təsadüfi şeylərdir. Zərurət daxilində yalnız bu təsadüfi şeylərin yaranıb yoxa çıxması var. Amma eyni zamanda qeyd edilməlidir ki, bu şeylər mövcuddur, varlıq qazanırlar və zərurətdən, onun vəhdətindən, onun prosesindən tamamilə fərqli şəkildə meydana çıxırlar. Onlar bir tərəfdən davamlı olaraq mövcud olurlar, digər tərəfdən isə heç vaxt nəzarətindən çıxmadıqları bir gücə bağlı qalırlar. Buna görə də, onlar vasitə rolunu oynayırlar. Vəhdət, bu təsadüfi şeylərin içindəki prosesdə özünü qorumaq və bu vasitələrlə özünü yaratmaq deməkdir. Vəhdət – zərurətin özüdür, lakin o, daxilində hərəkətdə olan şeylərdən fərqli şəkildə müəyyən olunmuşdur və eyni zamanda bu hərəkət daxilində özünü qoruyur. Bu sabit duran şeylər isə yalnız mənfi mənada mövcuddurlar. Bu şəkildə vəhdət artıq ümumi bir məqsədə çevrilir.

Əgər biz bu üç anlayışın – Vahid, zərurət və məqsədyönlülük – hərəsinin konkret bir dinə aid olduğunu desək, bu o demək deyil ki, hər biri yalnız bir dinlə əlaqəlidir. Əksinə, onların hər biri bu üç dinin hər birinə aiddir. Sadəcə fərq ondadır ki, bu anlayışlardan hansı dinin obyektinə – yəni Tanrı anlayışına – əsas xarakter kimi daxil olur. Həmin fərq ondadır ki, bu üç anlayışdan hansı

dinin mahiyyətini təyin edən əsas anlayış hesab olunur: Vahidmi, zərurətmi, yoxsa məqsədə uyğun gücmü – yəni real məqsədi olan bir güc. İndi isə biz bu xarakterlərin Tanrının varlığına dair sübutlar formasında necə meydana çıxdığını daha ətraflı şəkildə nəzərdən keçirməliyik. Başqa sözlə, onların vasitəlilik formasında necə göründüyünü araşdırmalıyıq.

Vahid anlayətinə gəlincə, qeyd olunmalıdır ki, burada sadəcə “Tanrı yalnız Birdir” fikrindən danışmırıq. Bu cür ifadədə “Bir” yalnız Tanrının bir predikatı, yəni sifətlərindən biri kimi çıxış edir. Burada “Tanrı” subyektdir, “Bir” isə predikat, yəni ona aid edilən bir xüsusiyyətdir. Ancaq Tanrının başqa predikatları da ola bilər. Bu, əslində çox sadə bir şeydir – yalnız “bir” və “çox” kimi kasad, formal kateqoriyalara əsaslanan sırf məntiqi bir məsələdir. Bu fikir qədim zamanlardan məlumdur, artıq yunan mənbələrində rast gəlinir: yalnız Bir vardır, çoxluq isə yoxdur. Hətta “harada bir varsa, orada çoxluq da var” deyilsə belə, yenə də “Bir” odur ki, özünü qoruyur və çoxluq üzərində gücə malikdir. “Tək Tanrı var” fikri burada müzakirə olunan məsələyə daxil deyil, çünki bu cür yanaşma saf spekulativ forma ilə uyğun gəlmir. Burada Tanrı subyektdir və onun predikatlarının göstərilməsi artıq anlayışın deyil, refleksiyanın – yəni düşüncənin ikinci mərhələsinin – işidir. Bu cür yolla gedərək Tanrı haqqında fəlsəfi bilik əldə etmək mümkün deyil. Onsuz da bu anlayışın mənası da bu deyil. Biz burada “Bir” anlayışını müzakirə etdiyimiz üçün, onun həqiqi mənası budur: “Bir” elə Tanrının özüdür – yəni Tanrının bütün mahiyyəti məhz “Bir” anlayışında əhatə olunur. Bu, digər xüsusiyyətlər arasında sadəcə biri deyil. Əksinə, bu anlayış Tanrının mahiyyətini tam və əsaslı şəkildə xarakterizə edir. Beləliklə, bu xüsusiyyət Tanrının mahiyyətini – mütləq güc kimi subyektivlikdə, yəni özünə qayıdan şəkildə – tam şəkildə ifadə edir. Bu anlayışın vasitəlik kimi necə təqdim oluna biləcəyi və ya Tanrının varlığına sübut kimi necə görünəcəyi məsələsinə gəlincə, vəziyyət belədir: bu anlayış həmin məqsəd üçün uyğun deyil. Çünki burada biz “vahidlik” xarakterinə çatmaq üçün başladığımız əsas anlayış artıq sonsuzluqdur – yəni indiyə qədər gördüyümüz kimi, mütləq güc, mütləq inkar. “Vahid” anlayışı sadəcə bu sonsuzluğun bir xarakteri kimi əlavə olunur. O, öz varlığında mövcud olan subyektdir, hissi olan hər şeyin aradan qaldırıldığı bir varlıqdır. Burada hərəkət yalnız daxili varlıq daxilində baş verir, yəni sonsuzluğun öz daxilində. Bu səbəbdən, hələlək nəzərdən keçirməli olduğumuz bu ilahi formanın içində heç bir vasitəlik yoxdur.

Əlbəttə, biz deyə bilərik ki, burada sonsuzdan özünü müəyyən edən subyektivliyə doğru bir irəliləyiş mövcuddur. Ancaq bu prosesin başlanğıc nöqtəsi - yəni terminus a quo - sonsuzluqdur. Bu sonsuzluq bir düşüncədir, o, mütləq inkar deməkdir. Əgər bu vasitəliliyi daha ətraflı şəkildə nəzərdən keçirmək istəsək, onda düşüncədən - yəni özlüyündə və özü üçün düşüncə kimi dərk olunan anlayışdan - başlayaraq digər mərhələyə keçməliyik. Lakin hazırda bizim hələ anlayışdan başlamamız lazım deyil. Çünki anlayışın başlanğıc nöqtəsi kimi qəbul olunduğu vasitəlilik forması, Tanrının varlığına başqa bir sübut verir - bu sübut xristianlığa aiddir, hazırda söz gedən dinə yox. “Vahid” hələ anlayış kimi təsbit olunmayıb, bizdə anlayış kimi təqdim olunmur. Həqiqi olan, yəni daxilən konkret şəkildə təyin olunmuş mahiyyət - necə ki, xristian dinində biz onu görürük - bu mərhələdə hələ mövcud deyil.

İkinci xarakter isə zərurətdir. Zərurət – vasitəlilik kimi bizzat ortaya qoyulan şeydir. Buna görə də burada özünüdərkən özü üçün bir vasitəlilik mövcuddur. Zərurət hərəkətdir, yaxud daxili prosesdir. Bu, dünyanın şeylərinin təsadüfi olmasıdır və bu təsadüfiyyətin içində onun özünü zərurətə çevirməsi gizlidir. Deməli, əgər mütləq mahiyyət bir dində zərurət kimi “ortaya qoyulur və müqəddəsləşdirilsə”, bu zaman həmin dində zərurətin necə yaranması prosesi də mövcuddur. Elə görünə bilər ki, biz bu keçidi artıq əvvəldə – sonludan sonsuza doğru olan hərəkətdə – müşahidə etmişik. Çünki sonlunun həqiqəti sonsuz idi; yəni sonlu öz daxilində sonsuza çevrilirdi. Bu baxımdan təsadüfi olan da eyni başlanğıc nöqtəsi kimi çıxış edir və o da zərurətə qayıdır. Belə görünə bilər ki, bu keçidi “sonludan sonsuza” və ya “təsadüfidən zərurətə” kimi ifadə etməyin əhəmiyyətli bir fərqi yoxdur.

Əslində, hər ikisi əsasən eyni şəkildə müəyyən olunur, lakin burada məzmun əvvəlki proses formasından daha konkret olur. Fərq belədir: əgər biz sonludan başlasaq, onu sonlu adlandırıb bilərik, amma başlanğıc nöqtəsi budur ki, o mövcuddur, yəni sonlu varlıq kimi qəbul edilir. O, mövcuddur və etibarlıdır. Başqa sözlə, biz sonlunu ilkin olaraq təsdiqedicisi, müsbət formada qəbul edirik. Doğrudur, onun sonu onun içindədir, amma ilkin olaraq o, vasitəsiz mövcudluq və ya müsbət varlıq formasında qəbul olunur. Digər tərəfdən, təsadüfi artıq daha konkrətdir; o, ya mövcud ola bilər, ya olmaya. Təsadüfi həm vardır, həm də yoxdur; onun varlığı eyni zamanda mövcud olmama dəyərinə malikdir. Beləliklə, təsadüfi öz inkarını da özündə ehtiva edir; həm varlıq, həm yoxluqdur; o, varlıqdan yoxluğa keçiddir. Sonsuz kimi, o daxili olaraq

mənfidir, lakin eyni zamanda yoxluq olduğundan yoxluqdan varlığa keçiddir. Buna görə də, təsadüfi kateqoriyası sonlu kateqoriyasından daha zəngin və daha konkret olur. Onun inkişafı zamanı Vahidin subyektivliyi zərurətə çevrilir. Təsadüfi mövcuddur, onun varlığı var, amma eyni zamanda bu varlıq mümkünlük dəyərinə malikdir. Təsadüfi varlığın həqiqəti zərurətdir; bu, öz mövcudluğu ilə öz mövcud olmaması vasitəsilə münasibət quran müəyyən varlıqdır. Faktiki varlıq elə bir müəyyən varlıqdır ki, proses tamamilə özündədir və bağlıdır; bu müəyyən varlıq özü ilə öz vasitəsilə üst-üstə düşür. Zərurətin daxili formasını xarici formadan ayırmaq lazımdır. Xarici zərurət əslində təsadüfi zərurətdir. Əgər bir nəticə səbəblərdən asılıdırsa, o, zəruridir; müəyyən şəraitlər uyğunlaşdıqda, müəyyən nəticə qaçılmazdır. Amma bu halda, nəticənin baş verdiyi şərait dərhal mövcuddur; və bu nöqtəyi-nəzərdən dərhal mövcudluq yalnız mümkünlük dəyərinə malik olduğundan, təsir edən səbəblər qeyri-müəyyəndir, yəni onlar həm ola bilər, həm də olmaya. Buna görə zərurət nisbi olur, o, baş verən şəraitə bağlıdır və həmin şərait təsadüfi şəkildə yaranır. Bu, tamamilə xarici zərurətdir və onun dəyəri təsadüfin dəyərindən böyük deyil. Doğrudur, müəyyən şəraitdə bir şeyin zərurətən baş verdiyini sübut etmək olar, amma həmin şərait həmişə təsadüfi olur, ola da bilər, olmaya da. Məsələn, damdan bir kərpic düşüb kimsəni öldürür; kərpicin düşməsi və insanın onun altında olması ya baş verə bilər, ya da yox, bu təsadüfidir. Bu xarici zərurətdə yalnız nəticə zəruridir; şəraitlər isə təsadüfidir. Təsir edən səbəblər və nəticə bir-birindən fərqlidir. Biri təsadüfi, digəri isə zəruri kimi təsnif olunur; bu, abstrakt terminlərlə fərqdır, amma həm də konkret fərqdır; nəticə ilkin qoyulan şeydən tamamilə fərqlidir. Formalar dəyişdiyi üçün, onların məzmunu da fərqlidir. Kərpic təsadüfi şəkildə düşür; zərbə alan insan isə bütün konkret subyektivliyi ilə, belə bir insanın ölümü və düşən kərpic tamamilə fərqli məzmunu malikdir; baş verən ilkin qoyulan nəticədən tamamilə başqa bir şeydir. Əgər canlı təbiəti - heyvanları, insanları, bitkiləri - xarici zərurətin şərtləri daxilində, yəni torpaq, istilik, işıq, hava, rütubət və s. kimi şəraitlərin məhsulu kimi qəbul etsək, biz xarici zərurətin münasibətindən danışırıq. Beləliklə, bu xarici zərurətdir və onu həqiqi, yəni daxili zərurətdən ayırmaq lazımdır. Daxili zərurət isə o deməkdir ki, hər şey - səbəblər, stimullar və hallar, nəticə - yalnız bir şeyə, yəni zərurətə aiddir; onlar birlik təşkil edirlər. Bu zərurət altında baş verən hadisə əvvəlcədən qoyulan fərziyyələrdən başqa bir şeyin ortaya çıxması kimi olmur. Baş verən odur ki, əvvəlcədən qəbul edilən öz-özünə nəticədə reallaşır, sadəcə özü ilə üst-üstə düşür, özü ilə birləşir; başqa sözlə, birbaşa mövcudluq və qoyulmuşluq anları

bir andır. Xarici zərurətdə təsadüfi hallar olur və digərlik qoyulmuşluq xarakteri daşıyır. Birbaşa mövcud olan şey qoyulmuş deyil, o bu birlikdə yoxdur, vasitəsizdir; əgər bu birliyə aid olsaydı, o birliy tərəfindən qoyulmuş olardı. Nəticə qoyulandır, səbəb isə ilkin olan. Həqiqi zərurətdə səbəb və nəticə birlik təşkil edir: şərtlər və hallar mövcuddur, amma sadəcə mövcud deyillər; onlar bu tək birlik vasitəsilə qoyulurlar (özlərində həqiqətən təsadüfidirlər və buna görə də özlərini ləğv edirlər). Onların mövcudluğunun inkarı zərurətin birliyi, proseslərinin birliyidir; buna görə onların mövcudluğu dolayısı ilə inkar olunur. Nəticə sadəcə təsir deyil, o da eyni dərəcədə mövcuddur. Beləliklə, zərurət ondan ibarətdir ki, şərtlər elə qoyulur ki, sadəcə təsadüfi kimi görünən hallar əslində bu birlik tərəfindən qoyulmuş olur; nəticə də qoyulmuş bir şeydir, amma eyni zamanda mövcuddur və bu refleksiya vasitəsilə, yəni proses vasitəsilə, birliyin öz daxilində özünü əks etdirməsi ilə olur; bu zaman nəticənin mövcudluğu yaranır. Beləliklə, zərurətdə baş verən yalnız özü ilə üst-üstə düşür. Birlik özünü dağdır, özünü təsadüfi görünən şərtlər və hallar içində yayır; o, şərtlərini bir çox önəmsiz daş parçası kimi səhlənkarcasına səpələyir, onlar isə belə bir şəkildə ətrafda uzanır və heç bir şübhə yaratmadan birbaşa görünür. Lakin onlar həm də “belə olmaqla” daxilən parçalanmış şəkildə mövcuddurlar. Nəticə yalnız qoyulur; onun görünməsi onların özlərini ləğv etməsində, başqa birini – nəticəni – ortaya çıxarmasıdır. Lakin nəticə yalnız onların parçalanmış mövcudluğuna qarşı fərqli görünür. Məzmunu gəldikdə isə, onlar özlüyündə eynidir; onların mahiyyəti nəticədir. Heç nə dəyişmir, yalnız görünmə tərzı və üsulu fərqlənir. Nəticə, şəraitlərin içində olanların toplanmasıdır. “Mənasız təbiət şəraitləri yaradır, subyektiv forma isə nəticədir. Həyat belə öz şəraitlərini və impulslarını kənara atır, bundan sonra onlar həyat kimi görünür; əksinə, daxili element, özlüyündə olan, nəticədə ilk dəfə ortaya çıxır.” Beləliklə, zərurət prosesdir və burada yalnız əvvəlcədən qoyulanla nəticə arasında formaya görə fərq mövcuddur. Əgər indi nəzər salaq ki, bu formada zərurət necə Tanrının varlığının sübutu şəklını alıb, əvvəlcə görürük ki, zərurət həqiqi anlayışdır: “zərurət ümumilikdə təsadüfi dünyanın həqiqətidir.” Bu fikrin daha geniş inkişafı loqikaya aiddir. Tanrı, mütləq, mutlak zərurətdir; bu əsaslı və zəruri mövqedir, hələ ən yüksək, həqiqi mövqe deyil, amma daha yüksək mövqeyin çıxış nöqtəsidir. Bu yüksək mövqe isə daha yüksək anlayışın şərtidir. Buna görə də mütləq zərurətdir. Bu forma qüsurludur. Mütləq zərurət anlayışı hələ Tanrı barədə sahib olmalı olduğumuz fikrə tam uyğun gəlmir, halbuki biz onu təmsil kimi qəbul edə bilmərik. Yüksək anlayış özü-özünü təsəvvür etməlidir. Ona görə də bu aşağı

səviyyəlidir, həqiqi deyil. Bu Tanrının varlığının sübutundakı qüsurdur. Mütləq zərurət formasını ehtiva edən sübuta gəldikdə, bu məşhur kosmoloji sübutdur və belə gedir: təsadüfi şeylər mütləq, zəruri səbəbi tələb edir; “indi təsadüfi şeylər mövcuddur - mən varam, dünya var”; nəticə isə belədir: “Deməli, mütləq zəruri səbəb mövcuddur.” Bu sübutdakı qüsurlar artıq qeyd olunub. Əsas öncül belədir: “Təsadüfi şeylər mütləq zəruri səbəbi tələb edir.” Bu ifadə prinsipə tam doğrudur və təsadüf ilə zərurətin uyğunluğunu ifadə edir. Sübutdakı “bütün qüsurları” aradan qaldırmaq üçün demək lazım deyil ki, “təsadüfi şeylər mütləq zəruri səbəbi tələb edir”; “beləliklə, mütləq zəruri səbəbə malik olmaq sonlu şeylərin uyğunluq əlaqəsidir” demək olar. Bu zaman öncül daha konkret olaraq xarici zərurətə qarşı tənqid daşıyır. Təsadüfi şeylərin səbəbləri var, onlar zəruridir; amma onları xaricdən zəruri edən yalnız təsadüfi bir şey ola bilər; buna görə də onları zəruri edən şərtlər sonsuz geri gedən zənciri doğurur. Bu öncül bunu qısaldır və bunda tamamilə haqlıdır. Yalnız təsadüfi şəkildə zəruri olan bir şey prinsipə zəruri olmazdı; həqiqi zərurət bu öncülə ziddir. Uyğunluq da düzgün tələb olunur; təsadüfi şeylər mütləq zərurəti tələb edir, amma uyğunluğun forması natamamdır: əlaqə sadəcə tələb etmək, şərt olmaq kimi göstərilir; bu, təməl səviyyədəki təfəkkürün uyğunluğudur. Belə ifadə edildəndə uyğunluq onu göstərir ki, təsadüfi şeylər bir tərəfdə, zərurət isə digər tərəfdə yerləşdirilir. Hər iki tərəf elə təqdim olunur ki, anlayış onları ayırır, bir tərəfdən digər tərəfə keçid baş verir və onlar bir-birinə qarşı duran, ziddiyyətli kimi qəbul edilir. Kiçik öncül isə bunu daha açıq ifadə edir: “Təsadüfi şeylər mövcuddur; deməli, mütləq zəruri səbəb mövcuddur.” Əşyaların bir-birinə bağlılığı elə qurulub ki, mövcud olan biri digərini şərtləndirir. Buna görə arqumentin xüsusiyyəti budur ki, elə təsəvvür olunur ki, təsadüfi şeylər mütləq zərurəti şərtləndirir və mütləq zərurətin mövcud olması üçün şərtidir. Bir şey digərini şərtləndirir və beləliklə mütləq zərurət əvvəlcədən qəbul edilən, yəni təsadüfi şeylər tərəfindən şərtləndirilən kimi görünür. Sübut burada yanlış yola düşür və bu kiçik öncüldə açıq-aşkar göstərilir: “İndi təsadüfi şeylər mövcuddur.” Beləliklə, mütləq zərurət asılı vəziyyətə salınır və təsadüfi şeylər onun xaricində qalır. Əsl uyğun və əlaqəli nümunə belədir: təsadüfi şeylər mütləq mövcuddur, amma onların mövcudluğu yalnız mümkünlüyün dəyərinə malikdir; eyni zamanda onlar itirlər, yalnız qoyulmuşdurlar. Onlar yalnız öncədən birlik prosesinin vasitəsilə qoyulurlar. Başqa sözlə, birlik prosesdir. Onların ilk anı vasitəsiz mövcudluq kimi qoyulmaqdır; ikinci an isə bu yalnız qoyulmuş şeylərin inkar olunmasıdır. Bu dolaylı mənada mənfi olan şeylər mənfi kimi qoyulurlar və əsasən görünüşlər,

prosesin yalnız mərhələləri kimi anlaşılırlar. Bu baxımdan deyə bilərik ki, onlar mütləq zərurətin əsas şərtidir. Var olan hər şey prosesdir və yalnız bu xüsusiyyətə görə vardır - yəni onları öncədən qəbul etmə xüsusiyyəti. Sonlu dünyada biz belə vasitəsiz varlıqları başlanğıc nöqtəsi kimi götürürük, amma həqiqət dünyasında xarici zərurət yalnız bu görünüşdür, vasitəsiz mövcudluq isə yalnız qoyulmuşdur. Bu isə o növ vasitəçilikdə qüsurdur ki, təsadüfi şeylər hələ də mövcud hesab edilir və prosesin mərhələləri kimi anlaşılır. Hər halda düşüncə və məzmun budur ki, mütləq zərurət həqiqətən də mütləq kimi bilinməlidir.

Üçüncü qeyd olunmalı məqam budur ki, mütləq zərurət daxili olaraq azadlığı da ehtiva edir, çünki zərurət özü ilə üst-üstə düşməkdən ibarətdir; o, sadəcə öz hesabına mövcuddur, başqa heç nədən asılı deyil. Onun fəaliyyəti azaddır, yalnız qarşılıqlı laqeydliyin təzahüründə özü ilə üst-üstə düşməkdən ibarətdir; prosesi isə sadəcə özünü tapmaq, özünə gəlməkdir və məhz bu azadlıqdır. Daxili olaraq zərurət azaddır, fərqi yaradan yalnız görünüşdür. Bu, cəza halında aydın görünür. Cəzanı haqq edən biri bu cəzaya pislik, zorakılıq və ya özünü tapmadığı xarici qüvvə kimi baxa bilər - xarici zərurət kimi, ona qarşı tətbiq olunan xarici bir qüvvə kimi və nəticə onun istədiyindən fərqli ola bilər. Lakin o, cəzanı ədalətli qəbul edərsə, o zaman bu cəza onun öz iradəsinin nəticəsidir və cəzanın yüngüllüyü onun öz hərəkətindədir. Onun hərəkəti əqləbatan varlığın hərəkətidir; hərəkətinin məntiqi ona başqa bir şey kimi görünür. Beləliklə, cəzasını ədalətli qəbul edən şəxs zorakılıq hiss etmir. O, öz hərəkətinə cavabdehdir və bunda özünü azad hiss edir. Ona gələn tamamilə ona məxsusdur, onun haqqıdır, hərəkətinin məntiqidir; ona heç bir zorakılıq edilmir. Beləliklə, zərurət yalnız daxili olaraq azadlığı ehtiva edir: bu vacib məqamdır - bu yalnız formal azadlıqdır, subyektiv azadlıqdır; və bu o deməkdir ki, zərurətin hələ daxili məzmunu yoxdur. Zərurət bütövlük prosesində öz-özünə sadəcə üst-üstə düşmə olduğundan, o, azadlıqdır. Biz istəyirik ki, zərurət hərəkət, şərait və s. daxil olsun - bunlar onun vasitəçilik tərəfidir; amma biz “Bu zəruridir” dedikdə, “bu” birliyin özüdür. Zəruri olan mövcuddur. “Bu” sadəcə ifadə, prosesin yekunudur. Bu, sadəcə öz-özünə münasibətdir, özünü tapmaqdır; zərurət ən azad olan, heç nə tərəfindən müəyyənəndirilməyən və məhdudlaşdırılmayan şeydir. Bütün vasitəçilik növləri yenidən onun içində aşılır. Beləliklə, zərurət “özünü təslim edən vasitəçilik formasıdır.” Başqa sözlə, azadlıq onun daxilində gizli şəkildə mövcuddur. Qeyd etmək olar ki, zərurətə qulaq asmaq meyli, qədim yunanlarda olduğu kimi, hələ də

müsəlmanlarda mövcuddur və bu meyl subyektin daxilində, azadlıq meylini ehtiva edir, baxmayaraq ki, bu açıq görünür; amma bu, yalnız formal azadlıqdır, bunu daha sonra daha ətraflı görəcəyik. Bizim üçün (çünki anlayışla məşğuluq) zərurət daxili azadlıqdır, yəni formal mənada azadlıqdır. Ona görə heç nə önəm daşımır, onun məzmunu yoxdur; bütün möhkəm və sərt məzmun onun qarşısında yox olur və məzmunun olmaması Tanrı anlayışının bu tərifində qüsurlu və ya formal tərəfdir. Həqiqi zərurət isə azadlıqdır, daha yüksək anlayışa görə zərurət azadlıqdır; azadlıq özü kimi, anlayış özü kimi, daha dəqiq desək, məqsəddir. Çünki zərurət məzmunusuzdur, yəni fərq ona daxil olsa da, bu fərq hələ qoyulmamışdır. Zərurət bizim nəzərdən keçirdiyimiz prosesdir; sadəcə proses olmaq olmaqdır və bu fərqlilikləri içərməlidir, amma bu fərqliliklər hələ qoyulmayıb. Beləliklə, zərurətdə mütləq fərq mövcuddur, lakin qüsurlu ondadır ki, o hələ qoyulmayıb. Yalnız vasitəçilik vasitəsilə zərurət özü ilə birləşmə prosesinə çevrilir və vasitəçilik ümumilikdə fərqliliklərin qoyulmasını tələb edir. Başlanğıcda zərurət hələ də abstrakt özünü müəyyənləşdirmədir, amma o elə olmalıdır; bu isə ümumi olaraq müəyyənlik, xüsusiləşdirmə deməkdir. İndi isə öz ilə birləşmə halında, bu müəyyənlik özü-özlüyündə özü ilə birləşmək və ya prosesi boyunca özünü saxlamaq kimi qoyulur. Müəyyənlik qoyulmalıdır; bu müəyyənlik zərurət prosesində özü ilə üst-üstə düşən məzmundur, yəni özünü saxlayan məzmundur. Belə tərif olunmuş birləşmə - özünü saxlayan məzmun - ümumilikdə biz məqsəd adlandırdığımız şeydir. Birləşmə prosesində müəyyənliklə bağlı iki forma qeyd edilməlidir: (1) Məzmunun özü-özünü saxlayan forması, yəni proses boyunca dəyişməyən və keçiddə özünə bərabər qalan forma; (2) Formanın müəyyənliyi, burada subyektivliklə obyektivlik arasındakı fərq daha konkret şəkildə ortaya çıxır. İlkin mərhələdə məzmun subyektivlikdir və proses məzmunun obyektivlik formasında özünü reallaşdırmasından ibarətdir. Reallaşmış məqsəd əvvəldən olduğu kimi məqsəddir, amma subyektə qoyulan eyni zamanda obyektiv də olur. Bunlar əsas anları təşkil edir. Beləliklə, biz məqsəd anlayışı kateqoriyasına çatırıq. Məqsəddə anlayışın müəyyən mövcudluğu başlayır - azad olanın, azad kimi mövcud olanın mövcudluğu. Azad kimi mövcud olan, yəni özü ilə rahat olan, özünə qayıdan, özünü saxlayan subyektdir. Subyekt daxilədən özünü müəyyən edir; bir tərəfdən o məzmundur və özünü müəyyən etməsində məzmun içində azaddır; amma eyni zamanda özü ilə rahat olaraq, məzmundan azaddır. Məzmun yalnız subyektin ona icazə verdiyi qədər qüvvədədir. Bu, ümumi anlayışdır.

İkincisi, subyekt də anlayışı reallaşdırır. Müəyyənlik ilkin olaraq sadədir və anlayışda saxlanılır; bu, öz-özünə rahat olmaq və ya özündə tamlıq kimi mövcud olmaq formasında var olmaqdır. Beləliklə, bu subyektivlik bütövlükdür, amma eyni zamanda bir tərəfli, yalnız subyektivdir, bütöv formasının sadəcə bir anıdır. Bu, bizə çatdığımız tərifdir: məzmun yalnız öz-özünə bərabərlik və ya üst-üstə düşmə formasında qoyulur. Öz-özünə üst-üstə düşmə forması abstrakt əks olunmanın bir tərəfli formasıdır, sadə öz-özünə identiklik formasıdır və subyekt öz-özünə rahatlığın bütövlüyüdür. Lakin bu, özünü yalnız subyektiv kimi qoyduğundan bütövlüklə ziddiyyət təşkil edir. Subyekt bu formu aradan qaldırmaq və məqsədi reallaşdırmaq məcburiyyətindədir; amma məqsəd reallaşsa da, hələ də subyektə aiddir, subyekt hələ də onu özündə saxlayır. O, obyektləşdirdiyi özüdür: sadəlikdən azad olub, amma çoxluq içində özünü saxlayıb. Bu, ümumi məqsədlilik anlayışıdır. İkinci məqam budur ki, dünya artıq məqsədə uyğun olan kimi qəbul edilməlidir. Əvvəllər biz şeylərin “təsadüfi” olması kateqoriyasına rast gəlmişdik; lakin dünyanı teleoloji baxışla - yəni məqsəd nəzəriyyəsindən qiymətləndirmək daha yüksək bir kateqoriyanı tələb edir. Dərhal qəbul edə bilərik ki, ilkin şüur bizi şeylərin təsadüfi olmasına aparır, amma biz tərəddüd edə bilərik ki, bu yanaşmadan daha irəli gedib şeyləri məqsədə uyğun hesab edək - bəziləri özləri məqsəd, digərləri isə bu məqsədlərə vasitə kimi bağlıdır. Biz iddia edə bilərik ki, dünyada məqsəd adlı bir şey yoxdur və məqsəd kimi görünən yalnız xarici şəraitin mexaniki təsiri nəticəsində yaranıb. Məqsəd müəyyən və sabit şəkildə təyin olunmuş bir şeydir və məhz məqsədlə sabit müəyyənlik başlayır. Məqsəd prosesdə özünü qoruyur; prosesin başlanğıcını və sonunu müəyyən edən odur; buna görə də o, son məqsəddir. Məqsəd prosesdən azaddır, yəni heç nə tərəfindən müəyyənləşdirilmir, onun əsası subyektdədir - o, subyektin azad və öz-özünü müəyyən edən qüvvəsi ilə müəyyən olunur. Bizim qarşımızda duran ziddiyyət budur: biz şeylərin başqa şeylər tərəfindən müəyyən olunduğu, yəni təsadüfi olma səviyyəsində, xarici zərurət mərhələsində qalmalıyıq, yoxsa? Bu vəziyyətdə şeylər özü-özlüyündən mövcud deyildir, möhkəm deyil, sadəcə başqa bir şey tərəfindən qoyulmuşdur - yəni yalnız xarici zərurətin mövqeyindədir. Həm təsadüfi, həm də xarici zərurət bənzərdir; əvvəllər qeyd etdiyimiz kimi, xarici zərurət məqsədə qarşıdır, başqa bir şey tərəfindən qoyulur - şəraitlərin təsadüfi uyğunluğu nəticəni doğurur, nəticə əvvəl mövcud olmayan bir şeydir. Məqsəd halında isə nəticə əvvəl mövcud olan şeydən fərqli deyil; məqsəd davam edən, hərəkət etdirən, fəaliyyət göstərən şeydir; bu, subyektiv formasını aradan qaldırmaq və

özünü reallaşdırmaqdır; bu, subyektə aiddir. Beləliklə, şeyləri xarici zərurət və məqsədə uyğunluq baxımından nəzərdən keçirmək yolları bir-birinə zidd mövqelərdir. Bu məqam barədə əlavə söyləməyə başqa bir şey qalmayıb. Biz gördük ki, xarici zərurət yenidən mütləq zərurətə qayıdır, bu onun həqiqətidir; amma mütləq zərurət gizli şəkildə azadlıqdır və gizli olan şey qoyulmalıdır. Əgər qoyulsa, o, müəyyən olur və onun müəyyənliyi "məqsədlilik" kimi görünür; onun həqiqi və ya daha yüksək anlayışı məqsədlilik anlayışıdır. Ümumilikdə demək lazımdır ki, şeylər dərhal şüurda (yəni əks olunmuş şüurda) mövcud olduqları qədər məqsədə uyğun olaraq, içində məqsədlər daşıyan kimi xarakterizə olunmalıdırlar - başqa sözlə, teleoloji baxış şeylərə baxmağın əsas yoludur. Amma bu baxış dərhal bir fərq yaradır, yəni xarici və daxili məqsədlilik arasındakı fərq. Hətta daxili məqsəd də məzmun baxımından yenə məhdud ola bilər; bu halda o, yenidən xarici məqsədlilik və ya münasibət sisteminə - məqsədgötürməlik sisteminə qayıdır.

Xarici məqsədyönlülük belədir. Hər halda, bir məqsəd qoyulur; bu məqsəd reallaşmalıdır; bu baş versin deyə, mövzu kimi sonlu, müəyyən bir varlıq olaraq məqsədləri ilə birbaşa mövcud olan subyektin xaricində ilkin olaraq məqsədin həyata keçməsi üçün başqa bir müəyyənədicisi var. Bir tərəfdən, birbaşa varlıq mövcuddur; beləliklə, subyekt və məqsədləri birbaşa mövcuddur, eyni zamanda obyektləşmə tərəfi xarici olaraq mövcuddur - yəni məqsədin reallaşması üçün maddi, xaricdən qoyulmuş bir şey kimi götürülür. Məqsədə qarşı bu maddi, əlbəttə, yalnız bir vasitədir. Məqsəd isə öz hesabına müstəqil dayanan, öz-özünə birləşmiş, özünü saxlayan və sabit olan şeydir; reallıq tərəfi, məqsədin həyata keçirilməsi üçün maddi isə müstəqil dayanmayan, sabit məqsədə qarşı müstəqil mövcud olmayan şeydir. Ona görə maddi yalnız vasitədir, öz ruhu və məqsədi yoxdur; məqsəd onun xaricindədir və yalnız subyektin fəaliyyəti vasitəsilə, özü maddidə reallaşaraq ona daxil olur. Beləliklə, xarici məqsədyönlülük yalnız xarici, asılı obyektivlikdən ibarətdir; bunun qarşısında isə məqsədləri olan subyekt sabitdir. Xarici məqsədyönlülük subyektin xaricindəki obyektiv dünyanın ayrı düşməsi ilə başlayır. Maddi subyektə müqavimət göstərə bilməz, çünki onun öz məqsədi və gücü yoxdur; o yalnız orada reallaşan məqsəd üçün vasitədir. Amma eyni zamanda, bu şəkildə reallaşan məqsəd də yalnız bu maddi üçün xarici bir formadır; çünki maddi əvvəlcədən orada, birbaşa mövcuddur; bu müstəqil olmayan, amma əvvəlcədən mövcud olduğu üçün müstəqil olan bir şeydir. Beləliklə, vasitə ilə məqsəd birləşsələr də, xarici olaraq biri-birinə zidd olaraq

qalırlar. Məqsəd yalnız bu maddi üçün bir formadır. İnsanlar belə ortaya qoyduqları şeyi məqsəd adlandırırlar; daş və taxta vasitələrdir, həyata keçirilmiş məqsəd isə daş, taxta və ya nə olursa olsun müəyyən bir forma qazanmış maddidir. Amma bu birləşmədə maddi hələ də məqsədin xaricində bir şey olaraq qalır. Daxili məqsədyönlülük o deməkdir ki, vasitələr onun içində gizlidir. Beləliklə, canlı olan hər şey özü üçün məqsəddir, o, özünü yaşama prosesində saxlayır; özü öz məqsədinə çevrilir və burada məqsəd həm də vasitədir. Canlı orqanizmdir - onun məqsədi eyni zamanda onun vasitəsidir. Canlı subyekt daxildən özünü yaratdığı üçün vasitələrini özündə saxlamaq məqsədini daşıyır. İnsan bədənində hər orqan, hər üzv və ya oynaqın özü bir məqsəddir, o, öz adına mövcuddur, özünü saxlayır; eyni zamanda digər orqanların yaranması və saxlanması üçün vasitədir; o, istehlak olunur və özü istehlak edir, digər hissələr onun hesabına saxlanılır; bədən heç bir hissəsi davamlı istehlakdan kənarda deyil. Burada eyni qalan, özünü daima dəyişiklik prosesi ilə saxlayan maddə deyil, formadır, yəni orqandır. Beləliklə, canlı öz-özünə məqsəddir. Amma bu özü-üçün məqsəd xarici məqsədyönlülük əlaqəsinə də bağlıdır. Orqanik həyat qeyri-üzvi təbiətlə əlaqəlidir, öz mövcudluğunu qorumaq üçün orada vasitələr tapır və bu vasitələr ondan asılı olmayaraq müstəqil şəkildə mövcuddur. Beləliklə, daxili məqsədyönlülük eyni zamanda xarici məqsədyönlülük əlaqəsini də daşıyır. Həyat vasitələri özünə uyğunlaşdırıla bilər, amma onlar əvvəlcədən orada - dünyada mövcuddur, həyat özü onları qoymur. Həyat öz orqanlarını yarada bilər, amma vasitələri yox. Bu nöqtədə biz sonlu məqsədyönlülük sahəsindəyik; mütləq məqsədyönlülüklə isə sonra tanış olacağıq. Teleoloji dünya görüşü bütün bu müxtəlif əlaqə və məqsəd formalarını özündə ehtiva edir. Sabit məqsədlər və vasitələr vardır, amma özü üçün məqsəd olan şey də yalnız sonlu bir məqsəddir; o, vasitələrinin mövcudluğuna ehtiyac duyur və onlardan asılıdır. Buna görə müzakirə etdiyimiz məqsədyönlülük müəyyən dərəcədə sonludur və onun sonluluğu əsasən xarici əlaqə ilə bağlıdır. Öz-özünə məqsəd olan məqsədlər, yalnız xarici vasitələr mövcud olduqda reallaşa bilər və yalnız vasitələr məqsədə qarşı gücsüz olduqda. Məqsəd və vasitələr arasındakı bu münasibətin ilkin həqiqəti ümumi qüvvədir; bu qüvvə sayəsində şeylər mövcuddur, görünür və həm özü üçün məqsəd, həm də vasitə kimi qəbul olunur. Məqsədyönlülük baxımından, məqsəd olanlar materialda özlərini reallaşdırmaq gücünə malikdir, amma vasitəni və ya materialı "yaratmaq" güclərinə sahib deyillər; lakin məqsəd və vasitələr qarşılıqlı olaraq bir-birinə laqeyd görünür, hər ikisi vasitəsiz, birbaşa formada mövcuddur; vasitə əvvəlcədən mövcuddur və məqsəd üçün hazırdır.

Teleoloji dünya görüşü bütün bu müxtəlif əlaqə və məqsəd formalarını özündə ehtiva edir. Sabit məqsədlər və vasitələr vardır, amma özü üçün məqsəd olan şey də yalnız sonlu bir məqsəddir; o, vasitələrinin mövcudluğuna ehtiyac duyur və onlardan asılıdır. Buna görə müzakirə etdiyimiz məqsədyönlülük müəyyən dərəcədə sonludur və onun sonluluğu əsasən xarici əlaqə ilə bağlıdır. Öz-özünə məqsəd olan məqsədlər, yalnız xarici vasitələr mövcud olduqda reallaşa bilər və yalnız vasitələr məqsədə qarşı gücsüz olduqda. Məqsəd və vasitələr arasındakı bu münasibətin ilkin həqiqəti ümumi qüvvədir; bu qüvvə sayəsində şeylər mövcuddur, görünür və həm özü üçün məqsəd, həm də vasitə kimi qəbul olunur. Məqsədyönlülük baxımından, məqsəd olanlar materialda özlərini reallaşdırmaq gücünə malikdir, amma vasitəni və ya materialı "yaratmaq" güclərinə sahib deyillər; lakin məqsəd və vasitələr qarşılıqlı olaraq bir-birinə laqeyd görünür, hər ikisi vasitəsiz, birbaşa formada mövcuddur; vasitə əvvəlcədən mövcuddur və məqsəd üçün hazırdır. Məqsədlərlə məşğul olanda xarici məqsədyönlülük və ya ümumi məqsədgötürməlik fərqləndirilmişdi. İnsan olaraq mənim məqsədlərim var və bu məqsədlər maddi vasitələrlə əlaqəlidir. İkincisi, daxili məqsədyönlülük nəzərdən keçirilmişdi, bu isə vasitələrini özündə daşıyır. İndi isə bu əlaqəyə üçüncü bir şey əlavə olunmalıdır ki, ikinci formada hələ də mövcud olan sonluq aradan qalxsın. Bu da ümuminin, bütövlüyün əvvəlcə müəyyən etdiyimiz, daxili müstəqillik adlandırdığımız şərtlərlə təyin edilməsidir. Güc, məqsədin özü üçün vasitələrlə birlikdə mövcudluğunu təsbit edir. Canlı olanın daxili məqsədləri var, varlığı üçün vasitələri və maddəsi var; o, bu vasitələr və maddə üzərində güc olaraq mövcuddur. Başlanğıcda bütün bunlar yalnız canlı fərddə mövcuddur. Onun orqanları özünü reallaşdırmaq üçün vasitələrdir və o özü həm maddə, həm də vasitədir. Onlar məqsəd ilə doludur, öz adına müstəqil mövcud deyillər. Bir bədən orqanı ruh və ona aid olan canlı bədən birliyi olmadan mövcud ola bilməz. Bu şəkildə ortaya çıxan indi ümumi kimi təsbit olunmalıdır; başqa sözlə, müstəqil kimi görünən, məqsəd qarşısında təsadüfi mövcud olan vasitə və maddə faktiki olaraq onun azad gücünə tabedir. Onlar özləri məqsəd ilə əlaqəli olmasalar da, mahiyyətə məqsədlə əlaqəli olmaq üçün yaradılıblar. Görünüşdə laqeyd mövcudluqlarına baxmayaraq, onlar yalnız məqsəddə olan həyat prinsipinə bağlıdırlar. Beləliklə, ümumi ideya məqsəd yönümlü gücdür və özünü məqsədə uyğun olaraq həyata keçirən ümumi gücdür; başqa sözlə, məqsəd, özü üçün məqsəd və onun xaricində qeyri-üzvi təbiət olduğu halda, bu qeyri-üzvi sahə faktiki olaraq məqsəd yönümlü gücə aiddir. Beləliklə, dərhal görünən mövcud varlıqlar yalnız məqsəd üçün mövcuddur. Dünya iki

növ şeydən ibarətdir deyə bilərik: özü üçün məqsəd olanlar və vasitə kimi görünənlər; amma bu təsnifat doğru deyil, çünki özü üçün məqsəd olanlar müəyyən münasibətdə vasitə ola bilər, vasitələr isə məqsədlərə qarşı möhkəm dayana bilər. Amma məqsədə uyğun olan güc kimi mövcud deyil. Ona görə də ikinci sinif, yəni müstəqil mövcud kimi görünənlər, sonlu məqsəd gücü tərəfindən deyil, özündə varlıq daşıyan daha ali güc tərəfindən dolayısı ilə təsbit olunur; və buna görə də o, sonlu məqsədin xüsusi gücünə tabedir. Belədir məqsədyönlü güc anlayışı. Dünyanın həqiqəti məhz bu məqsədyönlü gücdür; müdriklik anlayışı və ya müdriklik olan güc isə bu dünyanın həqiqətidir. Başqa sözlə, teleoloji baxımdan dünyaya yanaşdıqda, ya da məqsədlərə görə təsirli olduğunu gördükdə, məqsədlərə uyğun fəaliyyət göstərən bir gücə ehtiyac var. Yəni, tam universal güc məqsədlərə uyğun işləyir və dünya onun təzahürü olduğundan, dünyanın həqiqəti müdrik gücün öz-özünə varlığının və məqsəd üçün varlığının təzahürüdür.

Üçüncü nöqtədə, əgər bunu vasitəçilik forması kimi nəzərdən keçirəriksə, yəni anlayışın vasitəçiliyi necə başa düşdüyünü və Tanrının mövcudluğunu necə sübut etdiyini görəriksə, diqqətimizi cəlb edən iki aydın aspekt var. Bu baxışda müdriklik, hikmətli güc, mütləq prosesin əsasını təşkil edir və proses özü fəaliyyətdə olmaq, hərəkət etmək, təsir göstərməkdən ibarətdir. Əvvəlcə bu hikmətli güc var; onun anlayışı dünyanı, öz daxilində məqsədli olan bir dünyanı təsdiqləməkdir. Hikmətli güc özünü göstərən, müəyyən varlığa keçən gücdür. Müəyyən varlıq dedikdə xarici mövcudluğun müxtəlifliyi və çoxşaxəliliyi nəzərdə tutulur. Bu, artıq qarşılaşdığımız başqa bir məqamdır, amma bu mərhələdə fərq daha vacib və əsas səviyyədə müəyyən olunur. Burada güc hikmət kimi özünü ortaya qoyur; ortaya çıxan, özü üçün məqsəd olanla sadəcə vasitə olan, məqsədə uyğun olan, təsadüfi olan və özü üçün məqsəd olmayan arasındakı fərqdır. Bu iki növ şey müxtəliflik içində, yəni dünyada dəqiq müəyyənləşir. Fərq ondadır ki, biri digərinin vasitəsidir. Bu, vasitəçilik barədə ilk nöqtədir. Bu baxışdakı vasitəçiliyin digər aspekti isə məhz bu ayırd edən gücün mövcud olmasıdır; bu güc yalnız vasitə kimi mövcud olan təsadüfi məqsədləri fərqləndirir və bu güc həmin iki tərəfi bir-biri ilə əlaqələndirir. O məqsədləri dəqiq şəkildə saxlayır, bir kateqoriyanı məqsəd kimi, digərlərini isə onların vasitələri kimi müəyyən edir. Bu, gücdür, çünki o, bu müəyyən məqsədləri və onların vasitələrini qoruyur. Beləliklə, bu fərqləndirmənin vasitəçiliyinin ilk aspekti yaradılış adlanır; yaradılış

anlayışdan başlayır. Bu hikmətli güc fəaliyyət göstərir və ayırır – və budur yaradılışın anlayışı.

Qeyd olunmalı ilk məqam budur ki, vasitəçilik anlayışının bu tərəfi Tanrının mövcudluğunun sübutuna aid deyil, çünki o hikmətli güc anlayışından başlayır - yəni fərqləndirici, daha dəqiq desək, yaradılışdan başlayır. Lakin biz hələ sübutun anlayışdan başladığı nöqtəyə çatmamışıq; teleoloji sübut müəyyən varlıqdan başlayır. Yaradılış kateqoriyası əvvəlki dinlərdə mövcud deyil. Burada, yəni ruhani fərdilik dinlərində, yaradılış anlayışı ilk dəfə olaraq öz yerini tutur; yaradılış əvvəllər ilahi mahiyyətin təriflərinə daxil deyildi. Anlayış əvvəlcə sonsuz kimi, sonra ümumilikdə güc kimi müəyyən edilmişdi. Sonsuzda biz yalnız sonlunun mənfiyini görürük; eyni şəkildə, zərurətdə sonlu varlıq sadəcə yox olur, şeylər onun təsadüfi tərəfi kimi itir. "Deyilir ki, mövcud olan zəruridir, amma burada zərurilik yalnız nəticə olaraq və mövcud olduğu qədər mövcuddur. Sadə varlıqda yalnız varlıq önəmlidir, yəni müəyyən bir şey olduğu kimidir, baxmayaraq ki, başqa cür də ola bilərdi; əslində burada önəmli olan onun mövcudluğudur. Doğru və ya səhv, xoşbəxt və ya bədbəxt hamısı birdir; şeylər olduğu kimidir, heç bir məqsəd onları belə və ya başqa cür etmir. Burada önəm daşıyan yalnız bu abstrakt, formal olaraq belə olduğu təsdiqidir, nə varlıq, nə də onun məzmunu. Beləliklə, sadə zərurətdə yalnız formal təsdiq vardır ki, vəziyyət belədir. Bu zərurətə qarşı heç nə dura bilməz, burada müəyyən və ya mütləq məqsəd yoxdur. Amma bu nöqtədə, "yaradılış" dedikdə, təsdiqedicilə mövcudluqların mövcudluğu və onların təsdiqlənməsi nəzərdə tutulur; bu, yalnız onların mövcudluğu barədə abstrakt təsdiq deyil, həm də məzmunlarının təsdiqidir. Elə buna görə də yaradılış məhz bu mərhələdə ortaya çıxır. Yaradılış yalnız gücün sadəcə işləməsi deyil, hikmətli gücün fəaliyyəti, yəni gücün hikmət kimi olmasıdır. Çünki yalnız hikmət kimi olan güc özünü müəyyən edir və bu səbəbdən sonlu kimi görünənlər artıq öz gücündə mövcuddur. Güc hikmətli, yəni təsdiqedicilə olduğundan, onun müəyyən etmələri ona aiddir; başqa sözlə, sonlu varlıqlar, yaradılışlar həqiqətən təsdiqlənir. Beləcə onlar məqsəd və ya son kimi qəbul olunur, zərurət isə yalnız məqsədlərə qarşı olan bir an kimi geri çəkilir. Məqsəd gücdə mövcuddur, gücə qarşı və onun vasitəsilə mövcuddur; məqsəd gücün fəaliyyətinin davam etdiyi, həyata keçirildiyi sahədir. "Güc" məqsədin çağırışına cavab verir; onun prosesi məqsədi qorumaq və həyata keçirməkdir; məqsəd onun üzərindədir və güc yalnız bu prosesin bir tərəfi kimi qoyulur. Buna görə yaradılanların yalnız bir hissəsi gücün təsiri altındadır və buna görə

də təsadüfi görünür. Beləcə, yaradılış anlayışı belədir. Əvvəlki mərhələdə müəyyən olan yalnız meydana çıxırdı, amma özünü müəyyən etmə kimi qoyulmurdu. Güc sadəcə bir an kimi qəbul olunur və yaradılışın bir hissəsi beləliklə təsadüfi və gücün təsiri altındadır. Beləliklə, göstərmiş olduq ki, bu fərqlənmə elə müdrik güc anlayışının özündən meydana çıxır. Biz sadə anlayışdan başladığ və bu fərqləndirməyə qədər irəlilədik. Anlayış vasitəsilə ikinci mərhələdə iki tərəf yaranır: bir tərəfdə məqsədlər, digər tərəfdə isə təsadüfi şeylər. Bu ikinci mərhələ onların arasında vasitəlik yaradır. Bir tərəfdə canlı olan, digər tərəfdə isə cansız, qeyri-üzvi olan yerləşir. Bu iki tərəf bir-birindən fərqlidir və hər biri dərhal özlüyündə mövcuddur, mövcud olmaq haqqına bərabər şəkildə malikdir; onlar sadəcə var və birinin varlığı digərinin varlığından artıq deyil. Bunlar canlı məqsədlərdir və buna görə də onlar fərdlərdir - birbaşa və ayrılmaz şəkildə tək olan, sərt nöqtələrdir, hər biri qarşısında ona qarşı duran başqa bir mövcudluqla qarşılaşır. Bu iki tərəf arasındakı vasitəlik ondan ibarətdir ki, onlar eyni şəkildə özləri üçün mövcud deyillər: biri subyektiv, özü üçün varlıqdır, digəri isə yalnızca maddi, abstrakt bir özü üçün varlıqdır və daha yüksək bir anlam daşıyır. Bu ikinci müəyyənlik, bu vasitəlilik indi Tanrının varlığının fiziko-teoloji sübutu formasında dərk edilir.

Canlı varlıqlar əslində gücdürlər, lakin ilk mərhələdə onlar yalnız özlərinə qarşı gücdürlər. Canlı ruh orqanlar daxilində gücü təşkil edir, lakin hələ qeyri-üzvi olan üzərində gücə çevrilmir, halbuki qeyri-üzvi olan da mövcuddur. Canlı varlıq bir tərəfdən güc sahəsinə çevrilir, digər tərəfdən isə qarşısında qeyri-üzvi təbiəti saxlayır; təbiət onun yanında sonsuz müxtəliflik kimi qalır. Beləliklə, məzmun bir tərəfdən hələ də təsadüfi olan şeydir; keyfiyyət baxımından, canlı ruhlar ilkin mərhələdə bir-birinə qarşı laqeyddirlər, lakin onlar maddəyə ehtiyac duyurlar və maddə də onların özlərinin malik olduğu müəyyən fərqliliklə eyni xüsusiyyətə sahibdir. Digər əsas məqam isə odur ki, canlı varlıqlar öz maddələri üzərində gücə malikdirlər; məhz bu məqam üzərində anlayış adlandırılan fiziko-teoloji sübutun quruluşunu əsaslandırır. Bu arqumentə görə, iki cür müəyyən varlıq mövcuddur və onlar bir-birinə qarşı laqeyddirlər; bu laqeydliyi aşmaq üçün üçüncü bir şeyə ehtiyac var. Məqsədin reallaşdığı harmoniya əslində mövcud olan bir harmoniya deyil - dərhal mövcud olan, bu iki müxtəlif varlığın bir-birinə qarşı qoyulmuş şəkildə laqeyd mövcudluğudur; "bu harmoniya" burada birbaşa gerçəklik deyil. Bu üçüncü şey - bu harmoniya anlayışının içində olan, yəni müdrik güc anlayışı - daxili

elementdir və sübut da öz tərzinə uyğun olaraq buna işarə edir. Kant teleoloji sübutu xüsusi diqqətlə araşdırıb və tənqid etmişdir, onu artıq təkzib olunmuş hesab etmişdir - baxmayaraq ki, bunu rəsmi şəkildə deyil, qeyri-rəsmi formada etmişdir. Onun təqdim etdiyi şəkildə bu sübut aşağıdakı məqamları əhatə edir: dünyada müdrikliyin aydın izləri görünür, məqsədlərə uyğun olaraq qurulmuş müdrik bir nizamın işarələri vardır. Dünyaya ilkin baxış bunu göstərir. Dünya həm mənəvi, həm də təbii həyatla doludur. Bu canlı varlıqlar öz daxilində təşkil olunmuşdur, onlar özlərinə münasibətdə gücdürlər; lakin bu orqanlara gəldikdə, müxtəlif hissələr bir-birinə qarşı laqeyd kimi görünə bilər. Əlbəttə, həyat hissələrin harmoniyasıdır, lakin onların bu formada, bu harmoniya üçün qurulmuş şəkildə mövcud olması onların təyin olunmuş varlığında əsaslı şəkildə görünür. Hər bir bitkinin və çiçəyin, hər bir heyvan növünün özünəməxsus təbiəti vardır. Bitkilər müəyyən bir iqlimə və torpağa ehtiyac duyurlar, heyvanlar isə müəyyən bir növə aiddirlər və s. - onların təbiətləri özəldir. Bu xüsusi təbiətlərə uyğun şəkildə xüsusi vasitələr, xüsusi maddə növləri də lazımdır ki, bu prosesdə var ola bilsinlər. Onların mövcudluğunun davamı və müəyyənliyi həmin resurslardan özlərini yenidən yaratmalarıdır. Həyat sadəcə yaradır; lakin prosesin digər tərəfinə keçmir, onunla birlikdə prosesin bir hissəsi olsa da, daim özündə qalır, özünü dəyişdirərək və prosesi yenidən quraraq davam edir. Bu canlılıq mənzərəsi, dünyanın bu uyğunluğu, orqanik və qeyri-orqanik anların birliyi, varlığın ümumiyyətlə insan məqsədlərinə uyğunluğu - məhz bu, düşünməyə başlayan insanı heyretləndirir. Çünki ilk baxışda insanın qavrayışına təqdim olunan şeylər bir-birindən asılı olmayan varlıqlardır - tamamilə öz-özünə mövcud olan şeylərdir, lakin onlar insanın varlığı ilə uyğunluq təşkil edir. Ən heyretətamiz olan budur ki, ilkin baxışda tamamilə bir-birinə laqeyd görünən hadisələr sonradan bir-biri üçün əvəzsiz olur; və bu heyretətamizlik məhz bu laqeydliyin əksi olan məqsədəuyğunluqdur. Beləliklə, burada biz onların birbaşa müəyyənliyindən tamamilə fərqli bir prinsipə rast gəlirik. Bu məqsədyönlü düzülüş dünyanın özündən qaynaqlanmır, yalnız təsadüfi şəkildə ona bağlanır. Müxtəlif şeylərin təbiəti öz-özünə bu qədər fərqli varlıq içində bir son məqsədə yönələ bilməzdi; məhz buna görə üçüncü bir prinsip - ağıl sahibi, qayda-qanun yaradan bir prinsip - zəruridir, çünki mövcud olan şeylərin özləri belə bir prinsip deyildir. Şeylər özlərini həm məqsəd, həm də bir-birləri üçün vasitə kimi göstərir. Lakin onların vasitə kimi istifadə olunması onların özündən qaynaqlanmır. Doğrudur, həyat qeyri-orqanik təbiəti özünə uyğun şəkildə istifadə edir; təbii şeyləri mənimsəməklə varlığını qoruyur, onları inkar edir və eyni zamanda

onlarla eyniləşərək onların içində öz varlığını saxlayır. Həyat şübhəsiz ki, subyektlərin fəaliyyətidir; bu subyektlər özlərini mərkəz kimi qoyurlar və qalan hər şeyi vasitə halına gətirirlər. Lakin bu ikinci xüsusiyyət - yəni istifadə edə biləcəkləri şeylərin mövcudluğu - onların xaricində olan bir şeydir. Şeylərin mövcudluq tərzində bir-birlərinə laqeyd olmaları - bu da daxil olmaqla onların mövcudluğu - subyektiv məqsəd tərəfindən müəyyən olunmamışdır. Beləliklə, üçüncü mərhələdə şeylərin bu qarşılıqlı laqeydliyi onların əsl münasibəti deyil, yalnız görünüşdür. Onların əsl mahiyyətini müəyyən edən kateqoriya məqsədəuyğunluq kateqoriyasıdır. Bu isə onların bir-birlərinə laqeyd olmadığını göstərir; məqsədyönlü münasibət əsas və həqiqi münasibətdir. Bu sübut üstün qayda yaradan bir varlığın zəruriliyini göstərir. Deməli, azadlıq və zəka kimi fəaliyyət göstərən müdrik bir səbəb mövcuddur və bu səbəb dünyanın səbəbidir; və sair. Kant bu sübuta qarşı irəli sürür ki, bu sübut yalnız Tanrının dünyanın memarı olduğunu göstərir, onun yaradıcı olduğunu isə sübut etmir. Bu sübut yalnız formanın təsadüfi xarakterinə aiddir, substansiyaya deyil. Çünki burada tələb olunan sadəcə obyektlər arasındakı bu münasibətdir, məqsədə uyğunluq xüsusiyyətidir; əgər bu uyğunluq bir güc tərəfindən müəyyən edilibsə, tələb olunan odur ki, obyektlər məqsədyönlü şəkildə yaradılmış olsun. Kant deyir ki, bu uyğunluq sadəcə formadır və həmin güc sadəcə formaları gerçəkləşdirir, substansiyanı isə yaratmır. Lakin bu tənqiddə gəldikdə, buradakı fərqləndirmə əslində boşdur. Əgər biz anlayış mövqeyindən danışırıqsa, deməli artıq forma və maddə arasındakı bu fərqləndirməni arxada qoymuş olmalıyıq və bununla yanaşı, maddə qoyulmadan formanın düşünülə biləcəyi hər hansı mütləq gücün yaradıcı fəaliyyəti anlayışından da imtina etmiş olmalıyıq. Əgər biz burada formadan danışırıqsa, forma xüsusi bir xüsusiyyət kimi görünür, lakin bu, burada mövcud olan formanın sadəcə bir növüdür. Burada formanın mahiyyəti isə özünü gerçəkləşdirən məqsəd anlayışıdır. Forma bu mənada - yəni anlayış kimi - əslində substansial olan şeydir; o, can deməkdir. O zaman maddə kimi fərqləndirilə bilən şey isə formal xarakter daşıyan, tamamilən ikinci dərəcəli bir şeydir; burada forma elə anlayışın özüdür. Kant daha sonra qeyd edir ki, bu nəticə dünyanın hazırkı vəziyyətində müşahidə olunan nizam və məqsədyönlülüyə əsaslanır; bu isə sadəcə təsadüfi bir mövcudluqdur. “Mənim mövcudluğum təsadüfidir, bitkilərin də elə. Onlar mənim tərəfimdən, subyekt olaraq təyin edilməyib.” Təsadüfi olan müşahidə olunur və bu yolla biz həmin nizamı dərk edirik və onun orada olduğunu bilirik. Kant deyir ki, bu sabit məqsədyönlülükdən argument “uyğun olan bir səbəbin mövcudluğunu” nəticə

kimi çıxarır. Bu isə Kantın tənqidinin digər tərəfini təşkil edir və burada olduqca düzgün kateqorial bir müəyyənlik yer alır; lakin bu fikir daha da irəli aparılmalıdır. Biz deyirik ki, müşahidə etdiyimiz bu məqsədyönlü quruluş öz-özünə yaranmış ola bilməz; bu, məqsədlərə uyğun şəkildə fəaliyyət göstərən bir güc tələb edir. Deməli, burada əsas məzmun bu səbəbdir: irəli sürülən səbəbin müdrikliyi yalnız bizim onun məqsədlərinə nə qədər dərinlən bələd olduğumuz qədər uzanır. Müşahidə bizə həmişə sadəcə bir münasibət verir və heç kim gücdən mütləq gücə, müdriklikdən və birlikdən mütləq bilik və tam birliyə keçə bilməz; buna görə də fiziko-teoloji sübut bizə sadəcə böyük müdriklik, böyük güc, böyük birlik və bu kimi anlayışlar verir. Lakin bizim istədiyimiz məzmun Tanrıdır - mütləq güc, mütləq birlik və mütləq müdriklikdir; amma bu isə müşahidənin verdiyi məzmununda yoxdur. “Böyük”dən “mütləq”ə biz yalnız bir sıçrayış edirik. Biz qarşımızda duran bu gücə duyulan heyrdən başlayırıq və bundan irəli gedə bilmirik. Bu tamamilə əsaslı bir qeyddir; çünki başladığımız məzmun ilahi anlayış deyil. İrəliləyə bilmək üçün indi bu məsələyə daha dəqiq yanaşmalıyıq. Başlanğıc nöqtəsi məqsədəuyğunluq kateqoriyasıdır, lakin bu kateqoriya empirik tərəfdən götürülür; yəni, sonlu və təsadüfi şeylər var və onlar da müəyyən məqsədlərə xidmət edirlər. Bəs bu nə cür məqsədyönlülükdür? Bu, sonlu bir məqsədyönlülükdür. Onun xidmət etdiyi məqsədlər də sonlu və xüsusi məqsədlərdir, və bu məqsədyönlülük təsadüfi görünür, çünki həmin məqsədlər özləri də təsadüfidir. Fiziko-teoloji sübutda problem də məhz bundadır. Elə əvvəldən bu çatışmazlığı içimizdə dumanlı şəkildə hiss edirik, bu da bütün arqumentə qarşı bizdə şübhə doğurur. Bəs bu məqsədlər və nəticələr nədir? Məsələn, insanlar. İnsanların yeməyə və içməyə ehtiyacı var. Beləliklə, burada məqsədlər heyvanlar, işıq, hava, su və yeyilə bilən bitkilər olur - yəni onların mövcudluğu təmin olunmalıdır. Bu mərhələdə aydın olur ki, bütün bu məqsədlər tamamilə məhduddur; yeyilə bilən bitkilər və heyvanlar həm məqsəddirlər, həm də vasitə, çünki bir heyvan digərini yeyir və o da başqasının qidası olur. Fiziko-teoloji baxış isə bu cür xırda və təfərrüatlı məsələlərə asanlıqla sürüşür; çünki möminliyin bəslənə bilməyəcəyi heç bir şey yoxdur. Əgər məqsəd sadəcə ürəyi hərəkətə gətirməkdirsə, bu baxış bunu bacarır. Lakin Tanrının biliklə dərk edilməsi tamamilə başqa məsələdir. Biz mütləq müdriklikdən və ya məqsədlərinə uyğun işləyən gücdən danışanda belə sual yaranır - o məqsədlər nədir? İlahi fəaliyyətin məzmunu həmin sonlu məqsədlərdən ibarət olur və onlar yalnız varlıqda mövcud olan məqsədlərdir. Mütləq (və ya ali) məqsədlər isə etik həyat və ya azadlıq ola bilər. Buna görə

də göstərmək lazımdır ki, əxlaqi yaxşılıq özlüyündə bir məqsəddir və əlavə olaraq belə mütləq məqsəd dünyanın içində reallaşır. Amma hazırda biz mütləq məqsəddən danışacaq mərhələdə deyilik; burada yalnız ümumi mənada məqsədyönlü fəaliyyət sahəsindəyik və müşahidə etdiyimiz şeylər sadəcə sonlu məqsədlərdir. Buna baxmayaraq, əgər mütləq məqsədin yaxşı olduğunu söyləsək, onda hələ də soruşmalıyıq: bu “yaxşılıq” nədir? Cavab ola bilər ki, bu, fərdlərin əxlaqi həyatıdır, yəni onlara əxlaqi həyatlarına görə xoşbəxtlik verilməlidir. Amma əgər demək istəyiriksə ki, mütləq məqsəd yaxşılığın xoşbəxt, pislərin isə bədbəxt olmasıdır, onda dünyada bunun kobud şəkildə təkzib olunduğunu görürük. Əxlaqi həyat üçün o qədər arqument var ki, səhv yola sapmaq üçün də elə həmin qədər səbəb mövcuddur. Yaxşı insan əziyyət çəkir, pis insan isə uğur qazanır. Qısaca, sadəcə müşahidə və qavrama baxımından məqsədəuyğunluq və məqsədyönlü nizamın olduğu sübut edilə bilər, lakin əksinə olanın da elə həmin qədər sübutu var və nəhayət hansı nümunənin daha çox olduğunu saymaq lazım gəlir. Və elə bu cür sonlu məzmun ilahi müdrikliyin məzmunu sayılır! Beləliklə, bu sübutdakı çatışmazlıq ondadır ki, məqsədyönlülük və müdriklik yalnız ümumi anlayışlar kimi təyin olunur və biz “bu nisbətən məqsədlərin özünü göstərdiyi” müşahidə və qavramalara müraciət etməliyik. Belə çıxır ki, ilahi təbiət məqsədlərə uyğun fəaliyyət göstərən bir güc kimi başa düşülsə belə, biz yenə də Tanrı dediyimiz şeyi əldə etmirik, yəni Tanrının şəxsiyyətini və ya ruhunu almırıq. Çünki ruh təkcə məqsədlərə uyğun fəaliyyət göstərən güc deyil; təbii canlılıq da belə bir gücdür. Canlılıq anlayışı özü bir məqsəd olaraq mövcud olmaq və onu reallaşdırmaq üçün təsirli fəaliyyət göstərmək deməkdir. Beləliklə, məzmun baxımından qarşımızda canlı təbiət və onun anlayışından daha artıq heç nə yoxdur. Bu keçidin formal tərəfinə gəldikdə, burada forma ümumilikdə anlayışın silsilə arqumentinin formasına uyğundur. Yəni, məqsədəuyğun olaraq müəyyən edilən varlıqlar mövcuddur, başqa sözlə, ümumi olaraq məqsədli əlaqələr var; həm vasitə olan obyektlərin, həm də məqsədlərin yerləşdiyi obyektlərin müəyyən varlığı bir-birinə təsadüfi bağlıdır. Lakin ikinci məqam odur ki, bu münasibətdə onlar təsadüfi deyil; məqsədəuyğun fəaliyyət göstərən gücün və ya canlılığın anlayışında məqsədlərin olduğu kimi, onları təmin edən vasitə obyektlərin də mövcudluğu daxildir. Bu tamamilə düzgündür. Amma məsələ belə də təqdim edilə bilər: Dünyadakı məqsədyönlü şəkildə nizamlanmış şeylərin daxili mahiyyəti, onların gizli potensialı belə bir gücdür ki, o iki tərəfi - yəni məqsədləri və vasitələri - bir-biri ilə əlaqələndirir, müəyyən edir və uyğunlaşdırır. Bu əsas ön şərtidir.

Sonra deyilir: “Belə şeylər mövcuddur”; burada da sözügedən şeylərin mövcudluğu təsdiqedicə başlanğıc nöqtəsidir. Lakin nəticəyə keçid onların mövcudluğunun olmaması anını da eyni dərəcədə əhatə edir. Vasitə kimi istifadə olunan şeylər “var” deyillər (çünki onlar tükənirlər); onlar yalnız sadəcə mənfi mövcudluq kimi təyin olunurlar; yəni məqsəd üçün yalnız şərti şəkildə mövcuddurlar. Lakin tələb olunan budur ki, onlar məqsəd üçün laqeyd mövcudluq deyillər. “Belə şeylər mövcuddur” dedikdə, əlavə olaraq qəbul edilməlidir ki, onların mövcudluğu öz-özünə deyil, vasitə kimi aşağı səviyyəyə salınmış mövcudluqdur. Eyni zamanda, məqsədlər vasitələrə ehtiyac duyur; “belə obyektlər var” deyildikdə, yəni qarşısında məqsədi olan obyektlər, həqiqətən də onlar mövcuddurlar; amma çatmaq istədiyimiz nəticə onları bu cür nizamlama gücüdür. Mövcud məqsədlər vasitələrinin mövcudluğu ilə birlikdə qoyulur. Bu mərhələdə müsbət mövcudluq onların vasitəçilik və ya keçid üçün əsas ola bilməz; əksinə, məhz bu keçiddə onların mövcudluğu “mövcudluğu qoyulan” vəziyyətinə çevrilir. “Kiçik fərziyyə həmişə mövcudluğu vasitə kimi olan anlayışa çevirir.”

Bu sübutun forması öz bütün müxtəlifliyi ilə belədir

Bu formanı ümumi məzmunu belədir: Dünya ümumilikdə məqsədyönlü bir dünya kimi qavranmalıdır, məqsədlər arasındakı məqsədəuyğun münasibətlər nümunəsi kimi - məqsədlərin təfəsilatlı təbiəti haqqında isə daha çox danışırıq. Məqsədəuyğunluq anlayışdır - təkcə sonlu şeylərdə mövcud olan anlayış deyil, həqiqi mənada mütləq şərtlərlə müəyyən edilmiş anlayışdır, ilahi anlayışdır, mütləq irəliləyişdir, Tanrının zəruri tərifə mərhələsidir. Tanrının varlığı güc və özünü müəyyən etmə olmalıdır və bu isə məqsədlərə uyğun olaraq özünü müəyyən etməni ehtiva edir. Bu teleoloji sübutdakı əsas çatışmazlıq ondan ibarətdir ki, o müşahidə və görünüşdən başlayır; bunlar bizə yalnız sonlu məqsədəuyğunluğu verir, məqsəd anlayışını isə vermir; halbuki təmiz məqsəd yalnız ümumi və mütləq məqsəddir.

Tanrının daha konkret tərfi

İndi gəlin dinin daha konkret, daha xüsusi formasına - yəni Tanrının konkret tərifinə nəzər salaq. Bu anlayış məqsədə yönəlmiş universal gücdür. Lakin din sahəsində biz dərhal fərqli bir baxış nöqtəsində dayanırıq. Dinin mövqeyi ruhun şüuru - yaxud öz-özünə şüuru - baxışdır. Dini şüurda biz bu anlayışı sadəcə canlılıq kimi deyil, şüurda özünü müəyyən edən bir şəkildə tuturuq. Beləliklə, indi din ruhun şüurudur; ruh isə məqsədlərə uyğun fəaliyyət göstərən universal gücdür. Dinin obyektı ruhun özü kimi təqdimatını əhatə edir, amma hər şey fikrin və ruhun hansı anının aktiv olduğundan asılıdır. Bu ruhun daxili mahiyyəti hələ öz-özlüyündə ruh deyil; bu təqdimatın məzmunu, onun obyektinin müəyyənləşdirilməsi ruhun məzmununu hələ ifadə etmir. Burada məzmun məqsədlərə uyğun fəaliyyət göstərən bir gücdür. İkinci məqam isə budur ki, biz ümumilikdə ruhun şüuru kimi dini xarakterizə etmiş olsaq da, burada bu şüur öz-özünə şüur xüsusiyyəti daşıyır; biz burada həm obyektiv olaraq obyektin, həm də subyektiv olaraq sonlu ruhun xüsusiyyəti kimi ilahi öz-özünə şüuru görürük. Qeyd etdiyimiz kimi, burada ruhun şüuru özünü öz-özünə şüur kimi müəyyən edir. Bu əvvəlkilərdən irəli gəlir; gəlin qısaca baxaq ki, necə müəyyən edir. Biz gördük ki, məqsəd anlayışında və ya müdriklik gücündə müəyyənlik anlayışın özünə məxsusdur, yəni müəyyənlik ideal formasında qoyulur. Bu isə o deməkdir ki, müəyyənlik başqa bir varlıq üçün mövcud olmaq, yəni müəyyən varlıq kimi ortaya çıxır. Şüurla birlikdə ilkin olaraq özə qarşı fərqlilik qoyulur; müəyyənlik burada özə aid olan fərqlilik kimi qoyulur, başqa sözlə, özünə münasibətdir, yəni öz-özünə şüurdur. Beləliklə, Tanrı öz-özünə şüur kimi qoyulur, çünki obyektin şüuru mahiyyət etibarilə öz-özünə şüur kimi mövcuddur. Tanrının digər şüur üçün müəyyən varlığı idealdır, ruhani, subyektiv varlıqdır; başqa sözlə, Tanrı indi ruh üçün, ümumi olaraq düşüncə üçün, duyğu xaricində olan üçün var. Onun ruh kimi ruh üçün mövcud olması ən azı bu münasibətin bir tərəfidir. “Tanrı ruhdur və ruhdə ibadət olunmalıdır” [Yəhya 4:24] deyilməsi bəlkə də bütün münasibəti ifadə edir, amma ən azından bunun münasibətin əsas xüsusiyyəti kimi qəbul olunması vacibdir.

İkinci qeyd edilməli məqam budur. Göründüyü kimi, anlayış məqsəd kimi xarakterizə olunmalıdır. Lakin bu məqsəd öz-özlüyündə qapalı qalmaqla olmaz; yəni yalnız özündə saxlanmamalıdır. Əksinə, onun forması konkret bir reallığa çevrilməlidir. İndi sual yaranır: Əgər müdriklik fəaliyyətə keçməlidirsə, məqsəd reallaşmalıdırsa, bu necə və harada baş verəcək? Bu “torpaq” yalnız ruhun özü, daha dəqiq desək, insanlıq ola bilər. İnsanlıq məqsədin obyektidir, özünü müəyyən edən və ona uyğun hərəkət edən, yəni müdriklik gücü olan qüvvədir. İnsan - ümumilikdə sonlu öz-özünə şüur - müəyyənlik kateqoriyasında ruhdur. Məqsədin həyata keçirilməsi anlayışın mütləq anlayış kimi öz-özünə varlıq formasından fərqli, sonlu varlıq formasında qoyulması deməkdir. Amma bu sonlu varlıq eyni zamanda ruhani olmalıdır. Mahiyyət etibarilə ruh yalnız ruh üçün mövcuddur. Burada ruh öz-özünə şüur kimi müəyyən edilir; ona görə də ruhun özünü reallaşdırdığı “digər” sonlu ruhdur; və sonlu ruh da eyni zamanda öz-özünə şüurdur. Beləliklə, ruhun özünü reallaşdırdığı mühit və ya ümumi reallıq mühiti özü də ruhani bir şeydir; bu mühit ruhun öz-özünə mövcud olduğu mühit olmalıdır. İnsanlıq, insan dünyası, beləliklə, ilahi müdrikliyin və ilahi gücün əsas məqsədi, torpağı kimi qoyulur.

Üçüncüsü isə budur ki, insanlar beləliklə Tanrıları ilə müsbət münasibət qazanırlar, çünki burada əsas müəyyən edən xüsusiyyət onun öz-özünə şüur olmasıdır. “Beləliklə, insanlıq, reallığın bir tərəfi kimi, öz-özünə şüura malikdir, o, Tanrı qarşısında təsdiqedicidir şəkildə mövcuddur,” yəni o, öz mahiyyəti kimi mütləq mahiyyəti şüurda saxlayır; başqa sözlə, şüurun azadlığı Tanrıda elə bu şəkildə mövcuddur - insanlıq Tanrının içində özünə ev sahibidir. Bu öz-özünə şüur anı azadlığın vacib anıdır; bu əsas xüsusiyyətdir, baxmayaraq ki, hələ münasibətin bütün məzmunu deyil. Bu sayədə insanlar özləri üçün məqsəd kimi mövcuddurlar; Tanrıda onların şüuru azaddır, Tanrıda doğrulanır, özü üçün azad şəkildə mövcuddur, mahiyyət etibarilə özünə aiddir; və Tanrıya yönəldikcə, insan şüuru özü özünü yaradır. Bu ümumi mənzərədir. Bu baxışın daha konkret formaları isə ucalıq, gözəllik və faydalılıq dinləridir ki, indi biz onları daha yaxından araşdırmalıyıq.

Ucalıq dini (Yəhudi dini)

Əvvəlcə biz ucalıq dinini, yəni Tək olanın dinini görürük. Bu dinin əsas mərhələləri belədir. Birinci mərhələdə Tanrı müdriklik olan mütləq güc kimi müəyyənləşdirilir. Güc, müdriklik kimi, əvvəlcə özünə qayıdan, yəni subyektivlik kimi özündə olan bir varlıqdır. Bu gücün özünü-müəyyən etməsi tamamilə abstrakt və ümumi bir özünü-müəyyən etmədir. Bu mərhələdə güc hələ öz daxilində parçalanmayıb, yalnız özünə qayıdan təfəkkür halındadır. Onun müəyyənliyi sadəcə olaraq müəyyənlik kimi qalır. Bu tamamilə fərqləndirilməmiş, özünə qapanmış vəziyyətə görə Tanrı sadəcə Tək olan kimi müəyyən edilir. Bu birlikdə bütün fərqliliklər, hər cür ayrım yox olur.

İkinci mərhələdə təbiət şeyləri, ümumilikdə sonlu olanlar, yəni tək-tək varlıqlar artıq öz dərhal görünən hallarında müstəqil dəyərə malik deyillər. Burada yalnız bir güc mövcuddur ki, o da öz-özünə dayanmaq gücünə malikdir. Digər hər şey isə bu Tək olan tərəfindən müəyyən olunur və onun qarşısında saxlanılır, çünki bu güc abstrakt subyektivlikdir. O, özü heç bir forma malik deyil; forma yalnız ona qarşı müəyyən edilmiş bir şey kimi qəbul olunur. Tək olanın qarşısında heç nə müstəqil dayana bilməz.

Üçüncü mərhələ onun məqsədini müəyyənləşdirməkdir. Bir tərəfdən bu güc özü məqsəddir - o, müdriklikdir. Digər tərəfdən, onun müdrikliyi öz gücünə bərabər olmalıdır. Amma bu Tək olan yalnız öz-özünə ümumi bir məqsəddir, yəni onun müdrikliyi yalnız abstrakt olaraq mövcuddur, sadəcə müdriklik adlanır. Bu müdriklik isə gerçəkləşməlidir və buna görə də fərdilik tərzini onun daxilində potensial şəkildə olmalıdır. Bu, ilk və dərhal olan fərqlilikdir və onun məzmunu tamamilə məhdud və sırf tək bir hal kimi qalır. Burada biz anlayışın müəyyən olunması ilə məşğuluq. Lakin bu müəyyənlik təkcə anlayış daxilində qalmamalıdır; o, reallıq forması da qazanmalıdır. Amma bu reallıq forması əvvəlcə dərhal olan bir reallıqdır, yəni ilkin və birbaşa gerçəklikdir. Tanrının məqsədi də məhz bu ilkin gerçəklikdir və buna görə də o, tam konkret və tək bir məqsəddir. Növbəti mərhələ isə bu konkret məqsədin öz növbəsində ümumiliyə yüksəlməsidir. Beləliklə, burada bir tərəfdən saf subyektivlik var, amma bu subyektivliyə uyğun gələn məqsədin müəyyənliyi hələ tam deyil.

Onun ilkin məqsədi tam məhduddur. Lakin dediyimiz kimi, insanlıq bu məqsəddir, özünü dərk edən şüur onun əsasıdır və Tanrının məqsədi olaraq bu, eyni zamanda daxildən ümumi olan bir məqsəd olmalıdır, yəni onun daxilində ümumilik öz əksini tapmalıdır. Amma burada olan ümumilik hələ ilkin və təbii bir ümumiliktir. Bu məqsəd insanla bağlı bir şeydir və daha dəqiq desək, ailədir. Burada biz patriarxal dini görürük. Daha sonra bu ailə bir xalq şəklində genişlənir. Xalq dediyimiz isə təbiət baxımından formalaşmış bir toplumdur. Bu xalq, bu ailə Tanrının məqsədidir və bütün digər şeylər bu məqsədin xaricində qalır. Ucalıq dininin və ya Tək olanın dininin əsas xüsusiyyətləri bunlardır. İndi isə bu dini onun konkret mahiyyəti baxımından nəzərdən keçirməliyik.

Tanrı tək olan kimi

Absolute mahiyyət - yeganə olan Odur. Biz artıq bu tərifin nə demək olduğunu göstərmişik. Bu, sonsuz gücə malik olan subyektivlikdir. Buna görə də bu subyektivlik tamamilə və yalnız Birdir. Tanrının yalnız Bir olması çox böyük əhəmiyyət daşıyır. Bizim üçün adi görünə də, çünki biz Tanrını həmişə Bir kimi düşünməyə öyrəşmişik, bu tərif yenə də sonsuz dərəcədə vacibdir. Bu tərif formal bir ifadədir, amma əhəmiyyəti dəyişməz qalır. Yəhudi xalqının Tanrını Bir kimi qəbul etməsi və Ona bu şəkildə sitayiş etməsi də buna görə təəccüblü deyil. Tanrının Bir olması “mütləq ruhaniyyətin əsasıdır”, yəni həqiqətə aparan yoldur. Mütləq həqiqətin tərfi bu fikrin içində gizlidir. Hələ ki, bu həqiqət tam inkişaf etmiş şəkildə deyil, amma bu anlayış “həqiqətin prinsipi, onun özü ilə tam uyğunluğudur” və bu uyğunluq konkret anlamda həqiqətin özüdür. Bu tək Tanrı ona görə heç bir forma və şəkildə təsəvvür olunmur, çünki o, saf qüvvədir. Onun içində hər bir konkretlik mənfi şəkildə mövcuddur, yəni ona aid deyil, ona uyğun deyil və hələlik ona layiq deyil. Təbiət dinində biz Tanrının müəyyənliyini təbii bir varlıq kimi - işıq və sairə formasında - müşahidə etmişik. Biz Tanrının özünü dərk etməsini müxtəlif şəkillərdə formalaşmış vəziyyətdə görmüşük. Amma sonsuz qüvvə anlayışında bu xarici müxtəliflik tamamilə yox olur. Burada heç bir forma və görünüşə malik

olmayan, başqa bir şey üçün xarici bir şəkildə deyil, yalnız düşüncə üçün, yalnız ruh üçün olan mahiyyət mövcuddur. Tanrının belə formal və sadə şəkildə Bir olaraq müəyyən olunması, Onu ruh kimi, yəni özünü dərk edən bir varlıq kimi anlamağın təməlini təşkil edir. Bu, Onun ruhaniyyətinin, yəni real və həqiqi məzmununun köküdür.

İlahi özünümüəyyən etmənin forması

İkinci məqam ilahi öz-özünü müəyyən etmənin ümumi forması, yəni Tanrının xüsusi hal almasıdır. Bu olmamalı deyil, çünki o, mütləq ideyada mövcuddur. Əvvəlcə Tanrının daxili olaraq xüsusi hal alması məsələsi deyil, çünki o zaman Tanrı ruh kimi tanınardı. "Bu, yalnız Tanrını müəyyən etmənin bir tərəfidir, onun daxili özünü müəyyən etməsi deyil." Bu xüsusi hal alma ilkin olaraq ümumi olaraq ilahi müəyyən etmə prosesidir və biz ona artıq yaradılış demişik. Qeyd etmək lazımdır ki, yaradılışın xüsusi forması, Brahmanın vəziyyətində olduğu kimi, Bir-dən xüsusi bir şeyin çıxması deyil. "Çıxmaq" ifadəsi o deməkdir ki, çıxan şey müstəqildir; başqa sözlə, yaranmada baş verən dəyişiklik yalnız keçicidir və yaranan şey "yarandığı" xüsusiyyətini itirir və davamlı, müstəqil bir tanrı olur. Lakin bizim vəziyyətimizdə bu çıxma üsulu yoxdur; mövqe keçici deyil və çıxan hər şey mövqe kimi qalır. Buna görə də bütün şeylər əslində müstəqil olmadıqlarını göstərən işarə daşıyırlar. Bütün yaradılmış şeylərin sadəcə mövqe olaraq qalması onların əsas tərifidir, çünki sonsuz güc subyekt kimi Tanrıdır. Bu güc Bir-dir və xüsusi olan yalnız mənfi, yəni subyektə qarşı sadəcə mövqe olan bir şey kimi müəyyən edilir.

Yaradılışın ikinci daxili xüsusiyyəti budur ki, Tanrı əvvəlcədən qəbul edilmiş subyektdir, eləcə də o, güc kimi davamlı subyektdir. "Yunan mifologiyası və kosmoqoniyasında da o, bu səbəbdən xüsusi hal alır," amma orada ruhani mövcud tanrılar ən son yarananlardır. Lakin tək Tanrı, yəni əvvəlcədən qəbul edilmiş və davam edən subyekt belə deyil; burada çıxan hər şey yalnız yaradılmış varlıqdır. Bu, yaradılışın öz anlayışında var; əks halda yaradılış sadəcə mexaniki, texniki, insan istehsalını xatırladan qeyri-müəyyən bir

anlayış olar və bu, rədd edilməli bir fikirdir. Tanrı məntiqi olaraq ilkdir; onun yaradılışı əbədi yaradılışdır, burada o, nəticə deyil, başlanğıcdır. Yaradılışın daha yüksək forması budur ki, ruh özü özünü yaradır, özündən kənara çıxmadan, həm başlanğıc, həm də nəticə olaraq mövqe tutur; sonra ruh kimi qəbul edilir. Amma burada ruhun özünə qayıtması xüsusi hal alma prosesi vasitəsilə baş vermir. Və Tanrı yalnız ilkin olan olduğundan, insan istehsalının formasını düşünməməliyik. İnsan texniki istehsalı xaricidir; subyekt əvvəlcə mövcuddur, sonra fəal olur, özündən çıxır və beləliklə, işlənən və formalaşdırılan maddə ilə xarici əlaqəyə girir. Maddə müqavimət göstərir və istənilən şəkllə gətirilməlidir; yaradıcı və maddə obyekt kimi mövcuddur, hər biri digərinə qarşı artıq hazır vəziyyətdədir. Lakin Tanrı tamamilə heçdən yaradır; burada bir obyekt digərinə qarşı deyil, Tanrının subyekt olduğu, sadəcə intuitiv, sonsuz fəaliyyət forması olan istehsal prosesi var. İnsan istehsalı belə təsəvvür oluna bilər: burada mən varam, məqsədim və şüurumla, həmçinin bildiyim bir materialım var, yəni mən başqa bir şeylə əlaqədə olduğum üçün şüurlu varlıq kimi mövcudam. Əksinə, intuitiv istehsal şüurlu istehsal deyil, çünki o intuitivdir. Bu, təbiətin əbədi istehsalıdır və canlılıq anlayışına daxildir. Bu, artıq mövcud olan bir şeyə qarşı yönəlmiş deyil, daxili hərəkət, daxili fəaliyyət kimi baş verir - intellektin yuxuya getməsi kimi, deyildi ki kimi; bu canlılıqdır, təbiətin davamlı yenidən yaradılmasıdır. Ona görə də, Bir subyekt kimi müəyyən edilirsə, təbiətdə və xaricilikdə bu yaradıcı fəaliyyət nəticəsində çıxan xüsusi varlıq - intuisiyanın sahəsi - ümumilikdə mövqe edilmiş, yaradılmış bir şeydir. Yaradılışla əlaqədar Tanrıya əlavə olunan ikinci xüsusiyyət onun yaxşılığı və ədalətidir. Sonsuz hikmət kimi, güc artıq sadəcə zərurət deyil: yaradılmış şeylər hər halda mövcuddur və onlar yalnız mövqe olunmuş, zəruri olaraq var olmaq və ya olmamaqla müəyyənləşmişdirlər. Amma burada başqa bir xüsusiyyət də əlavə olunur; ilahi varlığın bir anı kimi, sonlu şeylərin mövcudluğu yaxşılıq işi kimi xarakterizə edilməlidir; onların yoxluğu və onun ifadəsi isə ilahi ədalətin işi olur. Beləliklə, yaradılmışların müəyyənləşdirilməsi və yaradılması əvvəlcə çıxan, irəli gedən bir prosesdir. Yaxşılıq və ədalət gücün anlarıdır; çünki Bir subyekt kimi qəbul olunur, onlar subyektiv xüsusiyyətlər, yəni subyektin anları kimi görünür. Nəticədə, şeylərin

mövcudluğu "məqsəd formasını daşıyır: onların var olması yaxşılığın işi, yox olması isə ədalətin işidir" - və hər iki halda qərarı verən subyektdir. Bu nöqtədə, konseptin özü üçün müəyyənədicə xüsusiyyətlər kimi qəbul oluna biləcək xüsusiyyətlər üçün yer var. Amma bu xüsusiyyətlərə sahib olan şey öz təbiətini onlarda birbaşa tapmır; onun əsas müəyyənədicə xüsusiyyətləri Bir və gücdür. Xüsusiyyətləri subyekti müəyyən edir, amma elə bir şəkildə ki, subyektin ən daxili təbiəti - konsept - onlardan müstəqil olaraq mövqe tutmuş qalır. Əgər xüsusiyyətlər həqiqətən subyektə aid olsaydı, bu müəyyənədicə xüsusiyyətlər özləri bütövlüklər olardı, çünki konsept mütləq yaxşılıqdır və onun xüsusiyyətləri öz-özünə verilənlərdir. Yalnız onlar bütöv yaratdıqda konsept ideya kimi mövqe tutar və artıq sadəcə abstrakt subyekt olmaz. Onların konseptdə mövqe tutması üçün onlar özləri bütün konsepti təşkil etməli olardı ki, bu da konseptin ilk dəfə həqiqətən real olması deməkdir; konsept ideya kimi, subyekt isə ruh kimi mövqe tutar, onun yaxşılığı və ədaləti isə sadəcə abstrakt müəyyənlik deyil, bütöv birliklər olar. Bundan belə çıxır ki, mənfi an ədalətdir, məqsəd mövcud şeylərin yoxluğunun üzə çıxarılmasıdır, necə ki Şivanın yaranması və yox olması nümunəsində gördük; bu, yalnız prosesin, təsadüfi olanın mənfi tərəfidir, yoxluğunun göstərilməsidir. Bu mənfilik ruhun xarakterizə etdiyi sonsuz özünə dönüş deyil; sadəcə ədalətin mənfiliyidir.

Üçüncü qeyd olunmalı məqam budur ki, həqiqi şeylər ümumilikdə necə müəyyənlik alırlar. Şeylərin tərfi elə budur ki, onlar yaradılmışdır, xarici və müstəqil olmayan kateqoriyalara daxil olmuşlar. Başqa sözlə, təbii şeylərin mahiyyəti buradakı kimi adi, sadədir: onlar ilahilikdən məhrumdurlar və öz içlərində müstəqillikdən məhrumdurlar - "çünki bütün müstəqillik Bir-də cəmləşib." Bəlkə də dinlərdə təbiətin ilahilikdən məhrum edilməsinə şikayət etmək adi hal kimi görünə bilər; amma əks tərəfdə qiymətləndirilən ideya ilə gerçəklik, təbiət ilə Tanrının birliyi, yəni təbii şeylərin - günəş, heyvanlar, ağaclar - müstəqil və ilahi, azad varlıq kimi qəbul edilməsi olur. Bu isə ideal və gerçəklik birliyi adlanır. Əslində, ideya məhz bu birlik nöqtəyi-nəzərindən baxılmalıdır, amma bu çox da böyük şey deyil. Bu birlik tərfi tam formal, hətta səthi olur. İdeal və gerçək arasında belə bir birlik mövcuddur; amma əsas məsələ onun daha da necə müəyyənləşdirilməsidir. Həqiqi ideal və gerçək

birliyi yalnız ruhani aləmdə olur, yəni özünü gerçək olaraq müəyyən edən Tanrıda, yəni Tanrının fərqli anları və tərəfləri bütövlüyün anları və tərəfləri kimi eyni zamanda var olur. Təbii şeylər isə, öz təkliyi ilə, əslində, konseptdə dolayı yolla xarici və ruhla ziddiyyət təşkil edən kimi dururlar; sonlu ruh özü və onun canlılığı da konseptə qarşı xarici və ziddir. Canlılıq əsasən daxili bir şeydir; amma o, yalnız həyat olduqda, ideal ilə gerçək eyniliyi ruhun tam daxili olması qarşısında xarici olur. Eynilə “ruh” şüuru da belədir. Abstrakt özünü şüurlu olmaq, biz onu təbii adlandırıq - “dünya, təbii varlıq, canlı varlıq” - təbiətinə görə dolayı yolla xarici bir şeydir və məhz bu xaricilik xüsusiyyəti bu mərhələdə şeylərə verilir. Onlar konseptə uyğun, həqiqətlərində mövqe tuturlar. İnsan təbiətin bu xariciləşməsinə kədərlənə bilər, amma hər halda qəbul etməlidir ki, təbiətin tanrılarla gözəl birliyi yalnız xəyal üçündür - bu təsvir çox cəlbedicidir, amma ağıl üçün uyğun deyil. İlahlığın itirilməsindən gileylənib gerçək ilə idealın eyniliyini tərəfləyənlər üçün isə yenə də inanmaq çox çətinidir (əgər mümkün deyilsə) “qanqa, inək, meymun, dəniz və s.” kimi şeylərə. Yox, doğru münasibət bizim göstərdiyimizdir; burada şeylərin əlaqəli olması anlamaq üçün baza qoyulur. “Çünki xariciliyi səbəbindən məhz bu şeylərin əqləbatan əlaqəliliyi [elm sahələrinin mövzusu]. Amma elmi anlama bu mərhələyə aid deyil.” Bir şeylər bu adi, sadə şəkildə müəyyən edildikdən sonra, Tanrının bu adi, xarici şeylərdən ibarət dünyaya münasibəti də müəyyənləşir. Hətta Tanrının dünyaya bu şeylərdə birbaşa göründüyü başa düşülsə belə, belə görünüşlər hər biri fərdi, tək-tək hadisələrdir, müəyyən bir məqsəd üçün, xüsusi bir sahədə baş verir; buna görə də möcüzələr burada meydana çıxı bilər. Hindu dinində möcüzələr yoxdur, çünki hələ təbii şeylər tam formalaşmayıb, müəyyən varlıq və ya anlayışa tabe olan proses yoxdur; buna görə də möcüzələr də yoxdur.

Möcüzə Tanrının təbii və başa düşülən bir şeydə və ya onun üzərində nadir görünüşüdür. Onun belə bir şeydə görünməsi həm həmin şeyin xarakterinə, həm də Tanrının öz konseptinə ziddir. Möcüzələrə və onlara inanmağa ehtiyac yaranır ki, mövcud başa düşülən şeylər dünyası elə qavranmasın ki, Tanrının onlarda görünməsi yalnız təbiətin əbədi qanunları kimi baş versin. Möcüzələrə inam təbii şeylər elə qavrandıqda yox olur ki, Tanrı özünü mahiyyət kimi

göstərir; o, konseptinə uyğun olaraq, ümumiyyətlə və daxildən zəruri şəkildə mövcuddur, konsepti ifadə edən bir şəkildə. Bu, bizə təbiət qanunları sistemini verir. Tanrının fəaliyyəti ümumi və əsaslı təsir kimi qavranılır və şeylərin əlaqəsi obyektiv şəkildə başa düşülür. Nadir şeylər isə yalnız bu əlaqədə mövcud olanlar kimi tanınır, bu əlaqə onların ilahi elementini göstərir və tam ümumi, hər zaman daxildən zəruri olan bir naxışdır. Möcüzələrə inam yalnız belə bir təmsil sistemi daxilində yer tutur. Tanrının dünya şeyləri ilə ümumi, mütləq əlaqəsinin ikinci yolu budur ki, onlar onun tərəfindən yaradılır və ona görə saxlanılır, və o, özünü onlarda onlara hökm edən qüvvə kimi göstərir. Bu, onun böyük və ucalıq dolu təbiətini, təbii şeylərlə əlaqəsini ifadə edən bir idraktır. Ucalıq, özü ifadə edən və ya özünü göstərən bir ideyadır, amma elə bir şəkildə ki, reallıqda və ya üzərində görünərkən eyni zamanda özünü uca, bu görünüşdən və reallıqdan üstün göstərir. Beləliklə, reallıq eyni zamanda inkar olunmuş kimi qəbul edilir, və ortaya çıxan ideya isə görünüşün olduğu yerdən və ya üzərindən ucalır; ona görə də onun görünüşü uyğunsuz, natamam ifadə sayılır. Ucalığı ifadə etmək üçün, tərkibdə olanın özü və özü üçün təmsil olunduğu formadan daha yüksək olması kifayət deyil; forma nə qədər vurğulansa və ya normal ölçüsündən yüksək olsa da, bu ucalıq hesab edilmir. Ucalıq üçün, eyni zamanda, özünü göstərən formaya hakim olan güc olması da qəbul edilməlidir. Hindu dinində şəkillər groteskdir, bütün ölçüdən məhrumdurlar, amma uca deyillər - onlar deformasiyalardır; yaxud deformasiya deyillər - məsələn, inək və meymun, təbiətin bütün gücünü ifadə edənlər - amma mənası və forması uyğun gəlmir, heç bir ucalıq yoxdur və bu uyğunluğun olmaması ən böyük çatışmazlıqdır. Ucalıq görünmək üçün, görünüşün inkar olunmuş vəziyyəti - bu formaya hakim olan güc - eyni zamanda qəbul edilməlidir. İnsanların təbii şüurunda çox adi şeylər ola bilər, amma onların ruhu belə deyil. Ruh ilə əşyalar arasında heç bir uyğunluq yoxdur. Yalnız ətrafına baxmaqda heç bir ucalıq yoxdur, ucalıq göyə baxmaqda və qarşında olanları aşmaqdadır. Bu ucalıq ümumilikdə Tanrının təbii şeylərlə əlaqəsini göstərir. Məsələn, yəhudilərin müqəddəs kitabları və ədəbiyyatı, Zəbur, peyğəmbərlər və s., ucalığı ilə məşhurdur. Yunan yazıçısı Longinus Musa kitabının ilk hissəsindən belə sitat gətirir: "Tanrı dedi, 'İşıq olsun'; və işıq

oldu." Bu ən uca yerlərdən biridir. "Tanrı dedi" - mətn bizə onun necə işlədiyini göstərir. Xaricdə, bir təsvir olaraq, onun işi sözlə ifadə olunur. Amma sözdən daha az enerji tələb edən heç nə yoxdur; o deyildikdən dərhal sonra yox olur. Yenə də bu Tanrının nəfəsi burada işıqdır, işıq dünyasıdır, işığın sonsuz tökülməsidir, belə ki, işıq burada sadəcə söz olur, söz qədər keçici bir şey. Tanrı həmçinin [Zəbur 104-də] külək və ildırım kimi qulları və elçiləri istifadə edən kimi təsvir olunur. "Sən küləkləri mələklərin edirsən" və s. Tanrının ehtiyacı həyata keçirilir, amma yalnız bir vasitə kimi; beləliklə, təbiət ona itaət edir. Yazılıb: "Sən özünü ildırım kimi kuşanırsan," və yenə: "Nəfəsini göndəirsən, dünyalar yaradılır; səsinin göy gurultusundan sürətlə qaçırlar. Əlini açırsan, onlar yaxşıqla dolur; üzünü gizlədirsən, narahat olurlar; nəfəsini saxlayırsan, toza qayıdırlar; Ruhunu göndəirsən, yenidən yaradılırlar." "Ucalıq budur - təbiətin tamamilə inkar edilmiş, köməkçi, keçici şəkildə təsvir olunması."

Üçüncü mövzu Tanrının məqsədidir - bu səviyyədə Tanrının məqsədi necə təsvir oluna bilər. İlk öncə ucalıq yalnız gücün təsviri olur, hələ məqsəd deyil. Təkcə Bir-in deyil, ümumilikdə Tanrının məqsədi başqa bir şey ola bilməz: öz konseptinin özü üçün obyektiv olması və sonra yenidən özündə qayıtması, yəni reallaşan şeydə özünü sahib olması. Bu ümumi məqsəd olar. Amma əgər bu mərhələdə dünyanı və ümumilikdə təbiəti Tanrının məqsədi kimi görmək istəyiriksə, bu yalnız gücünün onlarda təzahür etməsindən irəli gəlir. Dünyada onun gücü onun üçün obyektiv olur, amma müdrikliyi hələ tam abstraktdır. Məqsəddən danışırıqsa, bu, sadəcə güc ola bilməz; o, həm də müəyyən olmalıdır. Bu məqsədin tapılacağı torpaq başqa heç nə ola bilməz, ruhun özü kimi. Və ruhda, yəni şüurda Tanrı ruhun qarşısında duran məqsəddir (yəni burada sonlu ruh kimi). Buna görə də onun sonlu ruhda təmsil olunması, tanınması onun məqsədidir. Tanrı burada sonlu ruhla üz-üzədir; başqa varlıq hələ tam özünə qayıtmamışdır. Bu sonlu ruh əsasən şüurdur; ona görə də Tanrı şüurun obyekti, özü kimi olmalıdır. Şüurda o, öz məqsədidir - məqsəd isə onun tanınması və hörmətlə qarşılanmasıdır. Tanrının şərəfi onun əsas məqsədidir və bu məqsəd məhz dünyada həyata keçirilir. Beləliklə, Tanrının əksi, yəni Tanrının müəyyənliyi, onun tanındığı şüurda olur; o, hələ tam bilinmir, yalnız tanınır. Tanrının bilinməsi üçün o, ruh olaraq artıq öz daxilində fərqliliklər

yaratmalı olardı, halbuki bu mərhələdə o, hələ yalnız əvvəlcə düşündüyümüz abstrakt xüsusiyyətlərə malikdir.

Bu mərhələdə dinin əsas xüsusiyyəti budur ki, məqsəd dinin özüdür - yəni Tanrının öz-özünü şüurlu şəkildə tanınması, burada o, özünə obyekt olur və ona müsbət şəkildə bağlıdır. "Tanrı öz-özünə kifayətdir;" amma ikinci olaraq, o, başqa bir ruhda, yəni sonlu ruh kimi onun qarşısında ilk olaraq duran ruhda görünür. Bu təriflə məqsəd nəzəri məqsəd adlandırıla bilər; Tanrının tanınması, hörmət edilməsi və ehtiram görməsi o deməkdir ki, sonlu öz-özünə şüur Tanrını məqsədi kimi qəbul edir və tanıyır. Amma məqsəd həm də praktiki baxımdan, reallaşmış məqsəd, həqiqi varlıq kimi, Tanrının dünyada həyata keçirdiyi məqsəd kimi də müəyyən edilə bilər (hər zaman ruhani səviyyədə). Bizim burada düşündüyümüz bu reallaşmış məqsəd Tanrının başlıca, birinci məqsədidir. Tanrının məqsədi olaraq o, mövcud ruhda var olur; ona görə də o, daxili ümumilikə malik olmalı və ruhun içində həqiqi ilahi məqsəd olmalıdır; yəni maddi, əsaslı ümumiliyə sahib məqsəd. Ruhda olan əsaslı məqsəd elə bir məqsəddir ki, mövcud ruhani fərdlər özlərini bir kimi tanıyır, bir kimi davranır və birləşirlər. Bu əsasən daxili ümumi, sonsuz məqsəddir, etik məqsəddir, çünki onun əsas yeri öz-özünə şüurda, azadlıqda, həyata keçirilmiş azadlıqda olur. Praktiki tərəf məhz burada ilk dəfə ortaya çıxır - Tanrının real şüurda olan məqsədi. İkincisi, çünki bu birinci məqsəddir, bu etik xarakter hələ vasitəsiz, təbii etik həyatdır və bu vasitəsiz etik həyatın mövcudluğu ailədir - ailə təbii etik birliyinin sahəsidir. Beləliklə, məqsəd ailədir və bu ailə bütün başqalarını istisna edən tək bir ailədir. İlahi müdrikliyin gerçək, birbaşa əsas məqsədi hələ tam məhdud və təkdir, çünki o, ilk məqsəddir. İnsan təəccüblənə bilər ki, bu ən məhdud və tək xarakter necə Tanrının mütləq güc və müdrikliyi ilə uyğun gələ bilər. O, mütləq müdriklikdir, amma yenə də tam abstrakt müdriklik mənasında; ilahi konseptdə olan məqsəd hələ tam ümumi məqsəddir və buna görə də məzmunundan məhrumdur. Məhz müəyyən varlıqda, məzmunu olmayan bu müəyyən olmayan məqsəd birbaşa təkliyə çevrilir, ən yüksək məhdudluğa malik olur. Tanrının həqiqi məqsədinin daxilən ümumbəşəri olması o deməkdir ki, bu məqsəd yalnız bir ailəyə – konkret olaraq bu ailəyə – yönəlib. Əgər bu, bir neçə ailəyə yönəlsəydi, artıq məqsəd genişlənmiş və düşüncə yolu ilə

dəyişdirilmiş olardı. Bu, çox kəskin və həddindən artıq çətin bir ziddiyyətdir – bəlkə də ən çətin olanıdır. Bir tərəfdən Tanrı bütün bəşəriyyətin Tanrısıdır, göylərin və yerin Rəbbidir, mütləq hikmət və ümumi qüdrət sahibidir. Digər tərəfdən isə Onun ruhani aləmdəki məqsədi və fəaliyyəti o qədər məhduddur ki, yalnız bu bir ailə ilə, yalnız bu bir xalqla məhdudlaşır. Bütün xalqlara Onu tanımaq və adını ucaldaraq izzətləndirmək əmr olunur, lakin gerçəkdə həyata keçirilən iş sadəcə bu bir xalqla bağlı olan məhdud bir fəaliyyətdir – bu xalqın mövcudluğu, daxili və xarici vəziyyəti, siyasi və əxlaqi təyinatı ilə. Tanrı yalnız bir ailə çərçivəsində fəaliyyət göstərir. Buna görə də O, sadəcə “İbrahim, İshaq və Yaqubun Tanrısıdır”, daha sonra isə “Bizi Misirdən çıxaran Tanrıdır”. İbrahim, İshaq və Yaqub bir ailəni təmsil edir; Misirdən çıxarılanlar isə artıq bir xalqdır – burada ailələrin başçıları konkret məqsədin müəyyən məzmununu təşkil edirlər. Musanın beş kitabı dünyanın yaradılışı ilə başlayır. Adəmin süqutu ilə bağlı məşhur hekayə [Yar. 3] insan təbiətinin əsas mahiyyətini ifadə edir. Lakin bu ümumbəşəri məzmun – dünyanın yaradılışı, Adəmin və onun süqutunun hekayəsi, yəni bəşəriyyətin təmsilçisi kimi Adəmin hekayəsi – sonradan yəhudi dininə çevrilən şeylə heç bir bağlılıq daşımır. Bu, sadəcə olaraq bir müdriklik nümunəsidir və onun ümumi məzmunu İsrail xalqı üçün həqiqətə çevrilməmişdir. Ancaq bu mütləq təyinedicilik və tək Tanrı səhnəyə elə bir şəkildə daxil olur ki, Tanrı yalnız bu xalqın Tanrısı olur, bütün bəşəriyyətin və ya bir çox xalqın deyil. Tanrının daxilən ümumbəşəri hikməti ilə həqiqi məqsədin tamamilə məhdud xarakteri arasındakı bu əlaqəni aydınlaşdırmaq üçün bir məqamı da əlavə etmək olar. İnsanlar ümumi xeyiri, yəni ümumbəşəri yaxşılığı istədikdə və onu özlərinə məqsəd etdikdə, artıq bu anda öz iradələrinin təsadüfiliyini qərar və fəaliyyətlərinin əsas prinsipi halına gətirirlər. Çünki bu ümumi xeyir, bu tamamilə ümumbəşəri məqsəd özündə hələ heç bir müəyyənlik daşımır. Halbuki hərəkət və fəaliyyət olmalıdır, buna görə də real məqsəd müəyyən şəkildə konkretləşməlidir. Bu konkretlik isə anlayışın içində tapıla bilməz, çünki anlayış hələ qeyri-müəyyən və abstraktdır; hələ ümumi xeyir anlayışına daxil edilmədiyindən, müəyyənlik orada yoxdur. Siyasətdə – baxmayaraq ki, qanun hökmran olmalıdır – idarəedici güc bəzən sadəcə fərdi iradənin təsadüfi qərarlarından ibarət olur.

Qanun yalnız daxilən qurulmuş olduğu halda, yəni xüsusiyyətin ümumi tərəfindən müəyyənləşdirildiyi halda gerçək olur. Ümumi yalnız müəyyənləşdirilərək, yəni konkret hal alaraq canlı və təsirli ola bilər. Həqiqi məqsəd ilə ümumbəşəri hikmət arasındakı əlaqə məhz budur. Digər xalqların bu təklif, həqiqi məqsəddən kənarlaşdırılmasının daha konkret şəklində ondadır ki, burada söhbət gedən xalq özünəməxsus millətə malikdir, müəyyən ailələrdən ibarətdir. Beləliklə, Tanrının xalqına mənsub olmaq, Onun xalqının bir üzvü olmaq, Tanrı ilə bu əlaqədə durmaq doğum yolu ilə mümkündür. Bu da təbii olaraq xüsusi bir dövlət quruluşunu, qanunları, dini ayinləri və ictimai ibadəti tələb edir. Bu təklifin inkişaf etmiş forması, bu xalqın konkret bir torpağa və yalnız ona sahib olmasıdır. Həm də elə şəkildə ki, bu torpağın hər bir hissəsi müəyyən ailələrə və ya qəbilələrə məxsusdur. Bu sahiblənmə xaraktercə toxunulmazdır. Nəticədə Tanrının seçiciliyi tamamilə hiss olunan, xarici bir varlığa çevrilir. Burada əvvəlcə heç bir qarşıdurma yoxdur – gerçəklik yalnız bu xalqın özünəməxsus mülkə sahib olmasıdır, bu xalqın bu nemətdən təkbaşına istifadə etməsidir və bu xalqın hər şeyə qadir, hər şeyi bilən Tanrı ilə olan münasibətidir. Bu baxımdan heç bir qarşıdurma və ya mübahisə yoxdur, çünki digər xalqları bu ibadət və ya din formasına cəlb etmək kimi bir öhdəlik mövcud deyil. Digər xalqlara Tanrını ucaldıb izzətləndirmək çağırışı edilir, lakin onların bunu gerçəkdə etməsi yalnız bir arzudur, real bir məqsəd və ya hədəf deyil. Belə bir məqsəd kimi bu ideya ilk dəfə İslamda ortaya çıxır. Orada bütün xalqların Tanrını izzətləndirməsi konkret bir məqsədə çevrilir. Bu formada isə fanatiklikdən söhbət getmir; fanatizm yalnız İslamda meydana çıxır. Yəhudilərdə də fanatizmə rast gəlinir, lakin bu yalnız onların mülklərinə və ya dinlərinə hücum olunduqda baş verir. Bu da onların məqsədinin son dərəcə qapalı olması ilə əlaqədardır - çünki bu məqsəd heç bir vasitəni, paylaşmanı və ya başqa bir şeylə birləşməni qəbul etmir. Bunlar Birin dininin əsas cəhətləridir, "onlar anlayışdan dərhal irəli gəlir."

Bütün yaradılış içində əslən ucalıq insana məxsusdur; çünki dərk edən, anlayan, düşünən varlıq insandır. Bu səbəbdən insan Tanrının surətidir, amma bu, dünyanın Tanrının surəti olması ilə eyni deyil, daha dərin mənədadır. Dində yaşanan təcrübə düşünülmə Tanrıdır; Tanrıya yalnız düşüncə vasitəsilə

hörmət edilir və ibadət olunur. Pars dinində biz dualizm, yəni ikilik görmüşdük. Yəhudi dinində də bu qarşıdurma mövcuddur, amma burada bu ziddiyyət Tanrıya deyil, başqa bir ruha - sonlu ruha - aiddir. Tanrı ruhdur və onun yaratdığı dünya da ruha malikdir; Tanrı ilə dünyanın əlaqəsində onun mahiyyətinin digər bir forması görünür. Sonluluq isə ayrılığı, fərqliliyi ifadə edir. Dünya daxilində Tanrı özü-özünə təqdim olunur; dünya yaxşıdır, çünki dünya heçlikdən yaradılıb və bu heçlik Tanrının özüdür. Dünya Tanrının ilkin ayrılığı kimi ortaya çıxır, lakin bu ayrılıq mütləq qarşıtlığa qədər çatmır - yalnız ruh bu mütləq qarşıtlığa malik ola bilər, və bu da ruhun dərinliyinin ölçüsüdür. Bu qarşıdurma başqa bir ruha, yəni sonlu ruha aiddir. Bu, yaxşı ilə pisin mübarizə apardığı məkandır və bu mübarizə burada sona çatdırılmalıdır. Bütün bu kateqoriyalar anlayışın təbiətindən qaynaqlanır. Bu qarşıdurma çətin bir məsələdir, çünki bu, təzadın özünü təşkil edir; yaxşı özü-özliyiində təzadlı deyil, təzad yalnız pisliklə meydana çıxır və yalnız pisləyə məxsusdur. Lakin sual meydana çıxır: Pislik dünyaya necə daxil oldu? Məhz bu nöqtədə bu sualın mənası və əhəmiyyəti ortaya çıxır. Pars dinində bu sual heç bir çətinlik yaratmır, çünki orada pislik yaxşıqla eyni şəkildə mövcuddur. Hər ikisi tamamilə müəyyən olunmamış bir başlanğıcdan ortaya çıxır. Amma burada, Tanrının qüdrət olduğu və Vahid olanın subyekt kimi təqdim olunduğu, hər şeyin yalnız Onun tərəfindən müəyyənləşdirildiyi bir yerdə, pislik ziddiyyət təşkil edir. Çünki Tanrı yalnız və yalnız mütləq yaxşıdır. Bu baxımdan Müqəddəs Kitab bizə qədim bir təsviri - düşüş (günaha düşmə) hekayəsini ötürür. Pisləyin dünyaya necə daxil olduğunu təsvir edən bu tanınmış hekayə mif formasında təqdim olunur - bir növ bənzətmə kimi. Lakin əgər spekulativ və həqiqi olan bu məzmun duyusal bir təsvirlə, yəni baş vermiş bir hadisə şəklində təqdim olunursa, bu zaman uyğun gəlməyən cəhətlər qaçılmaz olur. Eyni hal Platonun ideyaları obrazlı şəkildə təsvir etdikdə də baş verir - burada da uyğunsuz münasibət özünü göstərir. Bizə belə deyilir: Adəm və Həvva Cənnətdə yaradıldıqdan sonra, Tanrı onlara müəyyən bir ağacın meyvəsini yeməyi qadağan edir [Yar. 2:17]. Amma ilan onları bu meyvəni yeməyə razı salır və deyir: “Siz Tanrı kimi olacaqsınız” [Yar. 3:5]. Tanrı bundan sonra onları sərt şəkildə cəzalandırır, lakin eyni zamanda belə deyir: “Budur, Adəm

bizimdən biri kimi oldu, yaxşı ilə pisi bildi” [Yar. 3:22]. Beləliklə, bir tərəfdən insanlıq, Tanrının öz sözləri ilə desək, Tanrıya çevrilmiş olur. Digər tərəfdən isə Tanrı insanın yolunu kəsir və onu Cənnətdən qovur. Bu sadə hekayəni ilk baxışda belə anlamaq olar: Tanrı bir əmr verdi və Adəm, Tanrıya bənzəmək arzusu ilə - bu düşüncə ona xaricdən gəlmişdi - bu əmri pozdu və sonra bu təkabbürlü, birtərəfli istəyi üçün sərt şəkildə cəzalandırıldı. Tanrı bu əmri sadəcə formal olaraq vermişdi ki, Adəm itaətini sübut edə bilsin. Beləliklə, bu yozuma görə hər şey adi, gündəlik və sonlu səbəb-nəticə ardıcılığı ilə baş verir. Tanrı isə pislili qadağan edir. Bu isə sadəcə bir ağacdən yeməyi qadağan etməkdən tamamilə fərqlidir; Tanrının nəyi istədiyi və nəyi istəmədiyi həqiqi və əbədi xarakter daşmalıdır. Üstəlik, belə bir qadağa yalnız bir fərdi şəxsə yönəlmiş ola bilər. İnsanlar haqlı olaraq başqasının günahına görə cəzalandırılmaqdan narazı qalırlar; onlar yalnız öz etdiklərinə görə məsuliyyət daşımağa razıdırlar. Lakin bu hekayədə daha dərin, spekulativ bir məna vardır. Burada səhnəyə çıxan tək Adəm deyil, bəşəriyyətin özü – ümumilikdə insanlıqdır. Burada danışılanlar insanın mahiyyəti ilə bağlıdır. Tanrı ona uşağa verilmiş uydurma və formal bir əmr vermir; Adəmin yeməsi qadağan olunan ağac, yaxşı ilə pisi bilmək ağacıdır [Yar. 2:17]. Bu baxımdan, ağacın zahiri forması və xarici təsviri öz mənasını itirir. Adəm həmin ağacdən yeyir və yaxşı ilə pisi bilməyə nail olur. Ən çətin məsələ isə budur ki, bizə deyilir: Tanrı insanın bu biliyə yiyələnməsini qadağan etmişdi. Halbuki bu bilik ruhun əsas xüsusiyyətidir. Ruh ancaq şüur vasitəsilə ruh olur, və ən yüksək şüur məhz bu bilikdə – yaxşı ilə pisi ayırd etmə bacarığında – təzahür edir. Belə olan halda, bu necə qadağan oluna bilərdi? Bilik və idrak ikitərəfli, təhlükəli bir nemətdir; ruh azaddır, və bu azadlıq həm yaxşılığı, həm də pislili əhatə edir. Bu azadlıq həm də özbaşına hərəkət etməyi, pislilik etməyi də özündə ehtiva edir. Bu, azadlığın təsdiqedicisi tərəfinə qarşı duran mənfi tərəfidir. Bizə deyilir ki, insan günahsızlıq vəziyyətində idi. Bu vəziyyət, əslində, təbii şüur halıdır və ruhun şüuru hər hansı bir şəkildə səhnəyə daxil olduqda bu hal aradan qalxmaldır. Bu, insanlığın əbədi tarixidir və onun mahiyyətidir. Əvvəlcə insan təbiidir, günahsızdır və buna görə də məsuliyyət daşımır - çünki uşaqda hələ azadlıq yoxdur. Lakin insanın məqsədi – onun çağırışı – həmin günahsızlığa

yenidən, daha yüksək səviyyədə çatmaqdır. Bu son hədəf burada ilkin vəziyyət kimi təqdim olunur - yəni insanın yaxşıqla bir harmoniya halında olması. Bu bədii təsvirin natamam tərəfi də bundadır ki, bu birlik sanki dərhal mövcud olan bir hal kimi göstərilir. Bu ilkin təbii hal başlanğıc nöqtəsi olmalıdır, lakin sonradan baş verən ayrılıq da yenidən bərişdirilməlidir. Bu isə burada elə təqdim olunur ki, guya o ilk vəziyyət heç vaxt tərk edilməməli idi. Bütün bu bədii təsvirlərdə daxili olan xarici formada verilir, zəruri olan isə təsadüfi kimi göstərilir. İlan deyir ki, Adəm Tanrı kimi olacaq, və Tanrı özü də bunu təsdiqləyir - bu bilik həqiqətən də Tanrıya bənzəmək deməkdir. Bu hekayənin arxasında çox dərin bir fikir dayanır. Lakin Adəm eyni zamanda cəzalandırılır; o Cənnətdən qovulur və Tanrı belə deyir: “Sənin ucbatından torpaq lənətlənəcək; ömrün boyu zəhmətlə ondan dolanacaqsan. O sənə tikan və yovşan bitirəcək; sən isə tarlanın otları ilə qidalanacaqsan. Alnının təri ilə çörək yeyəcəksən, ta ki, torpağa qayıdasan; çünki sən torpaqdan alınmısan, topraksan və torpağa dönəcəksən” [Yar. 3:17–19]. Biz qəbul etməliyik ki, bunlar sonluluğun nəticələridir. Amma eyni zamanda, insanlığın ucalığı məhz bundadır ki, o, alnının təri ilə çörək qazanır, öz dolanışığını özü fəaliyyət, zəhmət və ağıl ilə əldə edir. Heyvanların isə - əgər buna bəxt deyilə bilərsə - təbiət tərəfindən ehtiyac duyduqları hər şey təmin olunur. İnsan isə təbiətin ona lazım olan şeylərini də azadlığının sahəsinə çıxarır. Bu, onun azadlığından istifadə formasıdır; baxmayaraq ki, bu azadlığın ən yüksək nöqtəsi deyil. Ən yüksək nöqtə yaxşılığı bilmək və onu istəməkdir. Amma insanın təbii tərəfi üzərində də azad olması onun mahiyyətinə daxildir və bu hal özü-özlüyündə cəza kimi qəbul edilməməlidir. Hələ ruhun ali çağırışını tanımayanlar üçün insanın ölməli olması kədərli bir fikirdir. Onlar üçün bu təbii kədər sanki son söz olur. Lakin ruhun uca çağırışı əbədilik və ölümsüzlükdür. Amma bu insani ucalıq, bu şüurun ucalığı hələ bu hekayədə yer almır. Çünki orada Tanrı belə deyir: “İndi isə, birdən əlini uzadıb həyat ağacından da yeyər və əbədi yaşayar” [Yar. 3:22]. Həmçinin (ayə 19): “Torpağa qayıdacaqsan, çünki ondan alınmısan.” Ruhun ölümsüzlüyü haqqında şüur hələ bu dində yoxdur; bu şüur ilk dəfə misirlilərlə oyanmağa başlayır. Bütün bu düşüş hekayəsində əsas xüsusiyyətlər bir qədər uyğunsuz şəkildə təqdim olunur. Bu isə bütöv

məzmunun bədii formada verilməsi ilə bağlıdır. Tanrının özü tərəfindən ifadə olunan uca tərəf isə təbii vəziyyətdən çıxış, yaxşı ilə pisi bilmə şüurunun zəruriliyidir. Qüsurlu tərəf isə odur ki, ölüm düzəldilməsi mümkün olmayan bir hal kimi təsvir olunur. Bu təsvirin əsas mənası ondan ibarətdir ki, insan təbii olandan fərqli bir varlıq olmağa çağırılmışdır. Bu fikirdə gizli şəkildə belə bir teoloji həqiqət dayanır: insan təbiəti etibarilə şərli sayılır; şər isə təbii vəziyyətdə qalmaqdır. İnsan bu vəziyyətdən azadlıq və iradəsi ilə çıxmalıdır. Növbəti mərhələ isə ruhun öz daxilində mütləq birliyə yenidən çatması, yəni barışma halına nail olmasıdır. Yəhudi dininə gəldikdə isə, burada bu barışma hələ baş verməmişdir və bu barışma ilə birlikdə ruhun özünə qayıdışı, özü ilə barışması anlayışı əslində azadlıqla bağlıdır. Lakin bu mərhələdə ruh hələ bu dönüşü yaşamamışdır; fərqlilik hələ Tanrı daxilində götürülməmiş, yəni barışdırılmamışdır. Şər hələ də abstrakt xarakter daşıyır. Qeyd edilməlidir ki, bu hekayə yəhudi xalqı arasında uzun müddət səssiz qalmış və İvrit mətnlərində tam mənada inkişaf etdirilməmişdir. Bu barədə ya heç nə deyilmir, ya da yalnız sonrakı apokrif mətnlərdə bəzi istinadlara rast gəlinir. Uzun müddət istifadəsiz qaldıqdan sonra bu hekayə ilk dəfə öz həqiqi mənasına xristianlıqda çatmışdır. Lakin bu o demək deyil ki, insanın daxili mübarizəsi yəhudi xalqında yer tutmamışdır; əksinə, bu mübarizə İvrit dini ruhunun əsas kateqoriyalarından biridir. Sadəcə olaraq bu mübarizə insan təbiətindən qaynaqlanan spekulativ mənada anlaşılmamışdır. Əgər onlar ədalətli bir insanı təsvir etməyə çalışırdırsa, bu mübarizəni əsaslı bir məqam kimi deyil, təsadüfi, ayrı-ayrı fərdlərdə baş verən bir hal kimi təqdim edirdilər. Günahkarlar və mübarizədə olanlarla üz-üzə, ədalətli adamı təsvir etməyə çalışırdılar. Bu adamda pislik və daxili mübarizə əsas bir an kimi görülmür. Deyilir ki, ədalət, Allahın iradəsini yerinə yetirməkdə və Yehova xidmətində etik əmr və ayinləri (ritual və vətəndaş qaydalarını) qorumaqdadır. Buna baxmayaraq, insanlığın daxili mübarizəsi hər yerdə görünür, xüsusilə Davudun Zəburunda; ruhun ən dərin qatlarından günahkarlıq şüurunun ağırılı qışqırığı eşidilir. Onu dərindən sıxan bu ağrının ardından bağışlanma və barış üçün ən təcili, ən ağırılı yalvarış gəlir. Bu dərin ağrı əlbəttə ki, belə mövcuddur, amma daha çox fərdi insana aid olan, əbədiyyət ruhunun daimi bir anı kimi

bilinməyən bir haldır. 1831-ci il mühazirələrində insanlığın "yıxılışı" mövzusu xristian dinindəki "diferensiasiya" bölməsindən (III hissə) alınaraq, əvvəlki mühazirələrdə olduğu kimi (bax Vol. 3:101-108, 207-211, 300-304) II hissədə yəhudi dininə aid bölməyə keçir. Hegelin yıxılış hekayəsinin Əhdi-Ətiqin digər kitablarında "sonrakı apokrif kitablarında bəzi işarələrdən başqa" qeyd edilməməsi barədə bəyanatı yəqin ki, Ecclesiasticus 25:24 ayəsinə ("Günah bir qadıdan başladı, və onun səbəbindən hamımız ölürük") aiddir; bax Vol. 3:107, qeydə 119. Psevdoepiqrafik Musa Vəhyisi və ya Adəm və Həvvanın Həyatı hekayəni Cənnətdən qovulma zamanından davam etdirir, amma Hegel onun haqqında birbaşa məlumatlı ola bilməzdi.

Ayin

Üçüncü məqam ayındır. Birincisi metafizik anlayış, ikincisi Tanrının təsviri, üçüncüsü isə öz-şüurun bu mahiyyətə, yəni ruhun, mütləq ruh qarşısında "başqa" kimi müəyyənləşdiyi dərəcədə münasibətidir. Tanrı mahiyyət etibarilə öz-şüurla bağlıdır; o, məqsədyönlü hərəkət, hikmət və qüvvənin birləşməsidir; bu mütləq ruh üçün öz-şüur ilk "başqadır." Burada ilk öncə nəzərdən keçirməli olduğumuz, bu öz-şüur daxilindəki dini meyl və onun meyl olaraq vasitəçilik dərəcəsidir. Vasitəçilik etmək o deməkdir ki, gizli olan eyniliyi açıq şəkildə qəbul edəsən və bu, vasitəçilik hərəkətidir. Düşüncə, bu vasitəçilik hərəkətinin öz-şüur daxilində ən dərin anlarını və ya cəhətlərini göstərir; birinci an neqativlikdir, ikinci isə təsdiqləyici münasibətdir. Birinci an olan neqativlik qorxudur, Rəbbdən qorxu - dini düşüncənin ən dərin tərəfidir. "Qorxu, mən bir şeyin ya da mənfəətin zərər görəcəyini və ya əlindən alınacağını təsəvvür etdikdə məni bürüyən haldır. Mən qorxu hiss etmirəm, əgər məni bu təhlükə ilə qorxudan qüvvə mənim öz qüvvəmin əksi kimi tanıdıqda mənə təsir edə bilməz - həmçinin mənə qarşı olan bu qüvvənin məni təhdid etdiyi mənfəət və ya mal mənim üçün önəmli deyilsə də qorxu hiss etmirəm. Çünki o zaman zorakılıq mənə toxuna bilməz, mən ona imkan vermirəm, çünki mən o mənfəətdən imtina etmişəm." Bu qüvvə yalnız müəyyən bir şey vasitəsilə, yəni hansısa maraq və ya marağı təmin etmək vasitəsi ilə mənə təsir göstərə bilər.

Qorxu ümumiyyətlə, özünə qarşı bir tərəfkeşlikdir, xüsusilə qorxan mən, özümü qüvvət kimi tanımıram və özümü qüvvət kimi göstərmək iradəsinə sahib deyiləm; qorxanlar özlərini qüvvət kimi tam göstərməyə hazır deyillər, bütün maraqlarını ortaya qoyaraq əldə edə biləcəkləri toxunulmazlığı qazanmağa çalışırlar; beləliklə, onlar iradələrinin gücünün hansı səviyyədə olduğunu göstərirlər və bundan artıq deyil. Şərtsiz iradə sahibi olanlar qərarlı olur, iradələrini üstün tutmağa çalışır, bütün qüvvələrini və maraqlarını bir araya toplayır və onları könüllü olaraq qurban verirlər, əsas məqsəd isə məhz bu enerjini göstərməkdir. Rəbbdən qorxu barədə isə, qorxulan dünya malı olan bir ağalıq deyil; dünya ağalığı şərti bir qüvvədir, ona görə də onu qorxmasam belə, ona qarşı mübarizədə yalnız nisbətən müstəqil oluram - "bu və ya digər mal və ya mənfəət mənim əlindən başqası tərəfindən alınabilir." Rəbbdən qorxu isə görünməzə, yəni mütləq qüvvəyə olan qorxudur. Bu Rəbbdən qorxu mənim gücümün şüurunun əksidir, şüurun tərsinədir; "öz gücünün şüuru bu qorxuda yox olur, bütün xüsusi mənfəətlər itir." Rəbbdən bu qorxuda bizim dünya təbiətimizə aid olan, keçici və şərti olan hər şeydən imtina edilir. Buna görə də bu, mütləq neqativlikdir; bizi saf düşüncə səviyyəsinə qaldırır. Saf düşüncə bütün digər şeylərdən əl çəkir və önündə yalnız bu saf düşüncə dayanır, azad element kimi qalır və yalnız bunu istəyir. Rəbbdən qorxu - bizə deyildiyi kimi - müdrikliyin başlanğıcıdır. Çünki müdriklik, xüsusi bir şeyi - maraq, meyl və ya istədiyin başqa bir şeyi - mütləq və əsas qəbul etmək deyil, onu yalnız bir an və ya tək ideyanın bir tərəfi kimi qəbul etməkdir. Rəbbdən qorxu bu mütləq neqativlikdir və azadlığın yeganə əsas cəhətidir; o, bir şeydən qorxmaq deyil, hər şeyi buraxmaq, hər şeydən əl çəkmək qorxusudur. Bu, saf, mütləq qüvvənin intuisiyasıdır; bütün xüsusi olanlardan tamamilə azad olmaq, onlardan tamamilə imtina etməkdir. Buna görə də, bu, ümumiyyətlə, "asılılıq hissi" kimi adlandırılan şey deyil. Əksinə, Rəbbdən qorxu bütün asılılıqları aradan qaldırır. İnsanlar xüsusi şeylərə bağlıdırlar; amma azad insan bütün asılılıqlardan azaddır. Rəbbdən qorxu bizi bütün xüsusi maraqlardan azad edir. Dediymiz kimi, fərdlərin məqsədi xoşbəxtlikdirsə, bu, fərdləri özləri məqsəd kimi qəbul etməkdir; buna görə də bu, asılılıq deyil, azadlıq, bütün asılılıqlardan azad olmaqdır. Rəbbdən qorxu "öz neqativliyinin ləğvi, bütün

asılılıqların aradan qaldırılmasıdır." Sonra təsdiq bu Rəbbdən qorxudan yaranır və içəridən gəlir; saf təsdiq isə başqa bir şey deyil, bu sonsuz neqativlikdir, özünə qayıdan neqativlikdir. Təsdiqedici tərəf isə bizdə mütləq etimad və ya sonsuz inam adlandırdığımız şeydir. Bu sonsuz inam xüsusi olanı və özünü tərk etməkdə, Rəbbə qapılmaqda, bu birliyi məqsəd və mahiyyət kimi qəbul etməkdədir. Sonrakı mərhələdə isə bu inam öz-şüurun özünə qapılması, özündə dayanması, ruhun gücünə və dözümlülüyünə arxalanması, tamamilə bu abstraksiyaya çevrilməsi formasını ala bilər - Stoik azadlığı. Amma bu mərhələdə azadlıq hələ öz-şüurun mövzu şəxsiyyəti formasına malik deyil; bunun yerinə "bu etimad mənim Bir ilə eyniliyimi təsdiqləməyimdir, yəni mən əsas vahidəm; amma mənim eyniləşdiyim bu Bir eyni zamanda 'başqa,' yəni mənim Rəbbim, Allahın mütləq qüvvəsi kimi təmsil olunur. Beləliklə, vahidlik daxilində bu rədd etmə var, amma eyni zamanda 'vahidlik' də mövcuddur." Yəhudi ayinlərində bu dini düşüncənin ilk anıdır. İbadətin ikinci cəhəti konkret vasitəçilikdir, bu da bu inamın ilk nəticəsidir. İnancın nəticəsi var; əvvəlcə o tamamilə abstraktdır, hər şeydən imtina etmişdir, özü sadəcə məqsəddir, yəni öz-özlüyündə olmalı olan şey - inancdır; amma onun həm də nəticələri var, o, əksinə keçir. Burada əvvəl qeyd etdiyimiz abstrakt, sonsuz güc və müdrikliyin konkret reallığa çevrilməsi baş verir: inanc dərhal müəyyənliyə keçir, yəni müəyyən növ mövcudluğun əldə edilməsinə, saxlanmasına və təsbit edilməsinə. Bu inanc yəhudi xalqının yazılarında diqqət çəkir; o, çoxlu böyük qələbələr vasitəsilə qorunub saxlanılır, bu da xristianlıqda da vurğulanır. Məhz bu inanc, İbrahim inancı, bu xalqın tarixini davam etdirir; həmçinin bu, Eyub kitabında dönüş nöqtəsini təşkil edir. Düzünü desək, Eyubun vəziyyəti ümumidir, bütün hekayə Tanrının xalqının xüsusi torpağında baş vermir, bu dini sərhədlərdən kənardadır. Eyub bu maddi baxımdan bədbəxt olur; o, öz günahsızlığını elan edir və taleyindəki dəyişikliklərin haqq edilmədiyini deyir, ona görə də bu hadisənin ona qarşı ədalətsiz olduğunu düşünür. Burada nəzərdə tutulur ki, Tanrının məqsədi yaxşıların, ədalətli və Allaha qorxanların rifah tapması olmalıdır. İnsanlıq üçün ədalət Tanrının gizli məqsədi olmalı və onun qüdrəti ilə həyata keçirilməlidir; başqa sözlə, insanlar xoşbəxt olmalıdırlar. Eyub belə deyir: "Göydən Tanrıdan mənə nə pay düşər, Uca Aləmdən mənim

mirasım nə olacaq? Günahsızlara belə gəlməz, pis iş görənlərə isə fəlakət olmazmı?" "Yollarımı görmürmü, bütün addımlarımı saymırmı?" [Eyub 31:2-4]. "Digərləri, onunla mübahisə edənlər, eyni prinsipə əsaslanırlar: 'Bax, biz sənə qarşı buradan tapırıq ki, sən ədalətli deyilsən; çünki Allah insandan böyükdür. Allah belə edir ki, insanı əməldən döndərsin və onu qürurdan gizlətsin'" [Eyub 33:12, 17]. Sonra Allah özü fırtınadan Eyuba cavab verir və yalnız qüdrətini ifadə edir: "Bu kimdir ki, bilmədən sözlərlə məsləhəti qaraldır? Qalx, kişi kimi belini bağla, mən sənə sual verəcəyəm, sən mənə cavab verəcəksən. Mən torpağın təməlini qoyanda sən harada idin? Əgər anlayışın varsa, mənə söylə, onun ölçülərini kim müəyyən edib?" "Göyləri sayan kimdir?" [Eyub 38:2-5, 36]. Burada Tanrının qüdrəti təbliğ olunur.*557 Nəhayət, Eyub cavab verir: "Bilirəm ki, sən hər şeyi yaratmısan və heç bir düşüncə səndən gizli deyil. Öz məsləhətini gizlətməyə çalışan adam düşüncəsizdir. Buna görə də etiraf edirəm ki, başa düşmədiyim, mənim üçün çox möhtəşəm olan şeyləri danışmışam" [Eyub 42:2-3]. "Rəbb Eyubun əsarətini geri qaytardı və ona əvvəlkindən ikiqatını verdi" [Eyub 42:10]. Beləliklə, Eyubun haqlı olmasının səbəbi onun təslimiyyəti və imtinasıdır; o, Tanrının sonsuz qüdrətini qəbul edir, digərləri isə tənbeh olunur. Yalnız bu saf inanc, Tanrının qüdrətinin saf intuitiv qəbulu nəticəsində Eyub əvvəlki xoşbəxtliyinə qovuşur. Biz çatdığımız məqam budur ki, mütləq qüdrətin intuisiyanı ani şəkildə mütləq etimada çevrilir. Bu etimad əvvəl gəlir, amma zamanlı xoşbəxtlik ondan sonra yaranır. Növbəti addım isə abstrakt vasitəçilik olan etimadın konkret şəkil almasıdır. Etimad indi mahiyyət etibarilə daxildən öz-özünü müəyyən edən öz-şüur tərəfindən verilən etimaddır. "Burada anlayış, öz məqsədini içində daşıyan və daxildən müəyyənləşən subyektivlik anlayışıdır." Bu cür etimada sahib fərd eyni zamanda sadə və konkret şəkildə daxildən müəyyənləşdirilmişdir və bu konkret müəyyənlik etimada daxil olur, ondan ayrılı bilməz. Bu, Brahman ilə olduğu kimi deyil; orada daxili təslimiyyət özünü ayıraraq bütün canlılığı, bütün dəyəri, bütün müəyyən varlığı tərk edir. Burada isə etimad, özü ilə barışıq olan saf şüur anıdır, mahiyyətcə belə müəyyənləşdirilmişdir ki, onun əsas müəyyənliyi ilahi əlaqəyə, ideyaya, yəni, deyəsən, bu reallığın ən müqəddəs yerinə daxil olur.

Nəticədə, müəyyənlik öz daxilində mütləq, əsaslı dəyər qazanır; o, ilahi daxiliyyətin müqəddəsliyinə yerləşdirilir. Gördüyümüz kimi, bu müəyyənlik ailədir, xalqın təcrübi mövcudluğu və ailənin davamlığıdır, ailənin mövcudluğu isə torpaq mülkiyyətini tələb edir. Beləliklə, torpaq sahibi olmaq, ailənin davam etməsi və yaşaması bu öz-şüurun Tanrısından əldə etdiyi şeydir. Ona görə də, Ona olan inam özü-özlüyündə fərdi ailə mövcudluğunun tam məhdud məzmunu ilə eynidir. Bu mülkiyyət və Tanrıya ibadət bir-birindən ayrılmazdır. Bu, Tanrının öz xalqı ilə bağladığı əhd kimi ifadə olunmuşdur. Onun xalqı Kenan torpağına sahibdir. Tanrı İbrahimlə əhd bağlamışdır [Yaradılış 15:18], və bu əhdin bir tərəfi - təcrübi konkretlik sahəsində təsdiqedici tərəfi budur. Beləliklə, iki tərəf özü-özlüyündə ayrılmazdır - bir tərəfdə mülkiyyət, digər tərəfdə isə inam, piety, ibadət. Mülkiyyət bu şəkildə sonsuz, mütləq, ilahi əsaslandırma qazanır, baxmayaraq ki, bu, hüquq və ya mülkiyyət formasını almır - "mülkiyyət" burada mülkiyyətdən fərqlidir və tətbiq edilmir. Mülkiyyət şəxsiyyətdən doğur, onun kökü tək fərdin azadlığındadır; insan varlıq olaraq şəxs olduğu üçün mülkiyyət sahibidir. Amma mülkiyyət kimi, yəni sahiblik kimi, empirik tərəfi tamamilə azaddır və təsadüfə tabedir: mənim sahib olduğum şey təsadüfi, şərti, laqeydlik nəticəsidir. Mən ancaq sahibi olaraq tanınanda azad subyektiv oluram. Sahiblik xarici, azad bir formadır - mən sahib olduğum şeyi başqasına verə, sata bilərəm və s. Amma burada bu sahiblik özü etimadla ayrılmaz şəkildə eynidir və bu sahiblik mütləq üstünlüyə malikdir. Mülkiyyət kateqoriyası onların arasında girmir. Allah (mütləq ideya), azad ruh və nəhayət mülkiyyət və sahiblik üç fərqli mərhələdir; burada mülkiyyət, vasitəçi əlaqə kimi, aradan qalxır və sahiblik birbaşa ilahi iradəyə daxil edilir. Məhz bu təcrübi, fərdi sahiblik Tanrı tərəfindən istənilən və belə olduğu kimi qüvvədə olan şeydir. Qərarlı, təsadüfi azad iradə sonsuzlaşdırılır, ilahi bir şeyə çevrilir.

Əhdin ikinci tərəfi təsdiqedici tərəfə uyğun gəlir; bu tərəf sayəsində həmin konkret ailə, təcrübi olaraq olduğu kimi, birbaşa olaraq Tanrının iradəsində qəbul edilmiş kimi təqdim olunur. Onun təcrübi mövcudluğunun təsdiqinə bu münasibətin inkarı cavab verir. Tanrının qüdrətinin tanınması da təcrübi və xarici olaraq mənfəət tərəfi kimi xarakterizə olunmalıdır, yəni tək bir fakt kimi.

Xüsusi hərəkətlərin və real davranışların da mənfi tərəfi olmalıdır, eyni şəkildə Rəbbin tanınması kimi; hərəkət yalnız “bu qorxu hissi” olmamalı, həm də “xidmət” formasında olmalıdır. Bu əhdin digər tərəfidir: bir tərəfdən xalqın mülkiyyətə sahib olması, digər tərəfdən isə xidmət göstərməsi tələb olunur. Bu torpaqdakı qullar həmin xalqın qulları olduğu kimi, xalq da qanun xidmətinə bağlıdır. İndi bu qanun bir tərəfdən ailə qanunları və əlaqələri şəklində etik məzmun daşıyır; amma digər tərəfdən əsas məqam odur ki, daxildən etik olanlar saf müsbət qanun kimi tətbiq olunur (buna təbii ki, şübhəsiz riayət olunmalı çoxsaylı xarici, şərti hallar əlavə olunur). Xidmətin məntiqsizliyi mülkiyyətin məntiqsizliyinə uyğundur; xidmət, müəyyənliyi baxımından daxildən heç bir mənə tələb etməyən abstrakt itaətkarlıqdır, eləcə də mülkiyyət yalnız abstrakt şəkildə əsaslandırılır. Bu əmr və vəzifələrə itaət, Allaha itaət xalqın mövcud vəziyyətinin və varlığının qorunması ilə birbaşa bağlıdır. Bu əmrlərə riayət etmək onun qorunmasının şərtidir - bu, əhdin digər tərəfidir. İnsan azad iradəsi səbəbindən qanunlardan dönmək mümkündür; “belə itaətsizlik cəza ilə nəticələnir, bu da xarici mülkiyyətin itirilməsi, azaldılması və ya məhv olunmasıdır.” Təhdid olunan cəzalar xarici və hiss ediləndir; onlar torpağın narahat edilmədən sahiblik edilməsinə aiddir. İtaət ruhani-etik deyil, yalnız müəyyən, kor itaətdir, etik azad insanın deyil; buna görə də cəzalar da xaricdən müəyyən edilir. Qanunlar və əmrlər yalnız qullar kimi yerinə yetirilməli və icra edilməlidir. İsrail xalqının qarşılaşdığı bu cəzaları qorxu və lənətlə düşünəndə, bu xalqın lənətdə çox mahir olduğu diqqəti çəkir; amma lənətlər yalnız xarici sərvətlərə təsir edir, daxili, etik sahəyə deyil. Üçüncü Moses Kitabının 26-cı fəslində belə yazılır: *Amma əgər mənim sözlərimə qulaq asmayıb bütün bu əmrləri yerinə yetirməsən, qanunlarımı rədd edib ruhun nizamlarımı nifrət etsə, bütün əmrlərimi yerinə yetirməyib əhdimi pozsan, sənə belə edəcəyəm: Üzərinə gözləri zədələyən və həyatı zəiflədən qəfil qorxu, xəstəlik və atəş göndərəcəyəm. Toxumunu boş yerə səpəcəksən, düşmənlərin isə onu yeyəcək... Səni nifrət edənlər üzərində hökmranlıq edəcək və heç kim sənə tərəf gəlmədiyi halda qaçacaqsan. Buna baxmayaraq mənim sözlərimə qulaq asmasan, günahların üçün səkkiz dəfə cəzalandıracağam... Göylərini dəmirlə, yerini isə mis kimi edəcəyəm; gücün boş yerə tükənəcək,*

çünkü torpağın məhsul verməyəcək və ağacların meyvə verməyəcək. Əgər yenə də mənə qarşı gedib sözlərimə qulaq asmasan, günahların qədər yeddi qat daha çox bəla göndərəcəyəm. Sənin arasına yırtıcı heyvanlar salacağam, onlar uşaqlarını oğurlayacaq, mal-qaranı məhv edəcək və sayını azaldacaq, yolun da boşalacaq. Əgər bu intizamla da mənə qayıtmasan, əksinə mənə qarşı getsən, onda günahların üçün səkkiz dəfə səni cəzalandıracağam. Sənin üzərinə qılinc gətirəcəyəm ki, o əhdə görə qisas alacaq; şəhərlərinə toplaşsan, aranızda xəstəlik göndərəcəyəm və düşmənin əlinə düşəcəksən. Mən çörək çubuğunu sındıranda, on qadın bir sobada çörək bişirəcək və çörəyini ölçü ilə verəcək; sən yeyəcəksən, amma doymayacaqsan. Buna baxmayaraq mənə qulaq asmasan, mən özüm qəzəblə sənə qarşı gedəcəyəm və günahların üçün səkkiz dəfə səni cəzalandıracağam. Oğullarının ətinə, qızlarının ətinə yeyəcəksən. Yüksək yerlərini məhv edəcəyəm, tüstülük qurbanlarını kəsəcəyəm, ölümlərini bütələri ölümlərinin üstünə atacağam; canım səndən iyrənəcək. Şəhərlərini xaraba qoyacağam, məbədlərini viran edəcəyəm, xoş qoxularını almayacağam. Torpağı dağıdacağam ki, düşmənin orada yaşayanda çaşıb qalsın. Səni xalqlar arasında səpələyəcəyəm və ardınca qılını çəkəcəyəm... [Lev. 26:14-33]

Və belə davam edir: “Mən səni yenidən qucaqlayacağam, ancaq mənim Allah olduğumu qəbul etsən.” Beləliklə, bu öz-şüurun abstraksiyasında sarsılmaz bir bağlılıq vardır; empirik fakt səviyyəsində də bölünmənin olmaması heç də daha az möhkəm deyil. İbadətin üçüncü tərəfi barışmadır. Doğru deyilsə, bu yalnız fərdi şəxslərin xüsusi pozuntularına aid ola bilər və barışma qurban vasitəsilə həyata keçirilir. Artıq qeyd etmişik ki, qurbanlarda bir şey itirilir, fərdlər öz varlıqlarına aid olan bir şeyi qurban verirlər; beləliklə, onlar həmin hərəkətlə sahiblik anlayışının burada heçə sayıldığını qəbul edən başqa birinin mövcudluğunu nümayiş etdirirlər. Bu qurban xüsusilə günahkarın özünü göstərdiyi günahda haqlı olaraq çəkdiyi cəzanın - həmin günahkarın varlığının bu hissəsinə ötürülə bilməsi - düşüncəsi ilə bağlıdır. Bu kontekstdə xüsusilə qan Tanrıya qurban verilirdi. Canlılıq Tanrıya təslim edilirdi. Yəni canlı olan hər şey bu şəkildə qurban edilirdi. Günahı daşıyan bir şey kimi səhraya göndərilirdi. Qan burada əsas rol oynayırdı. Çünki Tövrata görə (Lev. 1:5, 11;

3:2), qan içində canı daşıyır və insan onu istehlak etməməlidir. Yəhudi baxışına görə, heyvanın həyatı onun qanındadır. Buna görə də, bu can və ya həyat prinsipi məhv edilə bilməz. O qorunmalı və hörmət edilməlidir. Tarixi varlıq səviyyəsində gözəllik dini yunanlara məxsusdur. Bu dinin zahiri tərəfi sonsuz və tükənməz bir materialdır. Onun mehribanlılığı, cazibəsi və gözəlliyi bizi özündə saxlayıb qalmağa təşviq edir. Amma burada biz təfərrüata vara bilmərik. Bunun əvəzinə, sadəcə anlayışı dəqiq şəkildə müəyyənləşdirməklə kifayətlənməliyik.

Ümumilikdə konsepsiya

Ümumi anlayış baxımından bizim əsas kateqoriyamız subyektivlik və ya özünü müəyyən edən güc anlayışıdır. Biz bu subyektivliyi, bu müdrik və özünü müəyyən edən gücü artıq tanımışıq. O, daxilində heç bir müəyyənliyi olmayan Vahid kimi təqdim olunur. Lakin məhz bu mücərrədlik səbəbilə, reallıq səviyyəsində o, bütün məqsədlər içində ən fərdi və ən məhdud məqsədə çevrilir. Növbəti mərhələdə bu subyektivlik, bu qüdrətli müdriklik gücü özünü fərqləndirir. Bu mərhələ bir tərəfdən ümumiliyin, mücərrəd birliyin və sonsuz gücün aşağı endirilməsi, yəni müəyyən bir məhdudluq vəziyyətinə, konkretlik “dairəsinə” çevrilməsi deməkdir. Digər tərəfdən isə bu mərhələ artıq reallaşmış və məhdud bir məqsədin yüksəldilməsini və onun ümumiliyə doğru inkişafını ifadə edir. Bu nöqtədə yaranan konkretlikdə hər iki tərəf - həm ümumilikdən uzaqlaşma, həm də ona doğru yüksəliş - eyni anda mövcuddur. Deməli, bu, növbəti mərhələnin ümumi tərifidir. Lakin əvvəlcə nəzərə almalıyıq ki, müəyyən olunmuş anlayış - yəni özünü müəyyən edən gücün məzmunu - artıq konkret bir məzmundur, çünki o, subyektivlik mühitində mövcuddur. Bu konkret məzmun daxilə subyektivləşir. O, konkret məqsədlərə sahib olur və bu məqsədlər, bu subyektivlik elementləri ilkin olaraq öz daxilində subyektivləşirlər. Nəticədə bir sıra fərqli ilahi subyektlər üçün bir “dairə” yaranır. Beləliklə, əsl etik həyat üçün real bir imkan meydana çıxır. Çünki ilahi olan, real ruhun müəyyən münasibətlərinə nüfuz etdikcə və özünü maddi vəhdətə uyğun olaraq müəyyən etdikcə, etik olan da məhz bu konkret

münasibətlərdə ortaya çıxır. Bir tərəfdən, fərqlənmə məzmunla bağlıdır. İlahi olan öz içində müəyyən bir məzmun təyin edir və bu məzmun etik xarakter alır. Amma ikinci təyin isə forma ilə, yəni əsas özünüdərk ilə sonlu özünüdərk arasındakı ziddiyyətlə, əsas ruh ilə bu sonlu dünya arasındakı qarşıdurma ilə bağlıdır. Məhz bu formal təyin çərçivəsində ilahinin təbiət formasında, yəni subyektivlik şəklində görünməsi ortaya çıxır. Subyektivlik təbii bir forma alır və sonlu özünüdərk bu təbii surəti ilahi olan kimi qəbul edir, lakin onu özündən qarşı tərəfdə dayanmış bir varlıq kimi təsəvvür edir. Məhz bu yerdə subyektivliyin əsl azadlığı ilk dəfə meydana çıxır. Müəyyən olunmuş məzmun həm sonlu subyektə, həm də onun Tanrısına aiddir. Tanrı artıq yalnız başqa dünyaya aid bir şey deyil, konkret bir məzmun daşıyır. Bu konkret tərəfi ilə Tanrı əsas varlığa yüksəlir - o, artıq tək-cə bir fərdlik deyil, müxtəlif yönlərə ayrılan və fərqlənən bir fərdlikdir. Bu sahənin anlayışı bundan ibarətdir.

İlahi təmsilin məzmunu və forması

İkinci məqam məzmunun necə təmsil olunması, bu sahədə ilahiliyin forması və tərzidir. Üçüncü məqam isə sonlu subyektin Tanrı ilə, onun əsas və mütləq subyekt kimi münasibətidir. Tanrının necə təmsil olunmasına gəldikdə, iki cəhət nəzərə alınmalıdır: (a) müəyyən edilmiş məzmunun özü - yəni Tanrının məzmunu, onun nə olduğu, ümumilikdə onun keyfiyyəti; (b) müəyyənlik, o qədər ki, o tək özünüdərk obyektidir, yəni Tanrının formasıdır.

a. Tanrının məzmunu. İlk baxışda diqqətimizi çəkən Yunanlar və Romalılar arasında bu məzmunun müxtəlifliyi olur, əvvəllər rast gəldiyimiz dinlərdən fərqli olaraq. Biz bunu belə ifadə edirik ki, onların dini insanlıq dinidir. Burada konkret insanlar özlərini tanrılarında olduğu kimi görürlər - necə ki, onlar özləridir, ehtiyacları, meylləri, ehtirasları və vərdisləri, ruhları, etik və siyasi xüsusiyyətləri ilə birlikdə. Həmçinin onların hüquq və vəzifələri ilə də. Başqa sözlə, onların tanrılarının məzmunu da elə insanların özlərinin məzmunudur. Bu insanlıq tanrılarda, bir tərəfdən, dinin ən zahiri cəhəti kimi çatışmaz görünür. Amma eyni zamanda bu insanlıq dini cəlbədicidir. Çünki burada heç

bir anlaşılmaz, izah olunmaz şey yoxdur. Tanrıda insanlara yad olan, öz içlərində tapa bilmədikləri heç bir məzmun yoxdur. Burada bir neçə xüsusiyyəti ayırd etmək lazımdır: Birincisi, xüsusi məzmunudur, yəni həqiqi keyfiyyətin olduğu, məzmunun konkretliyidir. İkincisi isə bu xüsusi məzmundan, tanrıların dairəsindən yuxarıda olan Vahid var. O, onların məxsusluğunun üstündə dayanır və onları məhdudlaşdırır. Onların üstündə uçan sadə zərurətdir - anlayışdan məhrum olan, bütün müəyyənlikdən məhrum olan qaçılmaz, çatılmaz zərurət. İnsanlar tanrılarında özlərini tapdıqları kimi, bu zərurət də hər iki tərəfin üzərindədir. Üçüncüsü isə tam təsadüfi fərdiləşmədir. Bu, ikinci xüsusiyyətin əksi olaraq, tanrının yalnız təsadüfi, xarici, ixtiyari formada məzmun kimi aşağılanmış görünməsidir. İlk növbədə, Tanrının bu sahədə necə təmsil olunmasına baxırıq. Əvvəlcə məzmun xüsusi olur; O, Vahid olan, bu güc və müdriklik, özünü təşkil etməli, özünü açmalı, özünü müəyyənləşdirməlidir. Biz indi dayanmışıq bu əsas məqamda - bu Vahidin daxili müəyyənliyi.

Sonra bu xüsusi təyinetmə özündə subyektivlik formasını da qazanmalıdır: müəyyənliklər müstəqil tanrılara çevrilməlidir. Çünki anlayışın xüsusi təyinetməsi, yəni subyektivlik, reallığın xüsusi təyinetməsidir. Bu zaman anlar subyektiv bütöv halına gəlirlər. Bu, xüsusiyyətlərdən və ya çoxsaylı müəyyənliklərdən ibarət xüsusi təyinetmə deyil; onlar xüsusi təyinetmənin düzgün məzmunu deyillər. Bir tərəfdən onlar başqaları ilə münasibətləri ifadə edir, digər tərəfdən isə xarici əks olunma mərhələsinə aiddirlər. Xüsusi təyinetmə, subyektivliyin gerçəkləşməsi kimi, burada bütövlükdür; özü ilə əks olunduqda müstəqil tanrılara çevrilir. Növbəti sual məzmunun haradan gəldiyi, onun nə cür məzmun olması lazım və ya mümkün olduğu ilə bağlıdır. O, şüurda mövcud olan, təbii və ruhani dünyanın materialından başqa bir şey ola bilməz. Amma bu məzmun mütləq təsadüfi, anlıq, sadəcə empirik şüur məzmunu deyil. O, anlayış baxımından məzmun olmalıdır və xüsusiləşdirilmiş olsa da, əsas mahiyyətində dərk edilməlidir. Bu məzmun universal qüvvələrdən, fiziki və ruhani həyatın elementlərindən ibarətdir. Hər bir qüvvə bu əsas məzmun kimi daxil olur - səma və torpaq, çaylar, dağlar, gündüz və gecə, zamanın bölmələri, eləcə də əxlaqi sahə: ədalət, and içmə, ailə, nigah,

cəsarət, elm, incəsənət, kənd təsərrüfatı, vətəndaş və siyasi həyat. Xüsusilə cəsarət vəhşi heyvanların məhv edilməsindən ibarətdir. Beləliklə, Diana ən çox ümumi ov anlamına gəlmir, əsasən yırtıcı heyvanların ovlanması mənasını daşıyır. Bu heyvanlar digər mədəniyyətlərdə - məsələn, hindlərdə, misirlilərdə və s. - mütləq etibar edilən varlıqlar kimi hörmətlə qarşılanır. Amma burada, ruhani subyektivliyin cəsarəti ilə, onlar məhv edilərək faydalı məqsədlər üçün istifadə olunur. Qədim bir müdrikin sözləri ilə desək, "Tanrılarınızı insan ehtiraslarından aldınız." Buradakı məzmun ruhtan, güclü ehtiras, əsas maraq və ya haqlı olan hər şeydən gəlir. Beləliklə, ilkin olaraq iki növ məzmun var: təbii və ruhani. Lakin əsas təyinetmə ruhani subyektivlikdir. Buna görə də, təbii element və ya güc öz-özlüyündə əsas sayılmır, yalnız ruhani subyektivlik, ruhani qərar önəmlidir.

Təbii element və ya güc, təbiətin tanrıları kimi subyekt kimi təqdim olunsa da, bu təbii məzmunun forması, onun subyektivliyi yalnız qismən, fantastik bir şeydir, həqiqi deyil. Burada əsas olan subyektivlikdir və o, yalnız təbii məzmun ola bilməz. Yunan təsəvvüründə təbiətin tanrılarla dolması Hindlərin inancındakı kimi deyil, yəni tanrı şəkli quş, dağ və ya çay kimi təbiət formalarından yaranmır. Yunan dininin prinsipi ruhun subyektiv azadlığıdır. Təbii artıq özü-özlüyündə belə bir tanrının daxili keyfiyyətini və məzmununu təşkil etməyə layiq deyil. Amma ikinci olaraq, bu azad subyektivlik hələ tam azad deyil. O, "ruh kimi həqiqətən özünü daxilən reallaşdırmış fikir" deyil. Hələ o səviyyəyə çatmamışıq. Azad subyektivliyin verdiyi məzmun xüsusi məzmun kimi mövcuddur, amma ruhanidir. Amma ruh kimi o konkret məzmunla malik olduğundan, onun konkretliyi eyni zamanda təbii tərəfi də əhatə edir. Buna görə xüsusi subyektivliyin Tanrısında iki xüsusiyyət mövcuddur: əsas və əsaslı xüsusiyyət odur ki, o, ruhani xarakter daşıyır; digər xüsusiyyət isə ruhaniyyətin konkretliyindən qaynaqlanan təbii xüsusiyyətdir. Beləliklə, subyekt ruhani və təbii gücün birliyi, onun həm ruhani, həm də təbii məzmunu var - amma bu şəkildə ruhani prinsip üstünlük təşkil edir və təbii prinsipi idarə edir. Bu mərhələdə Tanrının əsas xüsusiyyətləri məhz belədir. Yaxşı, bu prinsipə görə iki münasibət ortaya çıxır. Bir tərəfdən biz təbii və ruhi olanların tam ayrı olduğunu görürük, digər tərəfdən isə onların

həqiqətən birləşdiyini müşahidə edirik. Ruhani subyektivlik yalnız təbiət üzərində qələbə kimi mövcuddur, özü tərəfindən yaradılmış nəticə kimi, təbiəti idarə edən kimi. Bu səbəbdən indi iki növ tanrı meydana çıxır: təbii də müstəqil kimi, ruhani olanlardan fərqli olaraq görünür, baxmayaraq ki, yalnız alt mövqedədir. Bu, yunan mifologiyasının ən vacib məqamıdır. Yunanlarla birlikdə biz qədim tanrıları görürük: Titanlar Coeus, Crius, Hyperion, Iapetus, Oceanus, Cronus, Uranus, Helios, Selene və başqaları; bunlar təbii varlıqlardır, ruhani deyil, yəni tamamilə təbii məzmunu sahibdirlər və heç bir ruhani müəyyənləşdirmələri yoxdur. Əsas məsələ odur ki, bu Titanlar məğlub edilirlər, ruhani prinsip təbiət dinini fəth edir. Onlar taxtdan endirilir, torpağın kənarlarına, öz şüur dünyasının kənarlarına sürgün olunurlar, qaranlığa və ya gecənin sərhədlərinə atılırlar. Yeni tanrılar, Zeusun rəhbərliyi ilə, onları məğlub ediblər. Bu yeni tanrılar indi hakimiyyətdədirlər; onlar azad ruhun tanrılarıdır, amma hər biri öz xüsusiyyətləri ilə fərqlənir, ona görə də hələ özünü tam azadlıqla tanıyan ruhun tanrıları deyillər. Yəni də onlar Titanlardan fərqləndirilir. Titanlarla yeni tanrılar arasındakı mübarizə yunan mifologiyasında əsas məqamdır; Titanlara qalib gəlmək belədir ki, onlar öz şərəflərini saxlayırlar, hakimiyyəti itirsələr də. Onlar təbii qüvvələrdir, amma ən yüksək qüvvələr deyillər - ən yüksək qüvvələr əxlaqi, ruhani və həqiqi olanlardır. Onlar haqqında hələ iki məqam qeyd olunmalı və fərqləndirilməlidir. Bəziləri, məsələn Helios, Uranus, Coeus və s., sadəcə güc nümayəndəsidirlər; digərləri isə tamamilə özündə qapalı qüvvələrdir və ruhanidir, amma onların məzmunu yalnız özündə qapalı, xam və abstrakt ruhaniyyətdir. Ona görə də onlar köhnə tanrılar sırasına daxildirlər - məsələn, "and, Styx," Eumenidlər, Dike kimi daxili hökm verənlər köhnə tanrılardandır. Yeni tanrıların - Zeusun hökmranlığında - önəmli olan vətəndaş həyatı, qanunlar və onlara əsaslanan hüquq sistemidir, vicdan qanunu deyil, and vermək də vicdanla bağlıdır. Nemesis və Dikenin gizli ədaləti isə yalnız yuxarıdakıları alçaltdığı üçün səthi ədalətdir; o, yalnız yuxarı qaldığı üçün cəza verir, amma bu, etik səhv deyil. Buna görə də köhnə və yeni tanrılar arasındakı bu fərq yunan mifologiyasında çox vacib və zəruridir. Bu tanrıların təkamül ardıcılığı, məsələn, Eshilin "Eumenidlər" əsərində tapılır. Oyun başlayanda

Pifiya deyir: "Dualarınızla Gaia-ya ibadət edin, keşikçi peyğəmbərlərə." Sonra Pifiyanın ardınca Themis gəlir, o, Ana Torpaqdan sonra bu məbədin ikinci sahibi olur; beləliklə, o Dike-dir, ruhani bir varlıq, hüquq, amma hələ də dəqiq müəyyənləşməmiş hüquq. Üçüncü peyğəmbərliyi verən titandır, Phoebe, o nəhayət peyğəmbərliyi yeni tanrı Phoebusa verir, indi onun burada yeri var. Pindar da bu tanrıların ardıcılığından danışır, peyğəmbərlikləri verənlərdən. O, ilk olaraq Gecəni göstərir, sonra Themis və sonra Phoebusu. Bu, təbii formaların yeni tanrılara keçidinin ümumi nümunəsidir. İndi yeni tanrılar mahiyyətə ikili məzmunə sahibdirlər, çünki onların içində təbii prinsip də vardır. Phoebus bir tərəfdən bilən şəxsdir, digər tərəfdən isə hər şeyi işıqlandıran günəş Heliosdur. Eynilə Zeus da göyün qüvvəsidir, yəni Uranusun mənası əsasən atmosfer dəyişkənliyinin qüvvəsidir, meteoroloji sahədə güc, ildırımla əlaqəli - [romalıların dediyi kimi] sub Jove frigido; amma o, yalnız bu təbii prinsip deyil, həm də tanrıların və insanların atasıdır. Əsasən vətəndaş həyatına aid olan odur; o, dostluq və qonaqpərvərlik kimi çoxşaxəli əxlaqi güc sahibidir. Digər tanrılar da belədirlər. Məsələn, Poseidon dənizdir, Oceanus, amma əsasında özündə qəzəbli dənizin idarəsini saxlayır; "[eyni zamanda] o, mahiyyətə ruhani subyekt kimi təqdim olunur." Bu tanrılarda hələ də təbii elementlərin təsiri var, amma bu təsir təmizlənmişdir, çünki üstünlük onların ruhani müəyyənliyindədir. Hər halda, bu mövzuda tam uyğunluq gözləmək olmaz: bəzən bir element daha güclü üzə çıxır, bəzən digəri. Prometey də Titanlar sırasındadır. O, insanlara od verdi və onlara qurban kəsməyi öyrətdi; amma bunu elə öyrətdi ki, qurbanla birlikdə özləri üçün də nəsə qazansınlar: Zeusu aldatdılar, ona yalnız dərisi ilə örtülmüş sümüklər verildi, əti isə ibadət edənlər özləri üçün saxladılar. Beləliklə, insanlara ət yeməyi də məhz Prometey öyrətdi, həmçinin digər sənətləri də ona bağlayırlar. Amma bu sənətlər, insan mədəniyyətinin inkişafına aid olan kəşf və ixtiralar sadəcə həyatın sənətidir; burada heç bir əxlaqi hakimiyyət, sosial qanunlar və s. yoxdur. Bunlar qismən Zeusun, qismən isə Demetranın (kənd təsərrüfatı, nigah institutu) sahəsinə daxildir. Əxlaq Titanlara aid deyil, əsasən yeni tanrılara məxsusdur. Digər bir tanrı xüsusilə seçilməlidir, o da Herakldır. Herakl əsasən insan kimi yaşayıb və ölüb, sonra isə tanrılar arasında ucaldılmış biri kimi təsvir olunur. O, insan

fərdiliyinə malikdir və qulluqçu kimi çalışıb; məhz bu insan zəhməti sayəsində özünə cənnətdə yer qazanıb. Məsələn, Herakldə tam ruhani, təbii element mövcuddur. Ondakı təbiət üzərində hökmranlıq artıq yoxdur, Apollonda olduğu kimi deyil; o, insan olaraq tam ruhani fərdiliyə sahibdir. İnsan ruhaniyyəti Zeus və Apollondan daha yüksək səviyyədədir, çünki insan ruhaniyyəti tək, azad, saf və abstrakt subyektivlikdir, təbiətdən asılı deyil. Herakl da tək bir subyektdir, öz təbii həyatına malikdir və onun zəhmətləri və fəzilətləri bu həyatda mövcuddur. Amma bu təbii həyat, bu şərtlilik, təbiətə bağlılıq məhz sonluqdur. Eyni zamanda yalnız abstrakt sonluq, yəni tək nöqtə, bütün təbii məzmunu özündə cəmləyib. Amma ruhani subyekt kimi o, həm bu məzmundan azad ola bilir, həm də azad olub. Digər tanrılar belə azad deyillər; onların mahiyyətində hələ təbii məzmun var və ondan təmizlənmə bilmirlər. Zeus davamlılıqdır, səma qatıdır və s. Çoxlu dəlillər var ki, yunanlar bu fərqi görürdülər və ona tam bələd idilər. Məsələn, onlar Herakli çox yüksək bir mövqeyə qoyurdular. Eshil Prometeyə belə dedirir ki, onun müqavimətində onu rahatladan şey Zeusun bir oğlu olacağıdır, bu oğul onu taxtdan salacaq; burada Herakldən danışılır. Aristofan da oxşar fikri öz zarafatlı üslubunda ifadə edir; o, Bakxa Herakli Zeusun varisi kimi tərifləyir, elə bilir ki, Zeus öləcək. İkinci məqam budur ki, bütün bu tanrıların üstündə ümumi bir qüvvə dayanır. Çoxlu fərdi tanrılar olduğu üçün, onların müəyyən xüsusiyyətləri birliyə gətirilməlidir. Əvvəlcə bu birlik onların öz aralarında hökmranlıq etdiyi və hələ də müstəqil qaldıqları bir birlikdir. Bu idarəni təmin edən ata və ya patriarxal tipli hökmranlıq Zeusundur; burada hökmran hər zaman başqalarının da istədiyini edir - onlar baş verən hər şey barədə söz sahibidirlər. Amma bu cür hakimiyyət ciddi deyil; ona görə də birlik daha ciddi bir şeydir. Həqiqi hökmranlıq onların mutləq bir qüvvənin tabeçiliyində olmalarıdır - budur mutləq birlik. Bu qüvvə hələ tam həyata keçməyib; onun məzmunu və ya yerinə yetirilməsi əsasən bu çoxsaylı tanrılar arasında paylanıb - hər birinə özünəməxsus şəkildə verilib. Buna görə onların üzərində duran birlik məqsədsiz, subyektivlikdən məhrum, məqsədsiz bir prinsipdir; çünki burada subyekt yalnız özünəməxsus məzmunu olan xüsusi bir varlıq kimi təsvir olunur. Beləliklə, bu gözəl tanrıların hamısından üstün olan qüvvə abstrakt

zərurətdir; məqsədsiz, başa düşülməz və özünü müəyyənləşdirməyən bir zərurətdir; burada yalnız bir-birindən xarici olan xüsusi hissələrə ayrılma mövcuddur. Bu gözəl ilahi dünyanın üstündə xüsusi qüvvələrin yox olmasına səbəb olan zərurət dayanır; bu qüvvələr üçün burda haqlı çıxış təmin edilir və onların yoxluğuna kədərlənilir. Bu abstrakt zərurət bir ucdur, gözəlliyin ortası ilə ziddiyyət təşkil edir və tanrılar burada həmin ucdan birini təmsil edirlər. Ortada isə hələ tam bir birləşmə yoxdur. Birlik onların xaricindədir, çünki hələ öz-özlüyündə məzmunla dolu olan birlik deyil. Digər uc isə təkliyin ucu olub, o da hələ ortada qəbul edilməyib. Buna görə o ucdur; o anlayışın xaricindədir. Amma birləşmənin xaricində olan isə ümumi təsadüfi varlıqdır, yəni xarici təsadüf. Bu xarici təsadüf ideya tərəfindən nəzarət edilmir və hələ ideyanın içində deyil. Zərurətin özü isə ağılın ölçüsü deyil, hələ özünü müəyyən edən və ya məzmun qazanan deyil. Buna görə zərurət bir tərəfdən qorunmasızdır, təsadüfə və xəyala tabe edilmişdir. Bu tanrılar ona görə xarici çoxsaylı tərəfləri, tamamilə təsadüfi məzmunla sahib olan bir kütləni təqdim edirlər. Bu kütlə onlara xaricdən təsir edir və onları məhz bu ayrı-ayrı tanrılar edən son toxunuşları əlavə edir. Bu ayrılıq isə hələ anlayışın birliyi ilə eyni deyil. Qeyd etmək lazımdır ki, yunanlarda Olimpin on iki əsas tanrısı anlayışa uyğun olaraq sıralanmamışdır. Onlar fərqli xüsusiyyətlərə malikdirlər və onları sistemləşdirməyə çalışmaq boş bir işdir. Hər birində ideyanın müəyyən bir vacib tərəfi ya çox, ya da az dərəcədə görünür, amma bu ideya tam həyata keçirilmiş sayılmaz. Bundan əlavə, hər birində təsadüfi, xüsusi məzmun var. Məzmunun təsadüfi olmasını nəzərə alanda unudulmamalıdır ki, hər fiqur tamamilə fərdi xarakter daşıyır; buna görə onlar yalnız abstrakt məzmun və ya fəaliyyətə malik deyillər - əksinə, subyekt kimi zəngin subyektiv xüsusiyyətlər də daşıyırlar. Əgər bir tanrıda yalnız bir xüsusiyyət üstün gələrsə və onunla anlaşıla bilsəydi, bu, ədalət, and kimi abstrakt universal olardı; bunlar abstrakt xüsusiyyətlərdir və daha sonra formal tanrılara çevrilirlər - subyektiv tərtibatla təchiz olunduqda - və yalnız universal olurlar. Bu formal təzahürdə tanrılıq, ədalət kimi məzmunla uyğun gəlməyən bir formadır. Məsələn, Pallas müdriklikdir, amma onda həm də müharibə, texniki bacarıq, ölçü və başqa keyfiyyətlər var; çünki subyektivlik artıq sadəcə xarici forma deyil, hər tanrı

geniş çeşiddə keyfiyyətlərdən ibarətdir. Onlar bir-birindən fərqlidirlər, amma bu fərqliliklər heç də abstrakt və qəti xarakter daşımır. Xüsusiləşmə başqa cür də baş verir. Bu tanrılarda təbii element var və onun özündə çoxsaylı müəyyən, xüsusi tərəflər mövcuddur; məsələn, günəş doğur, batır, işıqlı olur, qaralır və s. İl, ay, gün və saat bölmələri vaxt abstraksiyasını müəyyən şəkildə təyin edən üsullardır. Burada iştirak edən təbii element müxtəlif yollarla xarakterizə edilə bilər. Amma əsas xüsusiyyət fərdilik, subyektivlikdir; təbiətin əks-sədası olan müəyyənlik rejimləri özünü şüurlu subyektivliyin müəyyən rejimlərinə çevirir; belə dəyişikliklərlə onlar əvvəlki mənalарını itirir və təsadüfi məzmun kimi görünür. Dupuis yunan tanrılarını təqvim tanrıları kimi qəbul edib, yəni təqvimdəki dəqiq bölmələr kimi. Bu bölmələr vaxtla bağlıdır, çünki vaxt fiziki dəyişiklikdə iştirak edir. Onlar şüurlu fərdlər formasını aldıqda, artıq müəyyən cəhətləri yoxdur, təsadüfi kimi görünür və ucaldılmalıdırlar; onlara hörmət edilməyə layiq deyillər və istənilən şəkllə salına bilərlər. Bu, əsas səbəblərdən biridir ki, bu tanrılarda fəlsəfi mənalар axtarılır. Məsələn, Zeus iyirmi iki gün ərzində Efıyoplular arasında tanrılarla şənlik edib, Juno isə yer ilə səma arasında asılıb qalıb və s. - bütün bunlar sadəcə təsadüfidir. Amma bu təsvirlər abstrakt və əsaslı bir anlayışa aid və ya ondan törəyən şeylərlə bağlıdır, sadə şəkildə ifadə olunub; biz də nə olduğunu araşdırmağa haqqımız var. Bu kimi izlər hələ də bu subyektivlik formalarında mövcuddur, amma onlar təsadüfi fiqurlara çevrilib və bizdən bu təsvirləri əks etdirməyimiz tələb olunmur. Şüurlu fərdiyyət belə təbiətə aid müəyyən cəhətlərdən istifadə etmir. Tanrıların plastik fiqurları və s. onların saf halındakı şəkilləridir. Bu şəkillər poeziyada təmsil olunaraq, təmsil sahəsinə daxil edilir və çox müxtəlif hekayələrə yol açır. Bu hekayələrin əsas mənbəyi xüsusi təbii əlaqələrdir - ancaq onlar saf halda deyil, subyektiv üsluba uyğun formaya çevrilmişdir. Məsələn, Zevsin saysız-hesabsız eşq macəralarını danışan hekayələrin mənbəyi budur; təbiətdə olan yaradıcı, doğurucu element burada öz təmsil formasını tapır. İkinci mənbə isə ruhani sahənin özü, yəni ruhani fərdilikdir. Tanrı insanlara onların talelərində, dövlətin talelərində, müəyyən hadisələrdə özünü göstərir. Bu hadisələr tanrının işi kimi görülür və onun xeyirxahlığının ya da düşmənçiliyinin göstəricisi sayılır. Beləcə, "sonsuz müxtəlif məzmun ortaya

çıxır." Əgər İbrahim, İshaq və Yaqubun Tanrısı öz xalqına İsrail torpağını verib onları Misirdən çıxarıbsa, eləcə də yunan tanrısı bu və ya digər işi görür, hansı ki, bir xalqın başına gəlir və o xalq tərəfindən ilahi kimi qəbul edilir. Bu ilahi hərəkətlər və ya ifadələr müəyyən bir yerə və vaxta bağlıdır. Kahinlər həmin hadisənin, xoşbəxt ya da bədbəxt olmasından asılı olmayaraq, tanrının əməli olduğunu bəyan edirlər; bu isə tanrının hərəkətlərinin daha dəqiq, xarici tərifinə zəmin yaradır. Bu da təsadüfi, müəyyən olmayan şeylərin sonsuz kütləsi üçün xüsusi materialdır; bu faktlarla ziddiyyət təşkil etmir, ancaq poeziyanı ifadə edir. Poeziya yaratmaq uydurmaq və ya yalan söyləmək deyil. Poeziyanın başlanğıcı, yəni peyğəmbərlərin tanrının əməli kimi elan etdiyi sadə hadisə, tanrının fəaliyyəti və varlığı barədə çoxlu sayda təsadüfi xarakterizasiya yaradır. Bu isə digər ucdur. Ümumi olan, müəyyənliyə daxil olduqca, bu xarakterizasiyaların ayrı-ayrılıqda yan-yanaya dayanmasına imkan verir; nəticədə isə təsadüfilik ortaya çıxır. Bu, obyektiv tanrının məzmunu ilə bağlı əsas müəyyənədicisi amildir.

b. Tanrının təmsil olunması ilə bağlı ikinci cəhət onun formasıdır. Birinci cəhət odur ki, subyektivlik daxildən özünü müəyyən edir, məzmunu var. İkinci cəhət isə bu obyektiv məzmunun sonlu öz-şüur adlandırdığımız şeyə yönəlməsidir. Burada fərdlərə bölünmə prinsipi məzmunun daxili elementi deyil; məzmunun daxili elementi sayəsində saysız-hesabsız tanrılardan ibarət bir səma yaranır. Bu bölünmə isə tanrılığın bir tərəfi, onun mövcud olduğu sonlu öz-şüurun digər tərəfi yaratmasıdır. Bu ruhi bir formadır - sonsuz anlayışın parçalanmasıdır, ruhun özünü bölməsi gerçəkliyi: ruh özünə görə mövcuddur, həm də başqasına görə; bu başqası özüdür və beləliklə ruh ilk dəfə öz-özünə gəlir. Amma burada bu başqası sonlu dünyadır; bu başqası - ruhun özünə xarici və sonlu kimi mövcud olması - onun təşkil olunma, formalaşma və görünmə tərzidir. Tanrı buna görə görünür, yəni onun forması var. İndi isə bu formanı necə və hansı şəkildə olduğu müəyyən edilməlidir. Bu görünmənin və ya formalaşmanın iki tərəfi var. Tanrı görünür, o, başqasına görə mövcuddur, xariciliyə daxil olur. Bu isə bir ayrı-seçkiliyə, fərqliliyə səbəb olur və belə müəyyən edilir ki, görünmənin iki rejimi mövcuddur. Bir rejim tanrıya xasdır, digəri isə ona qarşı duran şüura və ya sonlu ruha aiddir. Görünmə xaricə,

başqasına yönəlmə deməkdir; bu iki anı özündə ehtiva edir - biri Tanrının etdiyi kimi təqdim olunur, digəri isə onun hərəkətinin mövcud olduğu şüurun etdiyi. Tanrıya aid olduğu göstərilən görünmə tərəfi onun özünü göstərməsi, ortaya qoymasıdır, yəni Tanrıya xas olan görünmə fəaliyyəti. Bu baxımdan öz-şüur sadəcə olaraq özünə göstərilən, ona verilən bir şeyi qəbul etmə anlamı daşıyır. Bu göstərmə rejimi əsasən düşüncə üçün baş verir; əbədi olaraq özündə və öz üçün mövcud olan özü göstərir; o, öyrədilir, "qəbul edilir, yalnız verilmiş bir şey kimi görünür."

Yunan dinində də Tanrının yalnız görünüş olduğu bir tərəf mövcuddur; o, özünü yuxularda göstərir və onun haqqında ənənəvi təlimlər var. Özünü dərk edən şüur bu təlimləri tanrıların verdiyi bilik kimi qəbul edir. Məsələn, kahinliklərdə də görünən şey birbaşa Tanrının özünə aid edilir. Bu baxımdan yunanlar bütün mümkün formaları qəbul edirdilər. Bunların içində göydən düşən bir daş - meteorit şəklindəki ilahi surət də var idi. Amma digər bir tərəf də var ki, bu da bir o qədər vacibdir: burada görünən şey Tanrının göründüyü özünü dərk edən şüurun məhsuludur. Bu iki tərəfi bir-birindən ayıran və eyni zamanda birləşdirən ortaq bir sərhəd var. Hər iki tərəf bu sərhəddə mövcuddur və burada fəaliyyət hər ikisinə aiddir. Məhz bu vəziyyət əsas çətinliyi yaradır. Sonralar xristianlıqda bu, Tanrının lütfü və onun insanın içində yaşayan ruhu kimi ifadə edilir. Bir tərəfdə insan tamamilə passiv olur, sanki bir daş kimi dayanır və ruh onda işləyir. Digər tərəfdə isə fəaliyyət insana məxsusdur. Bu halda bir tərəfdə görünüş Tanrının işi olur, digər tərəfdə isə bu, özünü dərk edən şüurun fəaliyyətidir. Təsəvvür səviyyəsində bu iki tərəfin ayrıca və fərqli şəkildə görünməsi vacibdir. Spekulyativ səviyyədə bu ikili fəaliyyət tək bir fəaliyyət kimi görünməlidir. Bu fəaliyyətin içində hər iki tərəf birləşir. Amma burada iki ayrı fəaliyyət görünür: biri bir tərəfdən gəlir, digəri isə özünü dərk edən şüurun fəaliyyəti ilə istehsal prosesi kimi baş verir. Bu baxış hələ də fərqliliyi saxlayır, yəni konkretlik baxış nöqtəsidir. İlahi olanın içində insan təcrübəsinin hər iki tərəfi mövcuddur. İnsanlar özlərini Tanrının içində ilkin məzmun kimi seziirlər. Bu, Tanrının onların içindəki hərəkətidir, onların ruhunun əsas gücləridir. Digər tərəf isə bu məzmunla qarşı duran formadır - fəaliyyət, yaradıcı proses. Bu iki tərəf hələ də ayrı qalır, çünki baxış nöqtəsi

hələ də sonlu varlığın baxış nöqtəsidir. Eyni şəkildə, Tanrının görünməsinin bir tərəfi də onun formasıdır; bu görünmə Tanrının özünə aid edilir. Amma digər tərəfi isə sonlu özünü dərk edən şüurun yaradıcı fəaliyyətidir. Bu, insanın öz Tanrısını özü üçün yaratdığı və ya formalaşdırdığı tərəfdir. Herodot açıq şəkildə deyir: "Yunanların tanrılarını Homer və Hesiod yaratdı." Tanrıların formasını hər zaman sənətkarlar müəyyən ediblər. Bu forma sonlu ruhun subyektiv şəkildə ortaya qoyduğu bir şeydir. Tanrının görünməsi əsasən şüurlu istəklə meydana gəlir. Tanrısal formanı ortaya çıxaran, onu var edən və onun Tanrı olduğunu dərk edən tərəf sonlu olan tərəfdir. Məhz bu səbəbdən incəsənət əsas həqiqətini burada tapır.

İkincisi, Tanrının görünüşündə təbii bir an var, çünki onun forması hiss edilə bilən bir tərəfə malikdir. Biz hələ o sahəyə çatmamışıq ki, burada saf, mütləq ruh ruh üçün mövcud olur və Tanrı ruhda və həqiqətdə ibadət olunur - saf düşüncə saf düşüncə üçün olur. Buna görə də görünüş - müəyyən olunmuş varlıq kimi olan tərəf - hələ birbaşa gerçəkliyə, yəni konkret bir şüurun, yəni bir insanın varlığına qədər yüksəlməyib. Tanrı üçün ən həqiqi və uyğun forma o formadır ki, mütləq şəkildə özü üçün var olan ruh özünü tək, təcrübi özünüdərk formasında göstərməyə çıxır. Biz hələ bu mərhələyə çatmamışıq. Görünüşdə təbii bir an var və bu hiss edilə bilən bir tərəfə malikdir. Amma bu tərəf hələ konkret bir duyulası insana qədər getmir. Bu baxımdan həmin hiss edilə bilən tərəf insanın fəaliyyəti nəticəsində yaranır. Bu şəkildə yaradılmış şeydə isə ilahi olan görünür və onun bir hiss edilə bilən tərəfi olur. Bu hiss edilə bilən forma mütləq şəkildə məfhuma, yəni ifadə etməli olduğu ilahi məzmunu uyğunlaşdırılmalıdır. Formanın rolu ilahiliyi təqdim etməkdir. Təbii və hiss edilə bilən olan şey hələ o qədər yumşaqdır ki, daşılmalı olduğu məzmunu uyğun şəkildə formalaşdırıla bilər. Ancaq Tanrının içindəki fərdiləşmə prosesi mütləq sərhədə çatdıqda - yəni Tanrı insan formasında, vasitəsiz bir şüur kimi ortaya çıxdıqda - bu xarici forma sanki tərk edilir və duyğusallığa, maddi hissə azadlıq verilir. Başqa sözlə, Tanrı bu zaman xariciliyin təsadüfiliyini və şərtliyini aşkar edir. Hazırkı mərhələdə isə hiss edilə bilən maddə hələ bu fərqli xüsusiyyəti qazanmamışdır və öz məzmununa sadıq qalır. İndi duyulası olanın ilahiliyi ifadə etdiyi forma yalnız insan formasıdır. Çünki ruhani olanı ifadə

edə biləcək başqa heç bir bədən forması yoxdur. Amma bu, adi bir insanın empirik fiquru deyil. Bu forma təsadüfi mövcudluq sahəsinə aid ola biləcək bir forma deyil. Həmçinin bu, ilahi olanın birbaşa, dolayı olmayan şəkildə ifadəsi də deyil. Əksinə, bu forma ideal, mahiyyətə gözəl bir formadır. Və bu gözəl forma ruhani xarakterin əsas ifadəsidir. Bu, sənətkarın sahib olduğu və ifadə etdiyi ruhani olanın müəyyən bir təsəvvürüdür. Göte də deyir ki, klassik sənət əsərlərinin xarakterini onların mənası təşkil edir. Yəni fiqurun hər bir detalında müəyyən olunmuş xarakter özünü göstərir. Adi bir insan fiquru isə bu ruhani mənanı tam əks etdirmir. O həm də təsadüfilik, təbiətin və təsadüfi hallarının təsirini daşıyır. Bu səbəbdən bizdə elə formalar və fiqurlar yaranır ki, onlar yalnız ruhla bağlılıq baxımından deyil, həm də sırf təsadüfi və maddi yönləri ilə mövcuddurlar. Onlar Tanrı anlayışının təməlini təşkil edən mənəvi məzmunu tam şəkildə ifadə etmirlər. Bu, görünüşün qanunudur. Gözəl forma ümumi bir qanundur. Gözəl quruluş və biçim isə sanki dünyanı anlamaq üçün bir vasitə - orqanondur.

c. İbadət (cultus)

İbadət (cultus) - bu, təmsil olunan ilahinin xariciliyi ilə subyektiv şüur arasındakı fərqlin aradan qaldırıldığı münasibətdir. İbadət vasitəsilə hər iki tərəfin vəhdəti yaranır və özünü dərk edən şüur ilahi olanın içində yaşadığını anlayır. İbadətdə (cultus) ibadət edənlərin münasibəti belədir: ilk mərhələ tanrıların tanınması və onlara hörmət göstərilməsidir. Tanrılar təbiət və ruhani kainatın əsas qüvvələri, universal dayaq nöqtəsidir. İnsanlıq bunu tanıyır, çünki insan düşünən şüurdur və dünya artıq ona yalnız xarici və təsadüfi şəkildə deyil, həqiqətən mövcud kimi görünür - biz bu ümumi qüvvələri tanıyıırıq. Məsələn, biz vəzifələrə, ədalətə, elmi biliyə, vətəndaş və siyasi həyata, ailə münasibətlərinə hörmət göstəririk; bunlar əsas, həqiqi şeylərdir, dünyanı birləşdirən bağlardır. Üstəlik, onlar hər şeyin mövcud olduğu əsas çərçivəni təşkil edir. Bu məzmun ona görə tanınmalı və hörmət edilməlidir ki, o, əsas, keçərli olan və təsadüfi, müstəqil olanın qarşısında duran yeganə gerçəklikdir. İkincisi, bu məzmun obyektivdir və həqiqi mənada obyektivdir; yəni özü üçün

doğru və keçərli olandır - başqa sözlə, subyektin içində də obyektivdir. Məsələn, bu ilahi qüvvələr insanların öz adət-ənənələri, əxlaqi həyatı, hüquqları və onları həyata keçirmələri, onların ruhu, onların mahiyyəti və əsas varlığıdır; xarici, başqa bir varlıq deyil. Beləliklə, Atena həm şəhətin özü, həm də tanrıçadır. İlahiyyət xalqın ruhudur, onların qoruyucu ruhu deyil, onun əsas mahiyyətində və ümumiliyində təmsil olunan canlı, aktual, mövcud ruhudur. Erinyeslər (Furiyalar) xarici obyektiv bir şeyin təmsili deyil, insanın öz əməlləri və onların nəticələridir. Onlar vicdan adlanır; məsələn, Ödipusun Erinyesi atasının oğluna verdiyi lənətdir. Eros obyektiv elementdir, amma eyni zamanda subyektin yaşadığı hiss, sevgi və ehtirasdır. Bu mahiyyətə mövcud olanın tanınması və ibadətində, ibadət edənlər azaddırlar, dərhal öz evlərindəymiş kimi hiss edirlər. Onlar öz əsl həyatlarını orada yaşayır və onu öz həqiqi həyatı kimi tanıyırlar. Bu, onların reallıqlarının və ya mövcudluqlarının xaricində bir şeyi şüurlu şəkildə dərk etmələri deyil; əksinə, onların dini şüuru budur ki, onların konkret subyektivliyi hələ də onların əsl həyatının əsas prinsipi kimi qalır. Öz mahiyyətlərini tanımaqla onlar azaddırlar, ona görə də bu tanınma sakit, sərbəst bir tanınmadır; onlar üçün əziz olan qüvvələrə hörmət bu səbəbdəndir ki, bu qüvvələr onların içində yaşayır. Ümumi qüvvələr subyektivlik vasitəsilə əməli həyata keçirilir. Dini şüurdakı bu azadlıq xüsusiyyəti həmin mövqenin əsas xarakterini təşkil edir. Bu mövqe azadlıq, sakitlik və dərhal məmnuniyyət duymaq mövqeyidir. Amma azadlıq vəziyyətindən başqa, zərurətlə bağlı başqa bir vəziyyət də vardır və birincinin sakitliyi ikincinin kədəri ilə tarazlanır. Zərurətin öz sahəsi var; o, yalnız fərdin özəlliklərinə aiddir (yəni, ruhani qüvvə ilə toqquşma mümkün olduqda və ya "xarici, mövcud və müəyyən edilmiş varlığında təsadüf və şəraitə tabe olduğu halda"). Hadisələr təsadüfi tərəfləri ilə zərurətin təsirinə məruz qalır və ona tabedir. Etik vəziyyəti aşan və öz maraqları üçün xüsusi bir şeyi həyata keçirməyə çalışan fərdlər zərurətin təsirinə daha çox məruz qalırlar və onlar əsasən faciəvi olur. Yunan faciələrinin əsas qəhrəmanları məhz belədirlər - buna görə də onlara qəhrəmanlar deyilir. Onlar öz iradələri ilə digər insanlardan fərqlənirlər. Onların maraqları ilahi hakimiyyətin və idarənin təmsil etdiyi sakit vəziyyətdən üstündür. Digərləri, xor isə, bu qismətdən

azaddır; onlar adi, etik həyat sahəsində qalır və özlərinə qarşı düşmənçilik yaradan qüvvələri oyatmırlar. Xora, xalqına aid olanlar adi insan taleyinə məruz qalır, bədbəxtliklər yaşayır və ölürlər. Onlar müxtəlif yollarla ölə bilərlər, amma bu, adi insanların ümumi taleyidir və hər birimizin yaşadığı bu ümumi proses özü ədalətliidir. Fərdin bəzi bədbəxtliklərə düçar olması və ölməsi həyatın nizamının bir hissəsidir. Homerdə Aqill qısa ömrü üzərinə ağlayır, atları da onunla birlikdə ağlayır. Homer belə bir şüuru Aqillə bağlamaq imkanına malik idi. İndiki zamanlarda isə yazıçının belə bir şeyi Aqillə əlaqələndirməsi ağılsızlıq olar. Klassik yunan üçün, məsələn Aqill üçün bu, qısa müddətli kədər gətirə bilərdi. Bu onun üçün doğru bir həqiqət, fakt idi, amma bu, onun qalan davranışlarına təsir göstərmirdi; o, kədərlənə bilərdi, amma narazı deyildi. Narazılıq müasir bir duyğudur: o, daha çox şey tələb edən bir məqsədin mövcudluğunu ehtimal edir; bu isə müasir arzularımızın özlərinə bu tələbi qoymağa səlahiyyət və haqq qazandırdığı bir tələbdir. Bu əlavə məqsəd yerinə yetirilmədiyi zaman, biz müasir insanlar qalan bütün işlərimizdən asanlıqla ümitsizliyə qapılır və digər istiqamətlərdəki məqsədimizi izləmək istəyi itir. Biz bütün digər məqsədlərimizdən imtina edirik və özümüzə heç bir məqsəd qoymuruq; taleyimizin itkisinin qisasını almaq üçün isə, öz istəklərimizlə öz məqsədimizi, cəsarətimizi və enerjimizi məhv edirik - beləliklə, başqa cür həyata keçirə biləcəyimiz taleyimizin məqsədini inkar edirik. Bu isə narazılıqdır. Amma narazılıq qədim yunanların xarakterində yoxdur; onların yalnız zərurətlə bağlı kədəri var. Yunanlar heç bir məqsədi mütləq və əsas kimi qəbul etmirdilər ki, mütləq təmin olunmalıdır; buna görə də onların kədəri təslim olmuş kədərdir. Bu, saf və sadə kədərdir və ona görə də içində bir sakitlik var; fərdi subyektlər üçün itirilmiş mütləq məqsəd yoxdur. Hətta kədər içində belə onlar öz yerlərindədirlər və yerinə yetirilməyənə tərki edə bilərlər. İşlər olduğu kimi olduğuna görə, onlar abstraksiyaya çəkilir və varlıqlarını buna qarşı qoymurlar. Qəlbi rahatlaşdıran heç nə başqa deyil, subyektiv iradənin mövcud olanla abstrakt birliyi; subyekt azaddır, amma yalnız abstrakt şəkildə. Dini əhval-ruhiyyənin xarakteri belədir.

İbadətin ikinci tərəfi ilahi xidmət və ya ibadət olaraq təsvir edilə bilər. Bu, konkret şüurun müəyyən bir konkret obyektə münasibəti ilə bağlıdır; bu ikisi bir-birinə qarşı dayanmış kimi təqdim olunur. Belə ki, ilahi xidmət qarşılıqlı vermə və qəbul etmə üzərində qurulur. İlahi verir, məhdud olan isə qəbul edir. Dini əhval-ruhiyyə daxili vasitəçilik və qarşılıqlı əlaqə formasını təşkil edir. İbadətin xarici vasitələri isə bu xarici əlaqəni təmin edən vasitələrdir. Bu kontekstdə bir neçə məqam fərqləndirilə bilər. Birincisi, ilahi və insan bir-birinə qarşı dayanırsa və birləşməli isə, onlar bir-birinə yaxınlaşmalı və hər ikisi qarşılıqlı müstəqilliklərindən bir qismini buraxmalıdırlar. Yalnız bir tərəfin verməsi nəzərdə tutulmur, məhdud özünü şüur da öz özəlliklərinin bir hissəsini buraxmalı və təslim olmalıdır. Əslində, onların ayrılmış olmasının forması olan bu müstəqillik onları ayırır və buna görə də onlar mövcudluq tərzlərini dəyişdirməlidirlər. İlahi ilə insanın ilkin xarici əlaqəsi budur ki, burada Tanrı öz daxilində təbii bir elementə malikdir və subyektiv şüur qarşısında müstəqil dayanaraq müəyyən xarici, təbii görünüş formasında mövcuddur. İbadət isə Tanrının təmsil olunmasının meydana gəldiyi mərhələ deyil; əksinə, ibadətdə birliyin üzləri olduğu kimi gəlir və gedir, və onların qarşısında bu Tanrı görünür. O, öz içində təbii bir elementə malikdir və insanlara elə görünür, necə ki, onlar dərhal özləri vardılar - təbii şəkildə, müəyyən edilmiş təbii formada. Bəzən bir tanrı daha çox, digəri isə daha az görünür. Bu ilkin münasibət insanlarla təbiətin tanrıları arasındakı münasibət kimi başa düşülə bilər. Bu münasibətdə ilahi xidmət bir tərəfdən bu təbii şeylərin daxili mahiyyətə sahib olduğunu, insan subyektlərindən asılı olmayan təbiətin əsas ideyası və təbii müəyyənləşməsi olduğunu tanımaqdır; yəni onların fərqli və qalıcı qüvvələr kimi əsaslı olduqlarını qəbul etməkdir. Digər tərəfdən isə, "bu təbii qüvvələr görünərkən" özlərini qurban verirlər, özlərini fəda edirlər. Tanrı özü bu qurbanlıqdır - o, məhdud şüura özünü verir və onun tərəfindən ələ keçirilməsinə imkan yaradır; o, özünü qurban verir. İnsan ibadət edənlər isə bu qurbanı qəbul etməli və onun içindəki əsaslılığı eyni zamanda tanımalıdırlar. Xaricilik ən yüksək nöqtəsində ümumi qurbanlıq var; burada qurbanlıq hələ barışdırıcı deyil. Yunanlarda yemək, içmək və ziyafət qurbanlıq adlanırdı və qurbanlıq bundan başqa bir şey deyildi. Onlar Keres və Baxsus

kimi çörək və şərab yeyib içirdilər; bu Keres həm təbii, həm də ruhani qüvvədir. Bu təbii qüvvələr tanınır, amma burada Keres və Baxxus özlərini insanların istifadə etməsi üçün təqdim edir. Onlar özlərini qurban verirlər və bu zaman onların əsaslığı tanınır. Bu ümumiliyin tanınması o ilə ifadə olunur ki, ibadət edənlər hər şeyi yemirlər, sadəcə şərabdan bir neçə damcı və ya bir qədər un torpağa tökürlər və istifadə etmədiklərini yandırırılar - qabaqdakı tükləri, bağırsaqları, piyləri. Onlar ətləri piyə büküb yandırırılar, elə indi aşpazların bişmiş ət üzərinə yağ tökməsi kimi. Beləliklə, tanrılar özlərini fəda edirlər, və ibadət onları qəbul edib mənimsəməkdən ibarətdir, eyni zamanda onların gücünü tanımaqdır, çünki tanrılar öz güclərini qoruyub saxlayırlar. Sonra subyektin tanrılara ruhani tərəfdən münasibəti gəlir. Burada subyekt həm tanrını öz daxilində və öz vasitəsilə mövcud etməyə, onu özündə - yəni subyektin özündə - görünməyə gətirməyə çalışır. Digər tərəfdən isə tanrı, ilahi şüurun öz şüuruna malik bir subyekt kimi, başqa dünyaya məxsus bir varlıq olaraq qalır və insan şüurunun mövqeyi tanrıdan kömək istəyən sadəcə qəbul edən şəxs mövqeyidir. Beləliklə, ikinci aspekt mövcuddur: tanrılara ümumi olaraq ruhani və əxlaqi qüvvələr kimi münasibət. Doğrudur, bu kontekstdə "xidmət" sözü uyğun deyil; çünki bu səviyyədə xidmət və qulluq yoxdur. Bu, əxlaqi və ruhani qüvvələrə ünvanlanan münasibətdir və ibadət yenə də ruhani və təbii dünyanın bu əsaslı xüsusiyyətlərini tanımaqdan, onları təmsil etməkdən ibarətdir - bunu təqdirilər, bayramlar, qələbələr, tamaşalar, dramlar, mahnılar və s. vasitəsilə həyata keçirirlər - və sənət bu şəkildə ortaya çıxır. Beləliklə, bu tanrılar düzgün şəkildə ibadət olunur - xüsusən də onların adları ilə keçirilən oyunlar və bayramlarda. Belə onlara hörmət göstərilir. Kiminsə uca bir obrazını və ya təsəvvürünü saxlamaq və bu təsəvvürü öz davranışları ilə göstərmək, göstərmək həmin şəxsi hörmətlə yad etmək deməkdir. Beləliklə, icma tanrıları təsvir və tanıma şəklində ifadə etməlidir ki, bu tanrılar elə icmanın özündə görünsün. Subyektiv şüur ilahi obrazın özündə görünməsini təmin edir - bunu bayramlar, mahnılar və s. vasitəsilə tanrıya hörmət göstərməklə edir; ibadət bu şüurun içində mövcuddur. Başqa sözlə, [dini] bayramlarda insanlıq öz üstünlüyünü göstərir, öz ən yaxşı tərəfini nümayiş etdirir, özündən çıxma biləcəyinin ən yaxşısını ortaya qoyur. Bu, özünü

bəzəməyi də əhatə edir: bahalı zinət əşyaları, geyimlər, rəqs, mahnı və döyüşlər - bütün bunlar tanrılara hörmət göstərməkdə rol oynayır. “Biz zehni və fiziki çevikliyimizi və sərvətimizi göstəririk; insanlıq tanrını şərəfləndirmək üçün özünü nümayiş etdirir və tanrının fərdlərdə belə görünməsindən zövq alır.” Bu gün də belədir - bayram günlərində insanlar sərvətlərini, gözəl paltarlarını və bacarıqlarını nümayiş etdirirlər. “Bir sözlə, insanlar öz əməlləri ilə tanrıların təsvirlərini özlərində canlandırırlar; bu, onların üstün nailiyyətlərini göstərməklə və beləliklə tanrıları tanıdıqlarını bəyan etməklə olur.” Olimpiya oyunlarının qaliblərinə verilən böyük hörmətdən nümunə göstərmək olar; onlar xalq arasında ən uca hörmətə layiq görülürdülər və böyük bayramlarda arxonların yanında otururdular. Bəzən isə onların həyatda olarkən tanrılar kimi hörmətlə qarşılandığı da olurdu, çünki göstərdikləri bacarıq sayəsində ilahi özlərində görünmüş olurdu. Beləliklə, fərdlər ilahini özlərində meydana gətirirlər. Praktiki fəaliyyətlərində onlar tanrılara hörmət edir, əxlaqi varlıqlar kimi hərəkət edirlər; çünki tanrıların iradəsi əxlaqi əmrlərdə ifadə olunur. Praktiki həyatda onlar ilahini həyata keçirirlər. “Pallasın bayramında keçirilən mərasim zamanı Afin sakinləri Atenanın özü kimi görünürdü, xalqın ruhu; Afin xalqı canlı ruhdur və özündə Atenanın bütün bacarıq və çevikliyini, bütün əməllərini nümayiş etdirir (Minerva).” Amma fərdlər praktiki səviyyədə belə özlərində Tanrıya hörmət göstərdikləri halda, nəzəri səviyyədə və ya şüur baxımından vəziyyət fərqlidir. Beləliklə, insanlar bu ilahiyyəti özlərinə aid edə bilirlər; ilahi varlıq onlara sevinc gətirə bilər, amma bunun arxasında ilahiyyətin başqa, digər aləmə aid bir tərəfi qalır. Bu, təsadüfi hadisələr sahəsindədir, onları məhdudlaşdıran, başlarına gələn, özləri qərar verə bilən şeylərin sərhədləri içindədir; burada onlar özü üçün əhatəli biliyə çata bilmirlər. Praktiki səviyyədə isə onlar özlərində tanrını meydana gətirə bilirlər, amma ilahi kimi bilik onların üzərindədir. Bu [insan] sahəsi içərisində bilik təsadüfidir: bu təsadüfi bilik əxlaqi, həqiqətən əsaslı olan, vətənə, dövlətə və buna bənzər vəzifələrimizlə bağlı deyil - insanlar bunları bilirlər, dövlətin və vətənin qanunlarını tanıyırlar - amma təsadüfi faktları bilmirlər və bilə bilməzlər. Lakin belə məsələləri bilməyə ehtiyac var və bu ehtiyac burada nəzərdən keçirdiyimiz öz-şüur səviyyəsində mövcuddur. İnsanların necə

olacağını, bu və ya digər işin necə nəticələnəcəyini çox bilmək istədikləri ümumi təcrübədir. Bu öz-şüur səviyyəsində "bu mütləq vacib ehtiyacdır," çünki öz-şüur hələ də burada azad fərdilikdir - hələ xarici olanla bağlı son qərarı verməyə inanan daxildən sonsuz subyektivlik deyil; hələ özündə mütləq, əxlaqi əsaslandırmanı bilən subyektivlik deyil; o, yalnız sonsuz öz-şüurun azad subyektivliyidir. Beləliklə, o, bu və ya digər qərarı verir və qalanını Tanrıya buraxır. Daha dərin səviyyədə öz-şüurun qərarı öz-özünə vermək üçün daxili gücü və səlahiyyəti var. Lakin bu mərhələdə öz-şüurun obyektivliyi sonsuz daxili əminlik deyil; öz-şüurun belə bir əminliyə çatması üçün daha yüksək, məzmunlu bir əsaslandırma tələb olunur. Bu əsaslandırma təminat, yəni Tanrının mütləq hikmət və xeyirxahlığına inamdır; bunun içində fərdi öz-şüur özü də məqsəddir. Fərd hələ bu mərhələdə daxildən azadlığının sonsuz olduğunu tam qavramadığı üçün, bu subyektivlik, bu son qərar anı onun üçün subyektin xaricində olan bir şey kimi qalır.

C. Bu, kultun üçüncü aspektidir, yəni falçılar; bu sahədə tamamilə vacibdirlər. Mühəribəyə getmək, səfərə çıxmaq və ya evlənmək kimi son qərar və qətiyyət öz-şüurun hələ içdən özü üçün hazırlaya bilmədiyi bir şeydir; çünki qərar vermək fərdin ixtiyarı iradəsi və qətiyyəti deməkdir. Lakin fərd hələ yuxarıda qeyd etdiyimiz yüksək dəyərə və ya əsaslandırmaya malik deyil; o, hələ sonsuz subyektivlik kimi özündə mövcud deyil. Bu, yunanların azadlığı haqqında vacib bir məqamdır. Evlənmək və ya bir işə başlamaq istəyən fərd məsləhət üçün falçına müraciət edir; amma hətta generallar və ya dövlət özü də son qərarı özündən deyil, xaricdən alır, yəni hərəkət yolunu müəyyən etmək üçün xarici bir hadisə tələb olunur. Bu xarici hadisə səs, çağırış və ya səs tonu olur; lakin falçılar aydın və dəqiq cavab vermirdilər. Köhnə bir deyim var idi ki, demonların səsləri (tərcümədə belə ifadə olunur) anlaşılmazdır. Falçılar da qeyri-müəyyən bir ton və ya oxşar səslərdən ibarət idi, xüsusilə yarpaqların şırıltısı, bulaqların səsi və s. Dodonada bu üç formada idi: müqəddəs palıd ağacının yarpaqlarının hərəkətindən yaranan səs; bulağın mırıltısı; və küləyin təsiri ilə bronz bir qələbin çıxardığı səs. Qələbin qarşısında külək əsəndə ona çırpılan bir budaq asılmışdı. Delfidə də külək dərədən çıxırdı və onun bronz üçayaqlı üstündə yaratdığı səs əsas rol oynayırdı. Sonradan Pifiyanı

ruhlandırmaq üçün buxar istifadə edilməli oldu; o, öz hücumlarında qarmaqarışıq, aydın olmayan sözlər deyirdi və bu sözlər kahin tərəfindən şərh olunmalı idi. Kahin yuxuları da şərh edirdi. Beləliklə, şüurun mövqeyi tamamilə qəbul edən idi. Trofonionun mağarasında sual verənlər üzləri görürdü. Akeyada, Pausaniyaya görə, bazarda Merkuri heykəli vardı; insanlar tütsü yandıraraq tanrının qulağına sual pıçıldaıdır, sonra bazardan qulaqlarını tutaraq əl çalaraq qaçırdılar; əllərini götürdükdən sonra eşitdikləri ilk söz cavab olurdu və sonra bu cavab sualla uyğunlaşdırılaraq şərh edilirdi. Bu cür yalnız xarici üsullardan başqa qurbanlıq heyvanların daxili orqanlarının yoxlanması, quşların uçuşunun şərhı və s. də daxil edilə bilər. Qurbanlıq heyvanlar xarici, obyektiv əsaslandırma – xarici bir şeye qərar verilməsi üçün kəsilirdi; bu xarici hadisə, bəlli bir ifadə və ya səs ola bilərdi. “Falçılarda iki məqam önəm daşıyırdı; bir tərəfdən qərar xarici hadisə vasitəsilə verilirdi, digər tərəfdən isə bu qərar şərh vasitəsilə.” Bu baxımdan şüurun mövqeyi tamamilə qəbul edən idi; bundan əvvəl müzakirə edilən mərhələdə olduğu kimi, şüur ilahiyyatın özündə görünməsini təmin edirdi.

3. Tanrıya ibadətın və ya xidmətin üçüncü əsas xüsusiyyəti daha ciddi bir şeydir. Birincisi ibadət edənlərin ruhiyyəsi, ikincisi isə kultus, yəni xidmət və konkret əlaqədir; amma burada hələ iki tərəfin müstəqil münasibəti, yəni neqativlik yoxdur. Üçüncü aspekt Tanrıya səmimi daxili xidmət, daha dəqiq desək, barışdırıcı xidmətdir. Məqsəd ilahinin daxilə, ruhda, subyektə gerçəkləşməsidir. Əsas fərziyyə budur ki, ruh ilahiyyə qarşı müstəqildir, onunla müqayisədə neqativ şəkildə müəyyən olunur və ondan ayrı düşür. Onların birliyi əvvəlki mərhələdə olduğu kimi birbaşa baş verə bilməz. Bu, vasitəçilik tələb edir və burada əsas bir şeydən imtina edilməlidir - digər hallarda dəyişməz və müstəqil sayılan bir şeydən. Bu ayrılığı aradan qaldırmaq üçün qurban verilməli olan neqativ element iki cür qəbul edilə bilər. Birincisi, ruh, təmiz təbiəti ilə, artıq ruhdan fərqli olaraq neqativ bir şeydir. İkincisi isə müsbət mənada neqativ olan bir şeydir, bədbəxtlik - xüsusilə əxlaqi bədbəxtlik və ya günah, çünki günah subyektiv öz-şüurun ilahidən ən yüksək səviyyədə ayrılmasıdır. Təbii ruh olması lazım olduğu kimi deyil, çünki ruh azad ruh olmalıdır; ruh yalnız təbii iradə və ehtiyacları ümumiyyətlə aradan qaldırıqda

ruh olur. Bu aradan qaldırma, etikaya tabe olmaq və hətta buna alışmaq, beləliklə etik və ya ruhani şeyin fərdin ikinci təbiəti olması, tərbiyə və mədəni formalaşmanın vəzifəsidir. Lakin insan təbiətinin bu yüksəlişi və ya yenidən qurulması bu səviyyədə şüura daxil olmalıdır ki, zəruri dəyişiklik kimi qəbul edilsin; çünki indiki mövqeyimiz ümumilikdə öz-şüurlu azadlığın mövqeyidir. Əgər mədəni formalaşma prosesi və bu istiqamət dəyişikliyi əsas aspektlər və canlı olaraq təsvir edilsə, onda ruhun keçməsi lazım olan yolun təsviri ortaya çıxır - nəticədə ruhun bu yolu getməsi zəruri olur, həm xarici həyatda, həm də daxili dünyasında abstrakt olaraq. Bu, bir tərəfdən yolun qavranmasını tələb edir. Ruh bu yolu intuisiyaya əsaslanaraq keçməlidir, bu intuisiyanın təsiri altında olmalı, təbii halından imtina etməli və bu neqasiyadan çıxmalıdır. Bu qədim sirlərin mövzusu belə idi. Onların məzmunu yolun, bu yön dəyişikliyin, bu (təbiətin) ölümünün ruhani və zəruri bir şey olmasıdır. Aleksandriyalı Klementin sözləri ilə, "bu sirlər tanrıların döyüşləri, tanrıların işləri, onların basdırılması və yenidən dirilmələri ilə doludur. Onlardan ruh ilahi birliyinə əminliyinə çatdı." İnsanın təbii ruhu ruh deyil, olması lazım olan deyil, elə Tanrı da, Ata kimi baxılanda, olması lazım olan kimi deyil. Təbii insan yalnız həyatın dönüşümü vasitəsilə ruh olur. Bu dönüşümün intuisiyası, yəni dərinlən qavranması əlbəttə ki, sirlərin məqsədi idi. Fərd olaraq bu intuisiyanı yaşamaq, ona təslim olmaqla subyekt "təbiətinin geri çəkildiyi qorxu və dəhşətdən keçdi və bu vasitə ilə ruhun azadlığı yaranır."

Bu sirlər gizli idi, amma buna baxmayaraq tanış idi; Afinanın bütün vətəndaşları Eleusin sirlərinə daxil edilirdi. Onlar başqa mənada da gizli və mistik idi - elə də xristianlığın açıq təlimləri Tanrı üzvünü açıqlamasına baxmayaraq sirlər adlandırılmışdı. Mistika spekulativdir, daxildə olan şeydir. Beləliklə, bu təlimlər gizli idi, amma dediyimiz kimi, bu yalnız o demək idi ki, onlar boş söhbət, düşüncə və ya istənilən xəyal predmetinə çevrilməməli idi; onlar ehtimallarla və ya dəyişikliklərlə izah edilməməli idi. Onlar dəyişməz və toxunulmaz olmalı idi. Yunanlar onlardan danışsaydılar, yalnız miflərdə danışardılar. Amma məzmun dəqiq olaraq düşüncə, anlama və həmçinin xəyal üçün deyil. Bu məqama məntiqi bağlı olan başqa bir nöqtə budur ki, bu sirlərin məzmunu açıq şəkildə qədim təbiət dinlərindən, məsələn Pelasg, Hindu, Misir

və ya başqa dinlərdən götürülmüş təsvirlər və ənənələrdən ibarət idi. Belə təsvirlər simvolikdir; yəni onların mənası xaricdə göstərdiklərindən fərqlidir. Yunan tanrıları simvolik deyildir: onların mənası yalnız göstərdikləri şeydir; onlar göstərdikləri kimidir, elə həmin şəkildə də sənət əsərinin konsepti ifadə etmək istənilən şeyi göstərir, içində olanla xaricdə olan fərqli olmur. Hətta yunan tanrıları belə qədim simvolik elementlərdən yaranmış olsa da, şairlər və digər sənətkarların onlardan yaratdıqları əsər, nə nəzərdə tutulursa, onu mükəmməl ifadə edən sənət əsəridir. Yunan tanrılarının tarixi mənşəyi və dərin mənası barədə çoxlu araşdırmalar olub - xüsusilə Kroyzerin işi. Lakin tanrı sənətin mövzusu olduqda, yalnız yaxşı bir sənət əsəri onu təsvir edə bilər. Misir dinində bu gizlidir; içəridə bir element, simvol vardır. Osiris günəşin simvoludur, eləcə də Herkules (onun on iki əməyi aylara aiddir). Herkules günəşin simvolu olduğuna görə, Osiris kimi o da başqa, simvolik şəkildə mövcuddur. O, təqvim tanrısıdır və artıq klassik dövrün yunan tanrısı deyil, sənət əsəri kimi varlığı fərqlidir. Beləliklə, sirlərin məzmunu əsasən simvolik idi; əsasən Seres (Demeter), Bakk və onlara aid olan sirlər. Seres itirilmiş qızını axtarır, o da yeraltı aləmə verilmiş məhsuldar dənə kimidir - sadəcə dildə desək, toxum kiçilməli, ölümü yaşamalıdır ki, içindəki həyat ortaya çıxsın - toxumun torpağa basdırılması və sonra cücərməsi prosesi özü də simvolikdir. Bu proses həm də dirilmə mənasını daşıyır, xristian dinində olduğu kimi. Başqa sözlə, bunu “ruhani mənada” da başa düşə bilərik. Simvolun mənası dəyişkəndir: bəzən məzmun bir anlayış və ya prosesi bildirir, bəzən isə göstərilən özü başqa mənəni simvollaşdırır. Məsələn, Osiris Nil çayıdır, o, günəş və qızmar külək (Tyfon) tərəfindən qurudulur, sonra yenidən yaranır; amma o həm də günəşi, bütün canlılara həyat verən təbii qüvvəni simvollaşdırır. Son olaraq isə Osiris ruhani bir fiqurdur və o zaman Nil çayı və günəşin gündəlik dirilməsi öz növbəsində ruhani aləmi simvollaşdırır. Sirlərin məzmunu belə simvolik təsvirlərdən ibarətdir, burada qədim təbii qüvvələr ruhun zəruri hərəkətinə uyğun gələn bir prosesdə təsvir olunmuşdu. Bu cür simvollar təbii ki, gizlidir: daxildəki mənası hələ tam aydın deyil - əvvəlcə o, gerçək təsvirə çevrilməmiş bir mənə və ya əhəmiyyət kimi var olur. Bu, barışmanın ilk formasıdır. Barışığın ikinci forması, digər bir mənfi hal ümumiyyətlə bədbəxtlik kimi başa

düşülə bilər. Bu, xəstəlik, aclıq və digər bəlalər şəklində ortaya çıxır. Bu cür mənfi hal peyğəmbərlər tərəfindən günah anlayışı çərçivəsində izah edilmişdi. Yəni, əvvəl hansısa bir günah işlənmişdi. Bu cür mənfi hallar ilk olaraq fiziki səviyyədə görünür. Məsələn, xəstəlik və ya aclıq kimi hadisələrdə. Agamemnonun yolu əlverişsiz küləklərlə bağlanmışdı və bu fiziki vəziyyət mənəvi bir əlaqə ilə izah edilirdi. Yəni, bu bədbəxtlik tanrıların insanlara qarşı qəzəbi və ya sərtliyinin nəticəsi kimi görülürdü. İldırım və şimşək, zəlzələlər, ilanların peyda olması və bu kimi hallar da eyni mənfi faktor kimi izah olunurdu. Bu hallar gizli şəkildə etik məna daşıyırdı və yüksək, mənəvi, əxlaqi bir gücə aid edilirdi. Bu cür hallarda baş verən günah qurban verməklə aradan qaldırılmalı idi. Belə bir inanc vardı ki, hər bir günah bu yolla bağışlana bilər. Kim ki, günah işləmiş və özündən razı şəkildə davranmışdırsa, o, şəxsi itki ilə üzləşməyə razı olur. Çünki hər bir günah özbaşınalıqdır. Bu isə ali mənəvi gücə qarşı edilən təhqirdir və bu halda insan təvazökarlıq göstərərək həmin gücə sakitləşdirmək üçün ona nəsə qurban verməlidir. Yunanlarda Agamemnonun qızını qurban verməsi kimi hadisələr sanki keçmişdən qalma bir adət idi. O, yelkən üçün əlverişli külək almaq məqsədilə bu insan qurbanını verir. Sofoklun əsərində də bir insan qurbanı təqdim olunur. Amma sonralar bu kimi hallara daha rast gəlinmir. Tukidid Peloponnes müharibəsi zamanı Afinada baş vermiş məşhur vəba haqqında danışarkən tanrılara qurban və ya dini mərasimlərdən bəhs etmir. O, sadəcə vəbanın bitəcəyinə dair bir öncəgörmədən söz açır. Bu isə artıq belə qurbanların və tanrını öz tərəfinə çəkməyə yönəlmiş üsulların köhnəlmiş sayıldığını göstərir. Beləliklə, vəbanın nəticəsi artıq qarşısıalınmaz bir zərurət, bir tale kimi qəbul olunur. Bu halda barışıqdan danışmağa yer qalmırdı. Hər şey qaçılmaz sayılırdı. Barışığın üçüncü forması ondadır ki, burada mənfi hal artıq konkret bir cinayətdir və bu, açıq şəkildə cinayət kimi qəbul edilir və bu şəkildə də ifadə olunur. Yəni, bu hal əvvəlki kimi kənardan gələn bir bədbəxtlik vasitəsilə ortaya çıxmır. Burada ya fərdi şəxs, ya da dövlət və xalq cinayət törətmiş olur. İnsan baxımından bu cinayətin cəzası intiqam şəklində olan cəzadır. Lakin bu halda azad ruh öz içində baş verəni ləğv etmək gücünə malik olduğunu dərk edir. Xarici formada bağışlanma isə tamamilə başqa bir şeydir. Azad ruhun baş verəni öz daxilində aradan qaldıra bilməsi,

azad özünüdərək üçün daha yüksək bir imtiyazdır. Şər, sadəcə bir əməldə deyil, daimi bir varlıq kimi harada yaşayırsa, o da günahkar ruhun içindədir. Lakin azad ruh bu cür şəri öz daxilində təmizləyə biləcək gücdədir. Yunanların barışıq anlayışında bu cür tam daxili dəyişimin işarələri mövcuddur. Amma burada barışıqın xarakteri daha çox xarici təmizlənmə şəklində özünü göstərir. Buna baxmayaraq, yunanlarda bu xarici təmizlənmə də keçmişdən miras qalmış bir adət kimi görünür. Afinada baş vermiş bəzi belə təmizlənmə mərasimləri bizə məlumdur. Minosun oğullarından biri könüllü şəkildə Afinaya gəlmişdi və orada öldürülmüşdü. Bu cinayətə görə şəhərin təmizlənməsi həyata keçirilmişdi. Sonralar Epimenidesin "elçisi" olan Xilon da öldürülmüşdü. Bu hadisədən sonra Kratin adında bir gənc şəhəri təmizləmək üçün özünü qurban verməyə təklif etmişdi. Aiskil Orestin necə Qisasçı Ruhlar tərəfindən izləndiyini və sonra Areopaq məhkəməsi tərəfindən Afina ilahəsinin qərar səsi sayəsində bəraət aldığını danışır. Burada barışıq daxili dönüş kimi deyil, sadəcə xarici bir hadisə kimi təqdim olunur. Amma tam daxili dəyişiklik ideyası, xristian anlayışına yaxın olan bir barışıqın ilkin əlaməti kimi, "Kolonluda Edip" əsərində özünü göstərir. Yaşlı Edip atasını öldürmüş, anası ilə evlənmiş, ondan övladlar sahibi olmuş və sonra oğulları tərəfindən şəhərdən qovulmuşdu. Lakin o, bu hadisələrdən sonra içində aydın bir mənzərə görür və tanrılardan gələn bir səsi eşidir. Bu isə sanki tam mənəvi barışıq, ruhun təmizlənməsi, xristianlıqda olduğu kimi lütfə qəbul edilmə halı kimi səslənir. Digər qurbanlar isə daha çox xarici forma ilə bağlıdır. Məsələn, Axilleyin Patrokusun məzarı üstündə etdiyi qurbanlar kimi. O, Patrokusun ruhunu sakitləşdirmək üçün bir sıra troyalıları öldürür. Yəni düşmənlərinin qanı ilə onun ruhunu razı salmağa çalışır. Burada məqsəd taleyin hər iki tərəf üçün bərabər olmasını bərpa etməkdir. Gözəllik dininin əsas xüsusiyyətləri məhz bunlardır.

3. Faydaya əsaslanan din - Roma dini.

Gözəllik dinində biz iki əsas cəhəti müşahidə etdik: biri - abstrakt, boş bir zərurət, digəri isə bununla əlaqəsi olmayan şəkildə hüquq və əxlaqi həyat

sahəsindəki konkret güclər, yəni ümumi substansiyalar. Bu konkret güclər sadəcə anlayışlar deyil, onlar fərdi ruhlar və ya tanrılardır. Və bu fərdi tanrılar xalq ruhlarını ifadə edirlər. Məsələn, Afina üçün Athena, Fiva üçün Baxus kimi. Həmçinin ailəyə aid tanrılar da mövcuddur. Bununla yanaşı, bu tanrılar başqalarına da açıqdır, onlar həm də daha geniş bir ümumilik xarakteri daşıyırlar. Yəni, bu tanrılar digər xalqlar tərəfindən də qəbul edilə və onlara sitayiş oluna bilər. Bu səbəbdən bu tanrıların obyektləri də konkret şəhərlər, dövlətlər və müxtəlif məqsədlər olur. Onların sayı isə saysız-hesabsızdır. Fikrin növbəti tələbi və ya anlayışın zəruri inkişaf mərhələsi ondadır ki, abstrakt zərurət məqsədlərin konkretliyi ilə birləşdirilməlidir. Qismət və ya tale kimi zərurət heç bir məqsəd daşımır. Amma indi məqsəd, müdriklik, ilahi yönləndirmə və özünü müəyyən edən fərdilik bu ümumi zərurət gücü ilə eyniləşdirilməlidir. Başqa sözlə, bu ümumi zərurət gücü artıq iradə sahibi olmalıdır. Bu sferadakı birinci dində - ucalıq dinində - biz abstrakt müdrikliklə qarşılaşdıq; burada ümumi güc və müdriklik, məzmunun tək və seçilmiş bir məqsəd halında ifadə olunması idi: yəni digər xalqlardan seçilən tək bir xalq, tək bir ailə. Bu sferanın ikinci dini olan gözəllik dinində isə çoxsaylı konkret güclər tanrılarının qoynunda dayanır və müxtəlif reallıqların çoxluğu ilahiliyin özündə iştirak edir. İlahi aləmdə bir çox real xalq ruhları yer tapır və bu ruhlar məqsəd kimi təqdim olunurlar. Burada, bir növ, ilahi bir aristokratiya mövcuddur. Üçüncü mərhələ isə ondan ibarətdir ki, artıq məqsəd həqiqi olmalı və ilahi güc tərəfindən həyata keçirilməlidir. Əvvəlcə yalnız bir məqsəd vardı, sonra çoxsaylı məqsədlər meydana çıxdı. İndi isə bu çoxluq universal bir məqsədə çevrilməlidir. Və bu bir yeganə həqiqi məqsəd özü zərurətə, ən yüksək olana çevrilməlidir. Bu üçüncü din tipinin anlayışı məhz budur.

a. Zərurət anlayışı və xarici məqsəd

Hakim olan zərurət, tale, gücdür və ilkin olaraq bununla eyniləşdirilən məqsəd özü əvvəlcə empirik, yəni xarici məqsəddir (ucalıq dinində olduğu kimi). Lakin bu məqsəd burada bütün dünyanı əhatə edən bir həqiqət səviyyəsinə qaldırılır. Onu empirik edən onun məzmunudur; bu isə növbəti, tam olmayan, abstrakt ümumiliyin formasıdır - burada empirik məqsəd xarici reallığın bütününü

əhatə etmək üçün genişləndirilir. Bu məqsəd beləliklə dünyanın ümumi şərti, dünya hökmranlığı, universal monarxiya olur. Bu, İslam dinində müşahidə olunan məqsəddən açıq şəkildə fərqləndirilməlidir. Orada da dünya hökmranlığı məqsəd kimi mövcuddur, amma hökmranlıq edəcək olan düşüncənin Birliyi - Yeganədir. Xristianlıqda olduğu kimi, “Tanrı istəyir ki, hamı həqiqətin “biliyi”nə çatsın”, İslamda da məqsəd universal aktualizasiya, lakin mənəvi xarakterlidir. Və fərdlər düşünən, mənəvi, azad şəxslər kimi bu məqsədin içində yer alırlar; onlar məqsədin tərkib hissəsidir və məqsəd bütövlükdə onlara yönəlib - bu xarici məqsəd deyil. Beləcə, onlar məqsədin bütün əhatəsini öz daxilinə alırlar. Hal-hazırda isə məqsəd hələ də xarici, empirik məqsəddir, bütünlüklə xarici reallıq səviyyəsində olan bir məqsəd - yəni dünya hökmranlığıdır. Buradakı məqsəd fərddən kənar, xarici bir məqsəddir və o, həyata keçirildikcə və xariciləşdikcə daha da xarici olur; fərd sadəcə bu məqsədə tabe olur və ona xidmət edir. Bu, birbaşa universal gücün və “varlığın bütünlüyündə təkliyin” mütləq birliyini ifadə edir. Amma bu, deyim ki, ruhdan məhrum, xam bir birləşmədir. Güc hikmət deyil, onun reallığı isə həm gizli, həm də açıq şəkildə ilahi məqsəd deyil. Bu, tək Tanrı deyil, tam gerçəkləşmə özü deyil. Bu gerçəkləşmə düşüncə aləmində qoyulmur; bu, dünya gücüdür, sadəcə hakimiyyət, sadəcə hakimiyyət kimi dünya işidir. Buradakı güc (yəni universal imperiyada) özü mənasızdır. Eyni zamanda, xüsusi güc (yəni xalq icmalarının gücü) da dağılır, çünki xüsusi qüvvə rəşional şəkildə universal qüvvəyə daxil edilmir. O, qoyulmuş birliyin xaricindədir, ilahiliksiz bir məzmundur - fərdin eqoizmi, Allahdan ayrı, “xüsusi maraqlarda” məmnunluq axtarışıdır. O, ağılın xaricindədir; hakimiyyət soyuq və eqoist şəkildə bir tərəfdə, fərd isə digər tərəfdədir. Belədir bu dinin universal anlayışı. Burada üstünlük üçün tələb gizli şəkildə qoyulur - özündə tam olanın və müəyyənlikdəki xüsusi məqsədin birliyi. Amma bu mərhələdə birləşmə yalnız bu xam, ilahiyyətsiz (imperial hakimiyyət) halıdır.

b. Tanrıların təşkili

İkinci nəzərə alınacaq məqam bu tanrının (imperial hakimiyyətin) və digər tanrıların təşkili məsələsidir. Burada qarşıda duran din fayda dinidir, yəni

məqsəd özü mənəvi, ilahi məqsəd deyil; "məqsəd yönümlülük" ümumi mənada xarici bir məqsədə uyğunluğu göstərir. Əsas mahiyyətin intuitiv təsəvvüründə ciddi olma əsas xüsusiyyətə çevrilir, bu, yunan dininin şən, rahat havasından fərqlidir. Çünki burada əsas məzmun bir zəruri məqsəddir. Yunan tanrıları (mütləq zərurət və gözəl, fərdi ilahi varlıqlar sırası) baxımından əsas xarakter azadlıqdır və bu "sakitlik" və ya xoşbəxtlik kimi başa düşülür. Tanrılar tək-cə bir varlığa bağlı deyillər; onlar əsas güclərdir və eyni zamanda etdikləri işə ironik yanaşmanın ifadəsidir. Çünki onlar tək, empirik nəticəyə heç bir əhəmiyyət vermirlər. Məqsəddən qaynaqlanan ciddilik isə Roma dinində əsas xüsusiyyətdir. Halikarnaslı Dionisius (Kroyzer, "Simvolik", cild 2712) yunan və roma dinlərini müqayisə edir, Roma dini qurumlarını tərifləyir və göstərir ki, Roma dini yunan dini üzərində böyük irəliləyiş etmişdir. Romalıların yunanlar kimi məbədləri, qurban yerləri, mərasimləri, qurbanları, dini atəşkəsləri, bayramları, simvolları və s. var idi; amma onlar tanrıları blasfemik xüsusiyyətlərlə təsvir edən mifləri, onların cəzalanmalarını, həbs olunmalarını, müharibələrini, danışmalarını və s. rədd etdilər. Lakin bu xüsusiyyətlər yunan tanrılarının sakit və tərtibli quruluşuna aiddir; onlar bizə bu xüsusiyyətlərdən istifadə etməyə, hətta komediyada onlarla zarafat etməyə imkan verir, amma bütün bunlar ərzində tanrılar öz müəyyən varlıqlarını və narahat olmayan təhlükəsizliyini qoruyurlar. Onların ciddi baxışında forma, hərəkətlər və hadisələr prinsipə tam uyğun olmalıdır; halbuki azad fərdilikdə hələ belə sabit məqsədlər və ya anlayış kateqoriyaları yoxdur. Tanrılar əxlaqi mahiyyət daşıyırlar, amma onlar anlayışın bir tərəfli, yalnız əxlaqi kateqoriyası deyillər. Əksinə, onlar eyni zamanda müəyyənliklərində mövcuddurlar; xarakterlərində əsas bir xüsusiyyət var, amma çoxşaxəli fərdiliklərdir, konkret varlıqlardır. Bu çoxşaxəli fərdilikdə biz ciddilik adlandırdığımız xüsusiyyət zəruri deyil; belə fərdilik öz ifadəsinin təkliyində azaddır, yüngül fikirli şəkildə hər tərəfə fırlana bilər, amma yenə də öz mahiyyətində qalır. "Bu layiq olmayan kimi görünən hekayələr ümumi təbiət anlayışları, dünyanın yaradılması və s. barədə ümumi fikirlərə işarə edir və elementlərin hərəkəti və qarşılıqlı təsiri barədə köhnə ənənələrdən və abstrakt baxışlardan yaranıb. Universal mənalar gizli olsa da işarə edilir və bu nizamsız xarici vəziyyətdə insanın diqqəti universal və ya

anlaşılan olana yönəlidir.” Digər tərəfdən, müəyyən məqsədin güc olduğu (yəni imperial hakimiyyətin) bir dində artıq intellektin bütün bu nəzəri baxışlarına yer yoxdur. Belə teogoniyalar və onlarla bağlı ümumi məsələlər fayda dinində yoxdur. İkinci məqam (ciddilikdən sonra) odur ki, tanrının artıq müəyyən bir məzmunu var və bu məzmun dünyanın hakimiyyəti kimi elan edilir. Bu, empirik bir ümumilikdir, əxlaqi və ya mənəvi deyil, həqiqi bir ümumilikdir, xristian və islam dinlərindəki kimi mənəvi deyil. Buradakı tanrı hökmran gücdür, dünya üzərində hökmranlıq edən gücdür və bu gücün reallığı həmin xalqda mövcuddur; bu xalq bu tanrı tərəfindən ruhlandırılmış və doludur. Onun hökmranlığı yalnız abstrakt, soyuq bir hökmranlıqdır, sadəcə güc kimi hökmranlıqdır. Bu Roma dinidir və onun xüsusiyyətləri ruhunda açıq şəkildə görünür. Bu hökmranlıq, bu hökm edən səlahiyyət başqa bir şey deyil, elə özü Roma şəhəridir və hökmranlıq zərurət və ya tale ilə bağlıdır. Romada Fortuna Publica adlı bir məbəd var idi. Bu ilahi hökmdar həmçinin Yupiterin formasını alır, amma Zeusdan fərqli mənada - o, əsasən Yupiter Kapitolinusdur. Zeus bütün tanrıların və ümumiyyətlə ölümlülərin hökmdarıdır, amma bu Yupiter Kapitolinus mövcud insanların həqiqi hökmdarıdır; yəni o, həqiqi mənada hökm edən şəxsdir. Bu ümumi əsas xüsusiyyətdir və bütün digər şeylər ona tabe olur. İkinci olaraq, xüsusi qüvvələrin də meydana çıxdığını görməliyik. Artıq bildiyimiz kimi, Roma dövlətinin abstrakt hökmranlığı ilahi zərurətdir. Buna görə də xüsusi və ya konkret olan onun xaricindədir. Xüsusi aspekt qismən Yunan tanrılarının (Roma dinində) görünüşündə özünü göstərir, amma burada onları onların azad fərdiliklərinin gözəlliyində, sərbəst və sakit tərzdə deyil, sanki hamısı boz rəngdə görürük. Bunun səbəbi ya onların haradan gəldiyini bilməmək, ya da onların müəyyən vəziyyətlərdə ortaya çıxdığını bilməkdir. Burada onların heç bir əsl mənası yoxdur və biz sonrakı yazıçılar, məsələn Virgil və Horacın onları şeir əsərlərində necə işlətdiyini (Yunan poeziyasındakı görünüşlərindən fərqli olaraq) diqqətlə ayırd etməliyik. Virgil tamamilə yunan modellərini köçürmüş kimi görünür, onları köləliyə oxşar və cansız şəkildə təqlid etmişdir, buna görə də bunlar ruhdan məhrum daha çox plagiat kimi görünür. Onlar səhnə mexanizmləri təəssüratı yaradırlar, elə də müasir fransız dramaturqlarının ikinci dərəcəli əsərlərindəki doldurulmuş

fiqurlar və mexaniki qurğular kimi görünürlər. Buna görə də Roma tanrılarının təsvirləri yunan tanrılarından daha çox müasir dövrlərə xitab edir, çünki onlar bizə başa düşmənin boş tanrıları kimi təqdim olunur, azad olmayan, artıq canlı olmayan və alçaldılmış fantaziya ilə bağlıdırlar. İkinci növ xüsusi cəhət isə tamamilə gündəlik həyat tələblərinə aid məzmununa malikdir. Artıq nəzərdən keçirdiyimiz universal məqsəddən kənarda və daha adi səviyyədə fərdilik, ev həyatı və ailə həyatının tələbləri kimi xüsusi məqsədlər var; bütün bunlar vacib bir şey kimi təsvir olunduqda, tanrı kimi görünür və daha çox praktik fayda məsələləri ilə marqlanan bir tanrı olur. Beləliklə, gündəlik tələblər, anlayış sənətləri vacib şeylər kimi, tanrılar kimi görülürdü, baxmayaraq ki, onlar tamamilə tabe olan məsələlərlə, gündəlik həyatla bağlıdır və burada yeganə dini tərəf bu məqsədlərin artıq vacibliklərin boş formasını almasıdır. Bu sahədə bir qədər yaxşı olanlar isə ailənin ruhları kimi Lares və Penatesdir. Yoxsa burada tanrıların əsas qaygısı gündəlik tələblərdir. Qeyd etmək lazımdır ki, dövlət, dünya hökmranlığı kimi, bir tərəfdir; bu, fərdlərin üstünə basan və onları qurban verən abstrakt gücdür. Digər tərəfdə isə fərdlər subyektivliyə, özünü zövqlə dərk edən azad şüura çatırlar; burada isə sadəcə mədəniyyətsiz təbii vəziyyət mövcuddur. Bir tərəfdə dövlət bütün sərtliyi ilə var, digər tərəfdə isə mədəniyyətsiz bir vəziyyət. Məsələn, bu dində daim Saturn dövrünə və belə bir vəziyyətlə bağlı fəaliyyət növlərinə işarələr edilir. Saturn dövrü səadət və xoşbəxtliyin təbii həyatı sayılır. Bir çox Roma bayramları buna bağlıdır - Saturnaliya, Luperkaliya, kənd həyatı və bu vəziyyətdə yer tutan tələblər, sənətlər və s. buna daxildir. Bunlar əsas vəziyyətlər, əsas məqsədlər kimi qəbul edilərək ilahi statusa yüksəldilmişdir. Romalılar çox sayda məhsuldarlıq və sənət bayramlarına və tanrılarına sahib idilər, məsələn, Jupiter Pistor. Jupiter ümumilikdə bir ümumi ad kimi istifadə olunurdu və bu adda üç yüzdən çox müxtəlif təyinat var - Jupiter Stator, Capitolinus və sair. Eyni vəziyyət Juno üçün də keçərlidir. Jupiter Pistor çörəkçilərin tanrısıdır, çünki çörək bişirmək sənəti tanrıdan gələn bir hədiyyə sayılırdı. Onların həmçinin Fornax adlı tanrıçası var idi, ocağın tanrıçası, yəni qarğıdalını ocaqda qovurmaq sənəti ilə bağlıdır. Vesta adlı tanrıça isə çörək bişirmək üçün lazım olan xüsusi alovun tanrıçası idi. Romalılar donuz, qoyun və mal-qaraya həsr olunmuş bayramlar

keçirirdilər, həmçinin Palilia bayramı vardı, bu bayram mal-qara yemi tanrıçasına aid idi. Roma dövləti ilə əlaqədar olaraq da bu kimi faydalar vacib sayılır və onlara hörmət edilirdi - məsələn, Juno Moneta, pul basma sənətinin tanrıçası sayılırdı. Merkuri də xüsusi xüsusiyyətlərlə təyin olunmuşdu. Siyasi tanrı Jupiter Capitolinus idi, həmçinin Latiumun qoruyucusu Jupiter Latialis və Romalıların geri çəkilməyə dayanan Jupiter Stator da mövcud idi. Saturn dövrünün təsviri xüsusilə Saturnalia bayramında qeyd olunurdu; bu bayramda zənginlə kasıb arasındakı fərq aradan qaldırılırdı. Bu nümunəyə aid olan digər tanrılar da var, həm zərərli qüvvələr, həm də faydalı qüvvələr (yaxud ümumiyyətlə müstəqil tanrı və tanrıça formasında qəbul edilən və hörmətlə yanaşılan vəziyyətlər). Fantaziyadan tamamilə uzaq olan bu cür adi məzmunlar Pax və ya Sülh tanrıçası, Vacuna və ya Boş vaxt tanrıçası, həmçinin Febris (İstidən yaranan xəstəlik), Robigo (buğda pası), Vəba, Qayğı və Kədər kimi zərərli qüvvələrdir. Bizə çətinlik ki, belə şeylərin necə tanrı kimi hörmətlə qarşılanmasını başa düşək. Məzmun hər nə olursa olsun, ümumi ehtiyaclar üçün vacib göründükdə, o, fantaziyadan uzaq və sadəcə öz-özlüyündə dərk edilir; bütün idealizasiya və canlı fantaziyalar istisna edilir. Güc baxımından bu adi vəziyyətə uyğun olaraq, sonradan romalıları öz imperatorlarını da tanrı kimi ibadət etməyə başladılar. İmperator isə açıq-aydın onların üzərində olan, Febris, Robigo və digər qüvvələrdən daha çox real təsirə malik, daha güclü bir qüvvə olaraq qəbul edilirdi və bu qüvvələrdən daha pis vəziyyətlər yarada bilirdi. İlahinin bu mərhələdə aldığı forma belədir. Lakin əlavə etmək lazımdır ki, bütün bu konfigurasiyalar universal, həqiqi gücə tabedir; onlar universal, sərt və əsas hökmranlıq gücü - bütün tanınmış mədəni dünyaya yayılan Roma böyüklüyü qarşısında geri çəkilməlidir. Bu universal güc daxilində, ilahi statusa yüksəlmiş xüsusi ixtisaslaşmalar mütləq bu abstrakt ümumilikdə silinməyə, canlı fərdi ilahi ruhlar kimi məhv olmağa məhkumdur; onların taleyi bu abstrakt hakimiyyətin boyunduruğu altına girməkdir. Roma həmin panteondur ki, burada bütün xalqların bütün tanrıları yan-yanə qoyulur və birlərini söndürürlər; hamısı tək Jupiter Kapitolinusun, yeganə zərurətin, yaxud tək Roma və onun Fortunasının tabedir. Bu, daha empirik təbiətli bəzi təfərrüatlarda görünür - məsələn, Siseronda, tanrılara soyuq və obyektiv baxışa

rast gəlirik. Siseronda soyuq təfəkkür bütün tanrılar üzərində subyektiv hökmranlıq kimi çıxış edir. O, onların nəsil ardıcılığını, başlarına gələnləri, etdiklərini və s. ardıcıl şəkildə təşkil edir; çoxlu Vulkan, Apollon və Jupiterləri siyahıya alır və onları yan-yanə qoyur; bu müqayisələr vasitəsilə aydın sərhədləri olan şeyləri şübhəli və qeyri-müəyyən edir. “De natura deorum” əsərində verdiyi məlumatlar başqa baxımlardan çox önəmlidir, məsələn, miflərin yaranması ilə bağlı, amma buna baxmayaraq, bu tanrılar haqqında olan düşüncə onları aşağılayır, onların dəqiq xüsusiyyətləri təsvirlərində artıq yer almır və inamsızlıq, şübhə yaranır. Biz görürük ki, Romalılar Magna Qreciyanı, Sisini fəth edir, məbədləri talayır və dağıdır, tanrılardan dolu gəmiləri Romaya aparırlar. Romada isə tolerantlıq mövcuddur; bütün dinlər orada birləşir və qarışır: Suriya, Misir, Yəhudi, Xristian, Yunan, Pars dinləri, Mitraizm - Romalılar hamısını qəbul edir və məhz bu qarışıqlıqda hər bir dinin formasını verən, incəsənət və təsəvvürlə bağlı xüsusi cəhət itirilir. Nəticədə isə daha möhkəm bir şeyin axtarışı başlanır.

c. İbadət forması

İndi ibadətin fərqli mərhələlərini daha ətraflı nəzərdən keçirməliyik. Burada birinci mərhələ dini münasibətdir. Bu dində məqsədlər təcrübi xarakter daşıyır, əsas məqsəd isə dünyaya hakim olmaqdır. Mövzu tərəfdən isə burada Roma fəziləti və ya Roma münasibəti adlandırılan bir duyğu vardır. Bu hakimiyyət hər şeydən önəmlidir. Hər şey ona qurban verilməlidir; bütün canlılar, əxlaqi həyatın bütün müxtəlifliyi bu zərurətə tabe olmalıdır. Mövzu şüuru yalnız o qədər dəyər daşıyır ki, özü ilə birlikdə varlığını və sahib olduğu hər şeyi ona həsr edir, dövlətin xilasını üçün özünü cəmləyir. Buna Roma fəziləti deyilir. Bu fəzilətdə vətəndaşlar azaddırlar; məhz bu onların həqiqi iradəsini təşkil edir, özlərini subyekt kimi tapdıqları yerdir - yəni sadə dillə, onların münasibətidir. Lakin bu münasibət, deyək ki, siyasi xarakter daşıyır; özü-özlüyündə dərhal dini münasibət deyil (reallığa münasibətdə bizim ən ali münasibət tərzimiz). Dini münasibət özü-özlüyündə [Romada] belə mənaya gəlir ki, hakimiyyət və ümumilikdə ümumi olan ilahlara aiddir; bu, Fortunaya, Junoya və ya Yupiterə, özü-özlüyündə mövcud olan və Romada hökmranlıqda tanınan və hörmət

edilən bir qüvvəyə aiddir. Roman münasibətinin ikinci cəhəti isə budur ki, Roma hakimiyyətinin bu yeganə məqsədindən başqa, insanlar, konkret varlıqlar kimi, çoxlu başqa məqsədlərə, maraqlara və arzulara malikdirlər və bu halda təsəvvür real dünyəvi məqsədi sonsuzla bərabərləşdirir. İlahi qüvvə məqsədyönlü şəkildə fəaliyyət göstərir, real məqsədləri iradə edir kimi təsvir olunur. Beləliklə, insan münasibəti məqsədlərlə doludur - təcrübi məqsədlərlə, şərti, məhdud, dünyəvi, xarici məqsədlərlə, özü-özlüyündə mövcud olan məqsədlərlə deyil. Bu şərti, xarici məqsədlərin arxasında, içində, onları müəyyən şəxsə və müəyyən vəziyyətdə verə biləcək bir qüvvə dayanır. Buna görə də, ilahlara yönəldilmiş dualar və çağırışlar yaranır və məqsədlər təmin olunanda təşəkkür ifadələri edilir. Bu din nəticə etibarilə asılılıq dinidir; hökmran duyğu asılılıq, azad olmamaq duyğusudur. Roma hakimiyyəti içərisində insanlar özlərini azad bilirlər, amma “məqsəd birdir” və fərdin özündən xaricdə qalır; Roma fəziləti də xarici bir məqsəddir, onların ruhlarında konkret olaraq həyata keçirə biləcəyi bir şey deyil. Xüsusi məqsədlər üçün bu daha da doğrudur və məhz onlar üzrə asılılıq hissi əsasən yaranır. Siseronun dediyinə görə, Romalılar bütün xalqlardan ən dindar olanlardır, daim ilahlardan danışır, onlara müraciət edir, hər şey üçün təşəkkür edirlər və s. Bu ölümsüz ilahlara müraciət edən, onlara minnətdarlıq bildirən bir ibadətin başlanğıcıdır, lakin bu münasibətdə azad deyillər, çünki müraciət etdiyi məzmun məhdud və sonludur. Bu, batil inancın, azad olmamağın əsasını təşkil edir. Məzmun məhdud və sonlu olduqda, onu əhatə etməyə çalışan şüur, onu əsas mövzu kimi götürən şüur asılılıq sahəsinədir, azad olmayanlıq zəminindədir. Dini özü-özlüyündə intuitivdir, daxildən sərhədsiz olan sonsuz mahiyyətin şüurudur; bu mahiyyətin intuitiv duyğusunda insanlar yalnız məhdud, sonlu maraqlarını, arzu və ümidlərini tərk etdikləri halda öz şüurlarına gəlirlər. Onların dini yalnız o halda asılıdır ki, nəzəri baxımdan onların obyektləri yalnız ideya – yəni mahiyyətli və sərhədsiz olan şey deyil. Buna görə də, bu Roma dinində asılılıq hissi əsasən batil inandır, çünki məqsədlər məhdud və sonludur; məzmun baxımından məhdud obyektlər mütləq məqsədlər kimi qəbul edilir. Beləliklə, bu azad olmayan bir dindir. İkinci mərhələ (həqiqi ibadət) qismən artıq müşahidə etdiyimiz formaya daxildir. Onun əsas fərqləndirici cəhətlərindən biri budur ki, ilahlar ibadət edənlərin əldə etmək istədikləri məqsədlər baxımından tanınır və hörmət edilir. Romalılar ilahları ona görə ibadət edirlər ki, onlara ehtiyacları var, yəni əsasən gərginlik və narahatlıq anlarında, yəni öz məhdud maraqlarının qorunmasını istəyərkən. Buna görə, yalnız çətinlik zamanı ilahlarına müraciət etdiklərini

görmürük, həm də xüsusi ehtiyac anlarında yeni ilahların qəbul edildiyini və yeni ilaha yeni məbəəd həsr etməyə and içildiyini müşahidə edirik. Bu baxımdan ibadət davam edən teogoniyadır - ilahların ümumi zərurəti tək-tək hadisələrdə (qələbələrdə, triumflarda, vəziyyətlərdə, insidentlərdə və s.) həyata keçirilir. İlahi həqiqi, əbədi, dolayı və açıq şəkildə əxlaqi güc deyil. Taleyin təyinedici olmadığı və hakimiyyətin yalnız xüsusi qələbələr və ya digər hadisələrin nəticəsi kimi mövcud olduğu bildirilir, yəni müəyyən məqsədlərin uğurlu yerinə yetirilməsi kimi. Məhz xüsusi ehtiyaclar xüsusi ilahları çağırır və onları var edir. Teogoniya zərurətin xüsusi nəsilələrinin yaranmasıdır. "Və buna görə də başqa ilahi qüvvələr də bu həyata keçirilmiş hakimiyyət məqsədinin xidmətindədir; Romalılar falçılıqdan istifadə edirdilər, Sibilla kitabları və digər peyğəmbərliklər dövlətin, magistratların nəzarətində idi." Xüsusi oyunlar və festivalardan da danışmaq lazımdır. Doktrinası olmayan bir dində ilahın mahiyyəti festival və tamaşalarda cəmiyyətə görünən formada təqdim olunur. Belə bir dində səhnə tamaşalarının bizim üçün olan əhəmiyyəti ilə tam fərqli bir önəmi var. Romalılar yalnız yunan ilahlarını yox, həm də yunan oyunları və tamaşalarını qəbul etdilər. Lakin onların özünəməxsus bir cəhəti vardı: tamaşalar yalnız heyvanların və insanların kəsilməsi, qan çayları və ölüm döyüşlərindən ibarət idi. Bu tamaşalar, deyə bilərik, göz önündə ola biləcək ən zirvəni təşkil edirdi. Lakin onlar tamamilə əxlaqi maraqdan məhrumdurlar, burada daxili əxlaqi pislikdən yaranan faciəvi çevrilmə yoxdur, yalnız ölümün yaratdığı tamamilə quru çevrilmə var. Romalılar bu tamaşaları o qədər dəhşətli səviyyəyə çatdırdılar ki, gladiatorlar tərəfindən yüzlərlə insan, dörd-beş yüz şir, pələng, fil və timsah öldürülürdü; gladiatorlar həm də bir-biri ilə döyüşürdü. Burada tamaşaçıların gözləri qarşısında əsasən ruhdan məhrum ölüm prosesi, məzmunu olmayan, sadəcə gözlərini şənletmək üçün irrasional istəklə idarə olunan qətl oyunu göstərilir. Bu, məzmunu olmayan, ya da yalnız özünü məzmun kimi qəbul edən, sadəcə istəkdən ibarət zərurətdir. Taleyi belə qəbul etmək və boş istəyin səbəb olduğu sarsılmaz ölüm təcrübəsinin zirvəsidir; bu ölüm təbii səbəblərdən, xarici təsirlərdən və ya əxlaqi pozuntudan deyil. Belə ölüm Romalı patrisiyaların yeganə tətbiq edə biləcəyi fəzilət idi və bu fəzilət onların qul və məhkum cinayətkarlarla ortaqlığıdır. Burada iki uç nöqtə bir-birinə qarşı durur: sonlu və zamana bağlı olan - yəni xüsusi insanın mütləq məqsəd olması; və yenə xüsusi insanın heç bir önəmi olmaması, tamamilə istəyə bağlı oyuncaqlı olması. Hər ikisinə qarşı isə bu sonluq üzərində mövcud güc dayanır: imperator, iradəsi ilə istəyi arasında haqsız və əxlaqi həyatdan məhrum olan fərd. Romalılar ən yaxşı imperatorlar

dövründə də pis yaşamırdılar, ən pis imperatorlar dövründə də; Domitianın hakimiyyəti altında imperiyanın xalqları ən nəcib imperatorlardan daha yaxşı vəziyyətdə idilər. Beləliklə, bir tərəfdə Fortuna, ölüm, soyuq və boş ölüm var, digər tərəfdə isə gücə sahib fərd - imperatorun fərdiliyi. Bunlar praktiklik dininin əsas cəhətləridir. İndi müzakirə etdiyimiz mövqe haqqında bir ümumi düşüncəni əlavə etsək, gəldiyimiz mərhələ belədir: Sonsuz güc, anlayışın mütləq mənfəyyəti, özünü müəyyən edir, məqsədi var; və bu məqsəd məhdud deyil, universal məqsəddir. Lakin bu universal məqsəd hələ də sonludur; həqiqətən, obyektivliyində başa düşüləndə, məhz bu [universal] hökmranlıqdır. Onun konkret məzmunu isə bu və ya digər sonlu vəziyyətdir. "Beləliklə, sonlu mütləq məqsəd kimi qəbul edilir, özü-özlüyündə var olan kimi - ideallaşdırılmır, sonsuz ideallıqda aradan qaldırılmış kimi qəbul edilmir, əksinə, özü-özlüyündə etibarlıdır." Bu mövqeni xarakterizə edir və bu zəruridir. Bildiyimiz kimi, burada sonlu sonsuzluğa çevrilir; sonlu abstraktdır; daha dəqiq desək, ümumi subyektiv özünü şüur, sonlu ruhdur. İndi məhz bu subyektiv özünü şüur sərt şəkildə əsas dünya hökmranlığı, sonlu məqsəd kimi qəbul edilir. Bu bizim üçün mövcuddur və yalnız özünü şüurun məqsədlərinin həyata keçirilməsi və mövcudluğu olduğu halda həqiqi mənasını qazanır. Bu aspektdə, deməli, subyektivliyin özünün bütün məhdudiyyətlərdən azad olunmasıdır. Bu subyektivliyin sonsuzluğu özü-özlüyündə şəxsiyyət kimi daha dəqiq ifadə oluna bilər, yəni insanın hüquq aləmində şəxs kimi daxil olduğu kateqoriya. Şəxs kimi insan mülkiyyətə sahib olur, sahiblik hüququna malikdir. Şəxs olaraq məhz belə bir abstrakt şəxs tanınır - yəni mülkiyyət sahibi ola bilən, hüquqi abstrakt şəxs. Bu daha irəli getmir və mən bu sahədə sonsuzluğu yalnız bundan ibarət sayıram; özümü özümə sonsuz istinad olaraq, mən mütləq, öz-özünə dayanan atomam. Bu, sonluğun sonsuz daxilində olması fikrində verilən təyin olunmanın daha dəqiq mənasıdır. Lakin sonlu bu şəkildə mövzu kimi qavrandıqda, hələ də onun dərhallığı qəbul edilir, yəni o, mütləq öz-özünə olmaqdır, amma abstraktdır və bu mərhələdə şəxsiyyət aspekti belə inkişaf etdirilmişdir. Lakin bu şəxsiyyət, yəni subyektin sonsuzluğu, daha yüksək mənada da götürülməlidir, burada subyektin şəxsiyyəti sadəcə bir insan olmaqla deyil, ideaya aid olur. Dolayısı ilə, bu kateqoriya sonsuz formadır və başqa heç nə deyil - bu subyektivlik birbaşa insan kimi deyil, ümumilikdə özü-özünü bilən və özünü həm daxildən, həm də başqa birindən fərqləndirən mütləq sonsuz formadır. Bu sonsuz subyektivlik, yəni sonsuz forma, maddilik və güc üçün əldə olunan anlıqdır; bu, gücün və ya maddiliyin ilahinin hələ malik olmadığı - sonsuz subyektivlik kimi daxili öz-müəyyənliyidir. Gücdə

prinsipcə subyektivlik var idi, amma bu güc yalnız bir və ya bir neçə xüsusi məqsədə malikdir; məqsədi hələ sonsuz deyil. Yalnız sonsuz subyektivliyin sonsuz məqsədi var, yəni məqsədi özü üçün məqsəddir və onun məqsədi məhz daxili olmaq, bu subyektivlikdir. "Beləliklə, abstrakt olaraq bu kateqoriya ruhun nə olduğunu təşkil edir." Ruh yalnız ruh kimi mövcuddur, özünü daxildən ayrı tutur, məqsədini özü seçir; amma bunu edərkən əvvəlcə özündən fərqlənir və fərqləndirdiyi ruhdur; o, reallığın tərəfi, öz üçün daxildən sonsuz olan müəyyənlik aspektidir. "O, başqa kimi təyin edilir, amma bu varlıq da öz-özlüyündə mütləq olduğu üçün, eyni zamanda ruhun ruh üçün olması qəbul edilir." Bu, indi gəldiyimiz abstrakt tərifdir və bunun üzərindən xristian dininə keçiririk.

MÜƏYYƏN DİN

1827-Cİ İL DƏRSLİKLƏRİ

Giriş

Buraya xüsusi dinlər, yəni müəyyən olunmuş dinlər aiddir; dinin öz müəyyənliyi ilə ifadə olunduğu formalar. Çünki dinlər müəyyən, konkret və buna görə də sonlu ola bilərlər. Bu cür dinlərə ümumilikdə etnik dinlər deyilir. İndiyədək biz Tanrıdan, Tanrı şüurundan və Tanrı ilə əlaqədən danışmışıq. Həmçinin ilahi ruhun içimizdə tanınması və bizim özümüzün də ilahi ruhda iştirakımızdan söz açmışıq. Bu münasibətlərə yalnız qeyri-müəyyən təsəvvürlər kimi toxunulub. Amma biz istəyirik ki, bunlar artıq şüurumuzda konkret təsəvvürlər kimi formalaşsın. (Üçüncü bölmə isə mütləq dindir, yəni din anlayışının tam şəkildə gerçəkləşməsi, öz son halında tam işlənmiş din formasıdır.) Məhz müəyyən olunmuş dində ilk dəfə olaraq bu ümumi mahiyyətə müəyyənlik daxil olur. Tanrının dərk olunması da məhz burada başlanır. Tam müəyyənlik vasitəsilə Tanrı haqqında düşüncə ilk dəfə anlayışa çevrilir. Necə ki Tanrı - bu məzmun - özünü müəyyənləşdirir, eyni şəkildə bu biliyə sahib olan insan ruhu, yəni subyektiv tərəf də özünü müəyyənləşdirir. Tanrının insan üçün necə müəyyənləşdiyi prinsipi, insanın özü üçün - daxili ruhunda - necə müəyyənləşdiyini də göstərir. Əgər Tanrı aşağı səviyyəli və ya təbiət Tanrısıdırsa, onunla yanaşı olan insan da təbii, azad olmayan və aşağı səviyyəli olur. Əgər Tanrı anlayışı saf, mənəvi bir Tanrıdırsa, onunla yanaşı olan da azad və mənəvi bir ruh olur - yəni Tanrını həqiqətən dərk edən bir varlıq. Müəyyən olunmuş dində ruh həm obyektiv, yəni mütləq ruh olaraq, həm də subyektiv, yəni mahiyyətini və mütləqliyini obyekt kimi qarşısına alan ruh olaraq müəyyənləşir. Məhz burada hər iki tərəf - həm Tanrı, həm də insan ruhu - öz müəyyənliyinə çatır. Müəyyən olunmuş dində, yəni sonlu dində bizim qarşımızda yalnız ruhun və ya dinin tabe olunmuş, ikinci dərəcəli müəyyənlikləri dayanır; burada hələ ki mütləq həqiqətin dini yoxdur. Amma bu sonlu dinlərin inkişafı, dinin mütləq həqiqətə çatması üçün bir şərtidir. Bu, ruhun özü üçün ruh halına gəlməsi üçün, ruhun ruhla olan əlaqəsinin formalaşması üçün, ruhun həqiqətən sonsuz müəyyənliyinə çatması üçün vacib

bir mərhələdir. Bu müəyyən olunmuş dinlər, ruhun şüurunun və biliyinin konkret mərhələləridir. Onlar həqiqi dinin, ruhun əsl şüurunun meydana çıxması üçün zəruri şərtlərdir. Bu səbəbdən də onlar tarixdə mövcud olublar. Mən onların mövcudluğunun tarixi formasına da xüsusi diqqət yetirəcəyəm. Çünki biz onları bu konkret formalarında, yəni tarixi dinlər kimi tanıyıırıq. Əgər bu elmi - ruh elmini, insan varlığını obyekt olaraq götürən bir elmi - həqiqi elm kimi qəbul ediriksə, bu konkret obyektin anlayışının inkişafı onun xarici tarixi ilə eyni prosesdir və o, reallıqda baş verib. Deməli, dinin bu formaları zaman içində bir-birinin ardınca mövcud olmuşdur və eyni zamanda müxtəlif məkanlarda yanaşı yaşayıblar. İndi biz bu dinlərin ümumi təsnifatını müzakirə edəcəyik. Zərurət etibarilə dinin ilk forması birbaşa, yəni vasitəsiz dindir. Biz buna təbiət dini də deyə bilərik. Müasir dövrdə isə “təbiət dini” və ya “təbii din” anlayışı bir müddətdir ki, fərqli mənada işlədilir. Bu anlayış altında insanın guya ağıl vasitəsilə, öz təbii düşüncə işığı ilə dərk edə biləcəyi şeylər başa düşülür. Bu baxış bucağından təbii din, ağılın təqdim etdiyi din kimi başa düşülərək vəhy edilmiş dinə qarşı qoyulub. Amma “təbii ağıl” ifadəsi yanlış ifadədir. Biz əslində “ağılın təbiəti”ndən danışırıq, yəni onun anlayışından. Lakin ümumilikdə “təbii” deyəndə birbaşa olan, hissi şəkildə verilən və mədəniyyətsiz vəziyyət nəzərdə tutulur. Ağıl isə bunun əksi olaraq, şeylərin ilkin, birbaşa halı ilə eyni olmamasıdır. Ruh isə məhz təbiətin üzərinə qalxmaq, özünü təbiətdən ayırmaq qabiliyyətidir. O, sadəcə təbiətdən azad olmaq deyil, həm də təbiəti özünə tabe etmək, onu öz ölçüsünə uyğunlaşdırmaq və itaət etdirmək gücüdür. Bu qeyri-müəyyənlik səbəbilə, biz bu müasir mənada “təbii ağıl” ifadəsindən çəkinməliyik. “Təbii ağıl”ın əsl mənası “ruh və ya ağılın anlayışa uyğun olan forması”dır. Ağıl bu mənada başa düşüldükdə - yəni ağıl və ya ruhun öz içində nə olduğu baxımından - onunla vəhy edilmiş din arasında heç bir qarşıdurma yoxdur. Çünki vəhy edilmiş din Tanrının, Ruhun açıqlanmasıdır. Burada yenə qeyd etməliyik ki, ruh anlayışa görə vəhy edilmiş dinə qarşı qoyula bilər. Amma digər tərəfdən, vəhy edilmiş din yalnız ruh üçün keçərlidir və ruh yalnız ruh üçün açıla bilər. Ruhun mahiyyətə nə olduğu, onun həqiqi mənası ruhsuz və ya ağılsız olan bir şeyə açıla bilməz. Əksinə, ruh vasitəsilə qəbul mümkün olsun deyə, qəbul edən də ruh olmalıdır. “Ruh Ruhun şahidliyini verməlidir” - bu, dini dildə belə ifadə olunur. Bütün dinlər bu mənada təbiidir, çünki ruhun özü bunu təsdiqləməlidir; yəni bu, anlayışla uyğunluq təşkil edir və ruhu hədəf alır. “Təbiət dini” ifadəsi yeni dövrdə eyni zamanda sırf metafizik dinə də aid edilib. Burada “metafizika” daha çox başa düşülən, anlaşıqlı düşüncə mənasında işlənilir. Bu, müasir dövrdə anlayış

səviyyəsində formalaşmış dindir - ya da başqa adla “deizm” adlanır. Bu, Maarifçilik dövrünün nəticəsidir: Tanrının bir abstraksiya kimi tanınması, “Tanrının bütün insanlığın atası olduğu” bilgilə kifayətlənən bir dindir. Bizim üçün ilk mərhələ təbiət dinidir, yəni ruhani olanla təbii olanın birliyində ifadə olunan dindir. Burada ruh hələ də təbiətlə bir vəhdətdədir. Bu vəziyyətdə ruh hələ azad deyil, hələ gerçək mənada ruh kimi mövcud deyil. Bu sakit vəhdət, təbiətlə bu neytral münasibət və ya ruhun təbiətlə qarışması - yəni ruhun tam birbaşa və ilkin halı - ilk növbədə insan fərdində təzahür edir. Din elə bir vəziyyətdən başlayır ki, burada fərdi insan ali və ya mütləq bir güc kimi tanınır; insan özü-özünü mütləq güc hesab edir və başqaları tərəfindən də bu şəkildə qəbul olunur.

Din mərhələlərinin ikinci pilləsi ruhun təbiət üzərinə ucalmasıdır. Bu, iki şəkildə baş verə bilər: bir tərəfdən düşüncədə - yəni Tanrı yalnız düşüncə üçün var olur və yalnız düşüncə ilə dərk olunur; bu halda Tanrı anlayışı abstrakt şəkildə qəbul olunur. Digər tərəfdən isə Tanrı konkret bir fərdiyyət kimi təqdim olunur. Lakin bu fərdiyyət birbaşa və ya təbii şəkildə mövcud deyil və ümumiyyətlə, təbiətə aid olan bir mahiyyət kimi tanınmır. Əksinə, burada əsas olan ruhdur, yəni hakim və üstün tərəf ruhdur. Amma ruh hələ də öz reallığını və zəhəri formasını təbiətdə tapır. Hələ ki ruh saf mənəvi fərdiyyət kimi mövcud deyil. Buna görə də təbiət ruha tabe olur, eyni zamanda bu fərdiyyət də konkret bir fərdiyyət olaraq qalır. Bu isə dərhal onu göstərir ki, bir çox belə fərdiyyətlər mövcuddur - təbii varlıqla və təbii forma ilə hələ də yüklənmiş fərdiyyətlər.

Üçüncü forma isə məqsəduyğunluq və ya niyyət dini adlanır. Burada Tanrıda bir məqsəd və ya ümumiyyətlə müəyyən məqsədlər irəli sürülür. Lakin bu məqsədlər hələ xarici xarakter daşıyır və tam mənəvi, tam mütləq bir məqsəd deyil. Bu mərhələni həm də tale və ya qismət dini adlandırmaq olar. Çünki bu məqsədlər hələ azad və saf ruhani məqsədlər deyil. Tanrıda müəyyən bir xüsusi məqsəd irəli sürülür və bu məqsəd digər şəxsi məqsədlərlə müqayisədə heç bir mütləq əsas daşımır. Çünki həmin digər məqsədlər də az qala eyni dərəcədə əsaslandırıla bilər. Mövcud olan məqsəd isə nəticədə sadəcə başqa bir xüsusi məqsəddir. Tarixi inkişaf baxımından təbiət dini Şərqə məxsus dindir. Din formalarının ikinci pilləsi - yəni ruhun təbiət üzərinə yüksəldiyi mərhələ - bir tərəfdən ucalıq dini kimi tanınır (yəhudilərin dini), digər tərəfdən isə gözəllik dini kimi (yunanların dini). Əgər burada “ruhun ucalması”ndan danışırıqsa,

bunu daha dəqiq izah etməliyik. Çünki həтта təbiət dinində belə düşüncənin təbii güclərdən, təbiətin hökmranlığından yuxarı qalxması hallarına rast gəlirik. Lakin bu yüksəliş ardıcıl şəkildə baş vermir. Elə bu ardıcıl olmama, bu vahiməli və qorxunc uyğunsuzluq, burada təbii və ruhani qüvvələrin bir-birinə qarışması, yəni ruhi və təbii olanın qarışıq şəkildə təqdim edilməsi - bu mərhələnin əsas məzmununu təşkil edir.

İkinci mərhələ isə ruhun təbiətdən ayrılıb özünə doğru ardıcıl və tam şəkildə yüksəlişidir. Burada təbiət ya tamamilə rəm olunur və idarə altına alınır (bu, ucalıq dinindədir), ya da yalnız xarici forma, görkəm və ya subyektivliyin təzahürü kimi xidmət edir (bu isə gözəllik dinindədir).

Üçüncü forma - zahiri məqsədyönlülük və ya faydalılıq dini - Roma dinidir. Bu dini yunan dinindən açıq şəkildə ayırmaq lazımdır. Roma dini, mütləq dinə keçid mərhələsini təşkil edir. Bu, zahiri məqsədyönlülük dinidir - zahiri olmasının səbəbi budur ki, baxmayaraq ki, bu mərhələdə artıq məqsəd irəli sürülür, amma mövcud məqsədlər məhdud, sonlu və xarici xarakter daşıyır. Bunlar müəyyən olunmuş dinlərin üç əsas formasıdır.

Vasitəsiz din, yaxud təbiət dini

Giriş

a. İlk Vəziyyət

Dinə onun əsas xarakterik formasında keçməzdən əvvəl, adətən təsəvvürümüzdə canlanan və etibarlı sayılan bir baxışı nəzərə almalıyıq. Bu baxışa görə, ilk din həm də ən doğru və ən mükəmməl din olub. Sonrakı bütün dinlər isə guya həmin ilkin dinin tənəzzül etmiş formalarıdır. Bu ilkin dindən qalmış izlər, parçalar və işarələr qorunub saxlanılmışdır və guya sonrakı dinlərin də əsasını təşkil edir. Bu izlər tanınır və onlar haqqında tarixi bilik bizə xüsusilə maraqlı görünür. Bu fikrin haqlı olduğu düşünülür - həm öz içində və özlüyündə, yəni apriori şəkildə; həm də tarixi əsaslarla, yəni aposteriori şəkildə. Əgər biz dinin, elmin və biliyin tarixini onun başlanğıcına qədər

izləsək, orada elə izlərə rast gəlirik ki, bu izlər daha uca mənşəyə işarə edir. Bu izlər sonrakı dini mərhələlərdə də özünü saxlayır. Lakin biz bu izləri nə həmin konkret dinlərlə, nə də həmin xalqların elmi səviyyəsi və bilikləri ilə əlaqələndirib anlaya bilirik. A priori baxış budur ki, insan ilk əvvəl Tanrı tərəfindən və Tanrının obrazında yaradılmışdır [Yaradılış 1:26-27]; ilk insanlar öz anlayışlarına uyğun idilər; anlayışlarının saf təmizliyində pisləkdən uzaq, yaxşı idilər; daha dəqiq desək, onlar şüurlu şəkildə Tanrı və təbiətlə bir birlikdə yaşayırdılar, bu ilkin saf halında Tanrını olduğu kimi tanıyırdılar; Tanrının mahiyyətinə və öz mahiyyətlərinə uyğun davranırdılar; hələ ikiliyyətə girməmiş və korlanmamışdılar. Ruhun gözü hələ qaralmamış və bulanıqlaşmamışdı, insanlıq isə düşüncənin və anlayışın adi halına - mövzunun təbiətdən ayrılmasına - düşməmişdi; onlar hələ özlərini təbiətdən və xarici şeylərdən ayrı hiss etmirdilər və xüsusi maraqları yox idi ki, təbiəti sadəcə faydalı şeylər toplusu kimi görsünlər. Buna görə də onlar təbiətin daxili varlığını görürdülər, onun mahiyyətini bilirdilər və təbiəti doğru-dürüst dərk edirdilər. “Elə necə ki, onlar öz saf təmizliyinə görə saf Allaha bağlı idilər, eləcə də təbiətə xarici bir şey kimi deyil, onun iç üzünü görərək yaşayırdılar; beləliklə, həm mütləq biliyə, həm də həqiqi dinə sahib idilər.” Bu təsviri biz sadəcə düşüncə ilə asanlıqla qura bilərik; amma dediyimiz kimi, bu fikir müxtəlif xalqların dinlərində də mövcuddur. Əksər dinlər cənnətdə qalmaqla başlayır və buna görə də insanın ilkin təmiz vəziyyətini təsvir edir - məsələn, yunanlarda qızıl dövr, romalılarda Saturn dövrü kimi. Bu, çox geniş yayılmış bir təsəvvürdür və hətta müasir dövrdə də düşüncə bunu yalnız arqumentlərlə yenidən əsaslandırmağa çalışmışdır. Beləliklə, “təbiət dini” anlayışı məhz bundan ibarət olmuşdur - ilkin və ya orijinal bir vəhy; bu vəhy insan tərəfindən pozulmuş, itirilmiş və ya korlanmışdır, çünki insanlar günah, ehtiras və ümumilikdə pisiyyətə keçmişlər. Təbii olaraq, pislilik, cahillik, ehtiras, mənəfəətçilik, şəxsi maraqlar və özünü müəyyən etmək istəyən iradə həqiqəti dərk etmə anını - yəni yaxşılığı bilmək və istəmək anını - bulandırır. Buna görə sual yaranır: bu (təqsirsiz) vəziyyət ilkin, orijinal və həqiqi bir vəziyyət kimi qəbul edilməlidir, yoxsa başqa cür? Bu təsvirin əsas mahiyyəti ilə bağlı olaraq, onun yalnız doğru olmaqla qalmayıb, həm də həqiqi bir təsvir kimi əsaslı olduğunu qəbul etmək lazımdır. Lakin biz burada təsvirin formasını ayırd etməliyik, yəni bu həqiqi təsvirin ilkin, orijinal, təbii və həqiqi vəziyyət kimi xarakterizə olunub-olunmaması məsələsini. Əsas mahiyyət budur ki, insan təbii varlıq kimi, yəni sadəcə bir heyvan kimi deyil, ruh kimi qəbul edilməlidir. İnsan ruhu olduğu qədər, o, içində ümumiliklə məntiqliliyin, konkret düşüncə və ağıl

fəaliyyətinin ümumiliyini daşıyır. İnsan ruhu həm ağılın instinktiv təbiətini, həm də onun inkişafını özündə saxlayır; insan bilir ki, ağıl ümumi və hər yerdə doğrudur və təbiət də buna görə məntiqlidir. Təbii ki, təbiət şüurlu ağıl deyil, amma içində məqsədəuyğun tərtibat var. Təbiət məntiqlə tənzimlənib, onu hikmətli bir yaradıcı yaradıb - hikmət məqsəd, anlayış və azad ağıl deməkdir. Buna görə ruh da instinktiv şəkildə inanır ki, Tanrı məntiqli, mütləq ağıl və mütləq məntiqli fəaliyyətdir. Ruh bu inancı içdən hiss edir, Tanrının və təbiəti dərk etdiyini bilir. O, Tanrı ilə təbiətin arasında həm özündən fərqli bir şey, həm də öz mahiyyətini tapmalı olduğunu anlayır. Ruh inanır ki, Tanrı və təbiət haqqında məntiqli axtarışında özü - məntiqli olan - özünü tanıyacaqdır. Bu, şübhəsiz ki, hekayənin əsas təyini və ya mahiyyətidir; “amma indi sual yaranır ki, bu, ilkin vəziyyəti təsvir edirmi? İtirilmiş cənnət təsəvvürünə gəldikdə isə burada bildirilməlidir ki, onun itirilməsi özü göstərir ki, bu, əsas və həqiqi vəziyyət deyil. Həqiqi və ya ilahi heç vaxt itirilmir; o, əbədidir və öz-özlüyündə mövcuddur. Əgər insanlığın Tanrı və təbiətlə birliyi həqiqi kimi təsvir olunursa, onda daha yüksək anlayış göstərir ki, bu [itirilmiş cənnət] həqiqi vəziyyət deyil.” İnsanlığın öz-özünə, Tanrıya və təbiətə olan bu birliyi universal mənada və ya varlığın mahiyyəti kimi əsl, əsas təyinatdır. İnsanlıq ağıl, ruhdur; ağıl qabiliyyətinə, yəni ruh olmasına görə o, zımnında həqiqidir. Lakin bu yalnız anlayışdır, yəni “öz-özlüyündə” olan; və anlayışın, yaxud “öz-özlüyündə olanın” təsvirinə gəldikdə biz onu adətən keçmiş və ya gələcək bir şey kimi təsəvvür edirik, daxili, öz-özlüyündə mövcud olan bir şey kimi deyil. Biz onu daha çox birbaşa, xarici mövcudluq halı kimi - yəni faktiki vəziyyət kimi - təsvir edirik. Təbii ki, anlayış özünü reallaşdırmalıdır; amma anlayışın reallaşması, yəni özünü həyata keçirdiyi fəaliyyətlər və bu həyata keçirmənin indiki formaları və görünüşləri, anlayışın sadəcə özü olaraq mövcud olan sadə halından fərqlidir. Biz danışdığımız birlik əslində anlayışdır, yəni “öz-özlüyündə olan”dır, amma faktiki vəziyyət və ya mövcudluq deyil. Yalnız anlayışın reallaşması faktiki vəziyyətlər və mövcudluq yaradır və bu reallaşma, cənnət və təmizlik halının təsvirindən tamamilə fərqli olmalıdır. İnsan mahiyyət etibarilə ruhdur, ruh isə mahiyyət etibarilə budur: öz-özünə olmaq, azad olmaq, özünü təbiətdən fərqləndirmək, təbiətə batmaqdan çəkilmək, təbiətdən ayrılmaq və yalnız bu ayrılıq vasitəsilə və onun əsasında təbiətlə ilk dəfə barışmaq; həmçinin yalnız təbiətlə deyil, öz mahiyyəti, yəni öz həqiqəti ilə də barışmaq. Biz bu həqiqəti özümüzə obyektiv edirik, onun qarşısına qoyuruq, ondan ayrılırıq və bu ayrılıq vasitəsilə onunla barışıq. Ayrılıq yolu ilə yaranan bu birlik ilk ruhani və ya həqiqi birlikdir, barışıqdan çıxan birlikdir;

bu, təbiətin birliyi deyil. Daş və ya bitki dərhal bu birlikdədir, amma ruh üçün layiqli olmayan, ruhani birlik olmayan bir birlikdədir. Ruhani birlik isə ayrılmış varlıqdan doğur. İlk vəziyyəti günahsızlıq vəziyyəti adlandıranda yanlış anlaşılma yarana bilər. Belə olan halda insanın günahsızlıq vəziyyətindən ayrılıb günahkar olması lazım olduğunu demək narazılıq doğura bilər. Amma günahsızlıq vəziyyəti ondan ibarətdir ki, insan üçün nə yaxşı, nə də pis bir şey yoxdur; bu heyvan vəziyyətidir; cənnət əslində ilkin olaraq zooloji bağdır; burada heç bir məsuliyyət yoxdur. İnsan üçün əxlaqi vəziyyət yalnız məsuliyyət və günah qavrayışının olduğu vəziyyətlə başlayır və bu artıq insan vəziyyətidir. "Günah" ümumilikdə "hesab vermək" deməkdir. Amma günah ümumi mənada insanın cavabdeh olduğu şeydir; günahkar olmaq cavabdeh olmaq deməkdir, bunun bilincində olmaq və bunu düzgün bildiyi üçün etmək deməkdir. Mövcudluq halı olaraq, o ilkin təbii birlik həqiqətdə təmizlik vəziyyəti deyil, vəhşilik vəziyyəti, heyvani vəziyyət, təbii ehtiras və ya ümumi vəhşilik halıdır. Belə vəziyyətdə heyvan nə yaxşı, nə də pisdir; amma insan heyvani vəziyyətdə vəhşi, pisdir və olması lazım olduğu kimi deyil. İnsan təbiət etibarilə olması lazım olan kimi deyil; insanlar ruh vasitəsilə olduqları kimi olmalıdırlar. Bunun üçün də daxili işıqlandırma, doğru və münasib olanı bilmək və istəmək yolu ilə özlərini formalaşdırırlar. İnsanların təbiətə görə olduqları kimi olmamaları fikri insanın təbiətcə pis olması tezi ilə ifadə olunub. Orijinal günah kimi göstərildikdə, irsiyyət isə təmsil üçün mövcud olan bir formadır, xalq arasında yayılmış bir təsəvvürdür. Beləliklə, anlayışa görə ilkin vəziyyət bütün xalqların təsəvvüründə birlik kimi qalır. Amma onlar bu ilkinliyi ya keçmiş, ya da gələcək vəziyyət kimi ifadə edirlər. İlk vəziyyət olaraq vəhşilikdir, amma düşüncə baxımından ilkin olan anlayışdır, o da özünü təbiiliyin formasından azad etməklə reallaşdırır.

Müqəddəs Kitabda tanınmış bir hekayə var, ümumi olaraq "sürüşmə" (və ya "düşüş") kimi adlandırılır. Bu təsvir çox dərin mənə daşıyır və yalnız təsadüfi bir tarix deyil, insanlığın əbəd və zəruri tarixidir - baxmayaraq ki, burada xarici və mifoloji bir formada ifadə olunur. Buna görə də, bu təsvirin içində ziddiyyətlərin olması qaçılmazdır. Bu fikir yalnız düşüncə ilə başa düşülə və yalnız düşüncə ilə ifadə oluna bilər; əgər o, hisslərlə qavranan şəkillərlə ifadə olunursa, mütləq bir-biri ilə uyğun gəlməyən elementlər ortaya çıxmalıdır. Ona görə də hekayə tam təmkinli deyil. Amma bu fikrin əsas və təməl xüsusiyyətləri oradadır: insanlar zənn ediləndən fərqli olaraq, öz mahiyyətində birliyə malik olsalar da, ruh olduqları üçün bu "öz-özlüyündə olan" və ya təbii

vəziyyətdən ayrılırlar; onlar fərqliliyə, ilkin bölünməyə, özlərinə aid olan ilə təbiətə aid olan arasında hökm verməyə gəlməlidirlər. Yalnız bu yolla onlar Tanrını və yaxşılığı tanıyırlar. Bu başa düşüldükdə, həmin fikir şüurda obyekt kimi mövcuddur; və fərd olaraq insan özünü ondan ayırır. Buna görə də, əgər “öz-özlüyündə olan” fikir zamanlı bir proses kimi mifoloji şəkildə təsvir olunursa, onda ziddiyyətlər qaçılmazdır. Bu təsvirin əsas xüsusiyyətləri aşağıdakılardır [müqayisə üçün: Yaradılış 3]. Orada təsvir edilən yaxşı və pisin bilmə ağacı hissi aləmə aiddir; bunu dərhal görürük. Daha sonra hekayədə deyilir ki, insanlar aldanaraq həmin meyvəni yedilər və beləliklə yaxşı və pisin biliyinə çatdılar. Bu, “düşüş” adlanır, sanki onlar yalnız pisliyi tanımış və yalnız pis olmuşlar; amma əslində onlar eyni zamanda yaxşılığı da tanımış oldular. Hekayədə bildirilir ki, bu olmamalıydı. “Amma bir tərəfdən ruhun anlayışına daxildir ki, insanlar yaxşı və pisin bilməsinə gəlməlidirlər.”

Hekayədə deyilir ki, onlar bu biliyə çatmamalı idilər - bu da anlayışa daxildir, çünki "yaxşı və pisin biliyində şüurun pozulması, yəni düşünmə var." Başqa sözlə, burada azadlıq, azadlığın ayrı-seçkiliyi mövcuddur. İnsanlar özləri üçün mövcud olduqları qədər (yəni azad olduqları üçün) yaxşı və pis onlar üçün mövcuddur və onlar arasında seçim edə bilirlər. İnsanların yaxşı və pis qarşısında dayandıqları, hər ikisinin üzərində durduqları, onların sahibi olduqları bu formal azadlıq vəziyyəti olmamalıdır - "amma əlbəttə ki, bu vəziyyət ümumiyyətlə olmamalı və ya yaranmamalıdır demək deyil. Tam əksinə, azadlıq üçün zəruridir, əks halda insanlıq azad deyil və ruh deyil; bu vəziyyət isə mütləq aradan qaldırılmalı, yaxşı ilə barışıqla sona çatmalıdır." Şüur özündə iki tərəfi tutur: bir tərəfdən bu ayrı-seçkilik, yəni düşünmə və azadlıqla birlikdə içində pisliyi, olmamalı olanı da ehtiva edir; digər tərəfdən isə o, sağalma, azadlıq qaynağıdır, yəni ruhdur. Hekayədə hər iki tərəf açıqdır. Ayrı-seçkilik vəziyyətinin davam etməməsi lazım olduğu fikri cinayət işlənməsi, olmaması və davam etməməsi lazım olan bir şeyin olması ilə göstərilir. "İlan dedi: 'Siz Tanrı kimi olacaqsınız.'" Azadlığın təəccübü, bu davam etməməli vəziyyətdir. Digər tərəf isə, ayrı-seçkiliyin davam etməli olduğu, çünki onun sağalma mənbəyi olduğu, Tanrının sözlərində ifadə olunur: "Bax, Adəm bizim kimi oldu, yaxşı və pis biləndir." İlanın dediği yalan deyildi; əksinə, hətta Tanrı özü bunu təsdiqlədi. Amma bu ayə adətən gözdən qaçırılır və ya ona heç bir şərh verilmir. Beləliklə, deyə bilərik ki, bu insan azadlığının əbədiyyət hekayəsidir: biz erkən illərimizdə olduğumuz bu şaşqınlıqdan çıxırıq və şüur işığına gəlirik; daha dəqiq desək, bizim üçün həm yaxşı, həm də pis

var. Bu təsvirin içində olanları anladığımız qədər, bu, "sonradan xristianlıq dinində yenidən ortaya çıxan" eynidir - yəni insan ruh olaraq barışığa gəlməlidir. Bu, sadəcə cənnət təsvirindən və ya şüur və iradədən məhrum olan bu şaşqın günahsızlıq halından fərqli olaraq həqiqi fikirdir. İlk vəziyyətdə insanların "yaxşı və təbiət haqqında ən mükəmməl məlumata sahib olduğu" fikri qəbul edilmiş olsa da, bu olduqca absurddur. Mən bu barədə qısa bir şərh vermək istəyirəm. Təbiətin qanunları və oxşar şeylər yalnız dərin düşüncə yolu ilə kəşf olunur və ən yetkin düşüncə nəticəsində bu şeylərin ideaya uyğun olduğu məlum olur; bu düşüncə isə birbaşa biliklə tamamilə ziddiyyət təşkil edir. Tarixi məlumatlara gəldikdə isə, qədim dinlər və elmlərin əvvəlki elmlərin izlərini saxladığı iddiası qismən doğru deyil və qismən də hind və çinlərin yüksək bilikləri barədə əvvəlki səhv tarixi məlumatlara əsaslanır. Avropada bu mənbələrə tanış olduqdan sonra belə fikirlər etibarsız olduğu sübut olunmuşdur. Məsələn, Delambre hind astronomiyası ilə bağlı Bailly-nin saxta iddialarını ifşa etmişdir.

b. Təbii din formaları

Gəlin bu ilkin din formasını, yəni təbii dini mümkün qədər qısa şəkildə yekunlaşdıraraq; ümumilikdə Tanrının bilikləri dinə aiddir və ən azından onu qəbul edə bilərik ki, Tanrı ruhdur. Buna görə təbii din birbaşa ruhani anı özündə ehtiva edir və ruh insan üçün ən yüksək həqiqətdir. Bu, təbii dinin insanların təbiət obyektlərini Tanrı kimi hörmət etdiyi fikrini istisna edir. Təbiət obyektlərinə hörmət həqiqətən də rol oynayır, amma ikinci dərəcədə. Ən aşağı din formasında belə ruhani olan insan üçün təbiətindən daha uca və nəcibdir; məsələn, günəş onlar üçün ruhani bir varlıqdan daha uca deyil. Beləliklə, təbii din, xarici, fiziki obyektlərin Tanrı kimi qəbul edildiyi və ona ibadət edildiyi bir din deyil; əksinə, insan üçün ən nəcib element ruhdur, amma bu ruh ilkin və təbii şəkildə tanınır. İlkin və təbii forma mövcud insan formasıdır. Təbiətə aid olduğu üçün təbii din təbiəti özündə saxlayır, amma sadəcə xarici və fiziki təbiət deyil; eyni zamanda ruhani tərəfi vardır və bu, təbii şəkildə mövcud olan, bizim qarşımızda duran insan ruhudur. Ruhani element insanlığın ümumi ideyası, Adəm Kadmon, ilkin insan və ya Tanrının Oğlu deyil - bunlar yalnız düşüncə vasitəsilə mövcud olan və inkişaf etmiş təsvirlərdir. Buna görə də, bu, insanın universal mahiyyətini ifadə edən düşüncə şəkli deyil, məhz konkret, təbii insandır. Bu, ruhun xariciliyi, təbiiliyi və birbaşa hissi təzahürü olan dinidir, yəni bu insan, hazırda burada, birbaşa və hisslərlə qarşımızda duran

insandır. Bu səbəbdən təbii dinlə tanış olmaq bizim üçün vacibdir, çünki bu, Tanrının insan üçün hər zaman mövcud, canlı bir həqiqət olduğunu şüurumuza gətirir və bizi Tanrının abstrakt, başqa dünyaya aid olan təsvirindən qaytarır. Bu ilkin, abstrakt müəyyənlikdən irəli getmək üçün ruh xaricilikdən, təbiilikdən və bu birbaşa hissi vəziyyətdən təmizlənməli, düşüncə vasitəsilə ruh kimi tanınmalıdır. Yəni insanlar ruhu həm təsəvvürlərində, həm də düşüncələrində ruh kimi qəbul etməlidirlər. İlk din budur ki, ən yüksək olanın şüuru insanın təbiət üzərində hökmranlıq, güc və sultanı kimi şüurudur. Əgər buna din deyə bilərixsə, bu ilk din sehrbazlıq dinidir.

Şüurun öz daxilində qurulması

İrəliləyən ilk addım, mövcud bir gücün şüurunun və dərhal iradənin qüdrətsizliyinin səhnəyə çıxmasıdır. Burada Tanrı mütləq güc kimi tanındığı üçün, bu hələ azadlıq dini deyil. Mövcud bir gücün şüur səhnəsinə girməsi insanlığın özündən yüksəlməsi demək olsa da və ruhun əsas fərqləndirilməsi həyata keçirilmiş olsa da, bu yüksək güc hələ sadəcə güc kimi tanınır və daha dəqiq müəyyən edilməyib. Xüsusi olan isə yalnız təsadüfi, mənfi və əhəmiyyətsiz sayılır. Hər şey bu güc vasitəsilə mövcuddur; başqa sözlə, bu güc hər şeyin mövcudluğunun özüdür, ona görə də öz-özünə mövcudluğun azadlığı hələ tanınmayıb. Bu, panteizmdir. Bu güc, düşüncə olaraq qəbul edilən bir şey olsa da, hələ düşüncənin məhsulu və ya daxili ruhani olaraq bilinmir. İndi ruhani bir mövcudluq formasına sahib olmalıdır, amma öz içində öz hesabına azadlıq anı hələ yoxdur, ona görə ruhani an yalnız bir insanda mövcuddur və o da bu güc kimi tanınır. Bizim burada müzakirə etdiyimiz ruhun yüksəlişində başlanğıc nöqtəsi sonlu, təsadüfi olan, mənfi kimi müəyyən edilən bu varlıqdır. Ümumi, öz-özünə mövcud olan mahiyyət isə budur ki, bu sonlu olanın mənfi, qoyulmuş bir şey olması burada və onun vasitəsilə mümkün olur. Maddə isə əksinə, qoyulmamış, öz-özünə mövcud olan, sonlu ilə əlaqədə güc sayılır. İndi özünü ucaldan şüur bunu düşüncə kimi edir, amma bu ümumi düşüncə barədə şüur sahibi olmadan, onu düşüncə formasında ifadə etmədən. Və başlanğıcda, bu yüksəliş yalnız yuxarı hərəkətdir. Digər hərəkət isə əksidir, yəni bu zəruri elementin yenidən sonluğa qayıtmasıdır. Birinci hərəkətdə sonlu özünü unudur. İkinci isə maddənin sonlu ilə münasibətidir. Burada Tanrı yalnız sonlunun maddəsi və onun üzərində qüdrət kimi müəyyənləşir, özü isə hələ müəyyən deyil. O, hələ öz hesabına daxili şəkildə müəyyən olan kimi tanınmır; hələ ruh

kimi bilinmir. Bu ümumi əsas üzərində, maddəni özünü müəyyən edən kimi anlamaq üçün bir neçə irəliləyən forma meydana gəlir.

- 1. Başlanğıcda (Çin dinində) maddə sadə əsas kimi tanınır və buna görə də dərhal sonlu və ya təsadüfi içində mövcuddur.*

Şüurun irəliləyişi bundandır ki, maddə hələ ruh kimi qavranmasa da, ruh şüurun bütün hadisələrinin altında gizli həqiqət kimi mövcuddur və buna görə də bu mərhələdə ruhun anlayışına aid heç nə əskik deyil. Burada da maddə özünü subyekt kimi müəyyən edəcək, amma sual budur ki, bunu necə edir. Bu nöqtədə ruhun gizli olan müəyyənlikləri xarici şəkildə meydana çıxır. Öz-özünə mövcudluğun, yəni öz üçün olma birliyinin ən yüksək nöqtəsi indi xaricdə qoyulur; yəni faktiki mövcud olan insan universal güc kimi tanınır.

Bu şüur Çin dinində artıq görünür, burada imperator ən azından gücü idarə edən və hərəkətə gətirəndir.

- 2. Hinduizmdə maddə sadəcə əsas kimi deyil, abstrakt birlik kimi tanınır və bu abstrakt birlik ruhla daha yaxın əlaqəlidir, çünki ruh özü də bu abstrakt birlik olaraq özüdür. İnsan öz daxilindəki abstrakt birliyə yüksələrək burada maddənin birliyi ilə özünü eyniləşdirir və ona mövcudluq verir. Bəziləri təbiətə bu birliyin mövcudluğuna malikdir, digərləri isə ona yüksəlmə qabiliyyətinə sahibdir.*

Əlbəttə, burada üstünlük təşkil edən birlik özü də özünü açmaq istəyir. Həqiqi açılış və bütün fərqləri eyni anda qavramaq ruhdur; o, özünü daxildən müəyyən edir və subyektivliyində özünə aşkar olur. Ruhun bu subyektivliyi ona layiq olan bir məzmun verir və bu məzmunun özü də ruhani təbiəti daşıyır. Lakin indiki halda təbiilik xüsusiyyəti hələ qalır, çünki irəliləyiş yalnız fərqləndirməyə və açılmaya yönəlib və bu anlar bir-birindən ayrı şəkildə baş verir. Buna görə ruh anlayışında vacib olan açılma burada ruhdan məhrumdur. Buna görə bəzən təbiət dinində ruhun açıldığını tapmaq çətin olur. Məsələn, Hindu dinində inkarnasiya və üçlük obrazı belədir. Ruhla bağlı anlar tapılır, amma onlar elə şərh edilir ki, eyni zamanda onlara aid deyillər. Xüsusiyyətlər ayrı-ayrı, parçalara ayrılmış şəkildə görünür. Buna görə Hindudakı üçlük Müqəddəs Üçlük olmur, çünki yalnız mütləq ruh öz anlarını idarə etmək gücünə malikdir. Təbiət dininin təsviri bu baxımdan böyük çətinliklər göstərir; hər yerdə uyğunsuz və daxildən ziddiyyətlidir. Belə ki, bir

tərəfdən əsasən azad olan ruh qəbul edilir, digər tərəfdən isə o, təbii müəyyənlikdə, təkliyin içində, sərt və xüsusi məzmunla təsvir olunur ki, bu da ruh üçün tamamilə uyğunsuzdur, çünki ruh yalnız azad ruh kimi həqiqidir.

3. *Bu mərhələyə aid son formada, yəni şüurun bölünməsində, maddənin konkret bədəndə təcəssümü və mövcudluğu bir fərddə qalır və əvvəlki formaya xas olan qeyri-sabit birliyin açılması ən azından müəyyən qədər ləğv olunur və yox olur. Bu Lamaism və ya Buddizmdir.*

Bu dinin tarixi mövcudluğunu daha yaxından araşdırmazdan əvvəl, biz bu mərhələnin ümumi müəyyənliyini və onun metafizik anlayışını müzakirə etməliyik. Daha dəqiq desək, burada yüksəliş anlayışını və maddənin sonlu ilə əlaqəsini müəyyənləşdirməliyik.

İkinci forma, yəni daha yüksək elementi ehtiva edən forma, artıq insanın birbaşa, təbii vəziyyətdə, birbaşa öz-şüurunda və ya subyektiv arzularında olan insan deyil. Bu forma insanın özünə daxil olması və daxildən özünü cəmləşdirməsi halıdır. Beləliklə, bu daxili olma insanın əsas, daha yüksək, qüdrətli və hökmran faktoru kimi ortaya çıxır. İkinci forma insanın özündə olan, yəni özündə məhdudlaşmış varlıqdır. Üçüncü forma isə budur ki, insan şüuru (öz-özünə qapalı və geri çəkilmiş olsa da) eyni zamanda bu “özündə olmaq” abstraksiyasının xaricindədir. Konkret olan, özündə qapalı olmaqda deyil, əksinə, sonsuz sayda qüvvələrə, quruluşlara və ümumi anlara parçalanmaqdır. Bu anlar özündə qapalı olan əsaslıqla bağlıdır və onların çoxu bu əsaslığın təsəvvür formasından ibarətdir.

Dördüncü forma isə ən yüksək bilinənin ilkin ayrılmasıdır, yəni onun ilkin kəsilməsi və ya obyektləşməsidir. Bunun iki şəkli var. Birincidə, sadə olan obyektləşmədə konkretə qarşı qoyulur; amma bu sadə aspekt hələ də abstrakt və təbii formada olur, baxmayaraq ki, içində ruhani müəyyənlik də mövcuddur. İkinci şəkil isə maddi olanın obyektləşməsinin ikinci halıdır; burada subyektivliyin və ya konkretin anlayışı, konkretin inkişafı və bu inkişafın bütövlük kimi şüurda açıq-aydın özünü göstərməsidir. Bunlar təbiət dininin dörd formasıdır. Qeyd edildiyi kimi, bu quruluşlar və müəyyənliklər mövcud dinlərin mövcud quruluşlarıdır. Buna görə də ruhun bu formalarının və müəyyənliklərinin inkişafı din tarixinin əsasını təşkil edir.

Sehr dinləri

a. Sehr anlayışı

İndi biz təbiət dininin ilk mərhələsini, sehr dinini müzakirə edəcəyik. Bu mərhələni "din" adlandırmağa belə layiq görməmək olar. Bu dini anlayışı dərk etmək üçün biz artıq alışdığımız bütün təsəvvür və düşüncələri bir kənara qoymalıyıq. Bu təsəvvür və düşüncələr bizim mədəniyyətimizin ən səthi vərdişlərinə aiddir. Biz insanı tamamilə tək halda, yer üzündə düşünməliyik. Onun başı üzərində göyün çadırı var, ətrafını isə təbiət əhatə edir. Bu başlanğıc nöqtəsində heç bir düşüncə yoxdur. İnsan hər hansı ümumi bir şeyi dərk etmək şüurundan tamamilə məhrumdur. Ancaq belə bir təməl üzərində Tanrı haqqında daha dəyərli anlayışlar meydana gələ bilər. Yad bir dini daxildən dərk etmək çətindir. “Özünü bir itin yerinə qoymaq, itə xas duyğulara sahib olmağı tələb edir.” Biz belə canlı varlıqların təbiətindən xəbərdarıq, lakin özümüzü onların yerinə qoymağın nə demək olduğunu bilmərik. Onların konkret sərhədlərini hiss etmək üçün bu lazımdır. Bu isə o deməkdir ki, insan öz subyektivliyini tamamilə həmin xüsusiyyətlərlə doldurmalıdır. Lakin bu xüsusiyyətlər həmişə bizim üçün yalnız düşüncənin obyektidir, subyektiv hissini yox. Biz bu cür dinləri dərk edə bilərik, amma onları içdən hiss edə bilmərik. Məsələn, yunan tanrılarını başa düşə bilərik, amma belə bir tanrı təsvirinə qarşı içdən gələn ibadət hissini yaşaya bilmərik. Lakin ilk təbiət dini bizim şüurumuzun bütövlüyündən bu dediklərimizdən daha uzaqdır. O dövrdəki insanlar hələ də birbaşa istək, güc və hərəkət vəziyyətində yaşayırlar. Onlar öz ani iradələrinə uyğun davranırlar. Onlarda hələ belə nəzəri suallar yaranmayıb: “Bu haradan gəlib?”, “Bunu kim yaradıb?”, “Görəsən səbəbi varmı?” Onlar üçün əşyanın içində təsadüfi və əsaslı tərəflərə, səbəb olan və sadəcə qoyulmuş və ya nəticə olan tərəflərə bölünməsi hələ baş verməyib. Eyni zamanda, onlardakı iradə də hələ nəzəri xarakter daşımır. Onlarda hələ bu cür parçalanma yoxdur, nə də ki, özlərinə qarşı hər hansı bir daxili maneə mövcuddur. İradədəki nəzəri ünsür bizdə "ümumi", "haqq", "vəzifə" adlanır - yəni qanunlar, möhkəm təyinatlar və subyektiv iradəyə sərhədlər qoyan prinsiplər. Bunlar azadlıq düşüncəsinə aid olan ümumi formalar və anlayışlardır. Bu anlayışlar subyektiv özbaşınalıqdan, arzudan və meyldən fərqlənir. Bu sonuncular isə ümumi olanla tənzimlənir və ya ona uyğunlaşdırılır. Beləcə, təbiətin arzusuna əsaslanan iradə ümumi

prinsiplərə uyğun şəkildə iradəyə və hərəkətə çevrilir. Lakin burada insan hələ də iradə baxımından bölünməmiş vəziyyətdədir; arzular əsas yön verən qüvvədir. Eyni şəkildə, onların təsəvvürlərində, təxəyyülündə də bu bölünməmiş hal, bu qaranlıq vəziyyət hökm sürür. Onlar nəzəri sahədə bir bihuşluq, iradə sahəsində isə vəhşilik içində davam edirlər. Bu, ruhun özünə xas ilkin və vəhşi arxalanmasıdır. Burada müəyyən bir qorxu da var - yəni bir inkarın, yoxluğun fərqində olmaq. Amma bu, hələ "Tanrı qorxusu" deyil. Bu, daha çox təsadüf qarşısında duyulan qorxudur, təbiət qüvvələrinin qorxusudur. Bu qüvvələr insana qarşı böyük və güclü qüvvələr kimi üzə çıxır. Həqiqi "Tanrı qorxusu" isə müdrikliyin başlanğıcıdır. O, təsadüfi istəyə qarşı duran, ruhən özündə kifayət edən bir varlıq qarşısında duyulan qorxudur. Bu qorxu insan təcrübəsinə ilk dəfə o zaman daxil olur ki, insan öz təkliyində aciz olduğunu dərk edir, onun bu təkliyi daxilən sarsılır. Müdrikliyin başlanğıcı da budur: insan öz şəxsi, tək halında olmağını və subyektivliyini həqiqət saymır, onları qeyri-gerçək kimi hiss edir. Bu zaman o, öz təkliyinin və gücsüzlüyünün fərqində olaraq, bu inkar vasitəsilə bilik mərhələsinə, ümumi və özü üçün var olan şüura doğru keçir.

Dinin bu ilkin forması - bəziləri onu din adlandırmaq istəməsə də - bizim "sehr" adını verdiyimiz şeydir. Dəqiq desək, burada mənəvi olanın təbiət üzərində güc olması iddiası var. Lakin bu mənəvilik hələ ruh kimi mövcud deyil, o, hələ ümumi formada təzahür etməyib. Əvəzində, mənəvi olan yalnız konkret və təsadüfi bir insan şüurudur. Bu insan şüuru isə, hərçənd yalnız saf istək və arzu halındadır, özünü təbiətdən üstün və uca sayır. O, dərk edir ki, şüur təbiətdən üstün bir gücdür. Burada iki ayrı məqam diqqətə alınmalıdır. Birincisi budur ki, insan özünün bu gücə sahib olduğunu bildikdə, yəni bu gücün onun daxilində olduğunu dərk etdikdə, həmin vəziyyətdə o, adi halından tamamilə fərqlənir. İnsan yemək, içmək, yatmaq kimi adi işlərlə məşğul olanda, sadə gündəlik fəaliyyətlərini yerinə yetirəndə, konkret şeylərlə əlaqədə olur. Məsələn, balıq tutmaq və ya ov etmək zamanı insan nə ilə məşğul olduğunu bilir, müəyyən bir məqsədlə konkret bir şeyə yönəlir. Bu instinktlərlə baş verən adi fəaliyyət bir cür şüur yaradır. Amma təbiətin ümumi dəyişkənliyi üzərində güc sahibi olmaq anlayışı tamamilə başqa bir şüur vəziyyətidir. Belə bir halda insan artıq adi fəaliyyət və instinktlər içində olduğunu düşünmür. O bilir ki, əgər o bu gücə sahibdirsə, o zaman özünü daha yüksək bir vəziyyətə yüksəltməlidir. Bu vəziyyət adi şüurdan fərqlənir və yalnız bəzi xüsusi insanlara xasdır. Bu insanlar isə - "sehrbazlar"dır - və onlar bu güc olmaq üçün

özlərini həmin yüksək vəziyyətə keçirirlər. İkinci məqam isə bundan ibarətdir ki, bu güc təbiət üzərində birbaşa bir hakimiyyətdir. Bu, bizim təbiət üzərində tək-tək əşyalar vasitəsilə həyata keçirdiyimiz dolayı gücə bənzəmir. Məşq keçmiş insanların təbiətdəki ayrı-ayrı və hiss edilə bilən şeylər üzərində göstərdikləri bu cür güc artıq onların dünyadan bir addım geriyyə çəkildiklərini, dünyanın onların nəzərində xariciləşdiyini və onlara qarşı müəyyən müstəqillik, konkret keyfiyyətlər və qanunlar qazandığını göstərir. Bu hiss olunan şeylər bir-biri ilə keyfiyyət baxımından əlaqədər və qarşılıqlı təsirlər şəbəkəsində mövcuddur. Xüsusi hazırlıqlı insan isə bu hiss olunan şeylərin keyfiyyətləri ilə tanış olduğu üçün, yəni onların digər şeylərlə əlaqəli olaraq necə dəyişdiyini bildiyi üçün bu gücü tətbiq edir. Burada başqa bir şeyin həmin varlıq üzərində necə təsir etdiyini və onu hansı cəhətdən zəif etdiyini öyrənmək əsasdır. İnsan bu həssaslığı tanıyır və həmin zəif nöqtəyə təsir edəcək bir vasitə əldə etməklə həmin şeyə hakim olur. Xarici əşyalar o şəkildə birləşdirilir ki, onlar bir-birinə insanın məqsədinə uyğun şəkildə təsir göstərsin. Beləliklə, ənənəvi biliklərdə təlim keçmiş insan dünyanın keyfiyyətlərini və bu keyfiyyətlər arasındakı əlaqələri azad şəkildə ortaya çıxarır. Bu isə əslində onu göstərir ki, insan daxilən azaddır. Yalnız azad insanlar xarici dünyaya, başqa insanlara və təbii varlıqlara sərbəst şəkildə üz tutmağa imkan verə bilirlər. Lakin azad olmayan bir insan üçün başqaları da azad deyil. Yalnız insanın daxilən azad olduğu və dünyanı da ona qarşı sərbəst qoyduğu bir baxış nöqtəsindən təbiət üzərində dolayı təsir, yəni vasitəli hakimiyyət mümkündür və insanın idrak dairəsinə daxil ola bilər. Əksinə, insanın sadəcə təsəvvür və istəklə birbaşa təsir gücünə malik olması isə daxili azadlığın olmamasını göstərir. Burada insana, ruhani varlıq kimi, xarici şeylər üzərində güc verilsə də, bu güc azad şəkildə davranan bir güc deyil. Buna görə də, o, azad bir varlıqla üz-üzə duran bir vasitəçi qüvvə kimi deyil, birbaşa münasibət göstərən bir hakimiyyət kimi çıxış edir - və bu da sehir adlanır. “Bu xalqların özünü dərk etməsində bu, onların ən nəcib xüsusiyyətidir”; və bu cür sehirlə münasibət sonradan daha yüksək dirlərə də ikincil formada nüfuz edir - məsələn, xristian aləmində cadugərlik və şeytan çağırmaq kimi formalarla. Amma bir tərəfdən bu artıq faydasız sayılır, digər tərəfdən isə münasib olmayan və Tanrısız bir davranış kimi qiymətləndirilir. Dua - hətta Kant fəlsəfəsində belə - bəzən bir növ sehir kimi qəbul olunub. Çünki insan təbiətin vasitələri ilə deyil, birbaşa ruh vasitəsilə nəyisə yaratmaq və həyata keçirmək istəyir. Amma burada bir fərq var: dua edən insan Tanrıya üz tutur, və bu zaman o, hər bir fərdi qayğı ilə əhatə edən mütləq iradəyə yönəlir. Bu iradə insanın istəyini yerinə yetirə də

bilər, yetirməyə də. Amma onun qərarı hər zaman xeyirə xidmət etməyə yönəlmiş olur. Sehrin qara forması isə odur ki, insan yalnız öz şəxsi istəyinə əsaslanaraq ruhları və ya şeytanı öz iradəsinə tabe edir və onlara nə istəsə etdirməyə çalışır. Burada da bir vasitə var, amma bu vasitədə insan iradəsi hökm verir, əmr edir, təbiət gücləri isə itaət göstərir. Sehr baxış bucağında isə insan iradəsi ali qüvvə kimi çıxış edir, daha yüksək güclər isə ona tabe olur. Bu ilkin və tamamilə birbaşa baxış nöqtəsinin ümumi xarakteristikası bundan ibarətdir: “insani” şüur, yəni insan öz iradəsində təbiət üzərində bir güc kimi tanınır. Amma burada “təbiət” deyilərkən nəzərdə tutulan şey heç də geniş anlamda başa düşülməməlidir. “İnsanın təsir etdiyi təbiət obyektləri” dedikdə, onun ətrafında dərhal olan şeylər nəzərdə tutulur. Təbiətin insan iradəsi qarşısında aldığı ümumi forma belə ifadə olunur: “O, necədirsə, elədir” - yəni burada heç bir düşünülmüş münasibət və ya təhlil yoxdur. İnsanlar əvvəlcə ətraf mühitə, təbiətin hərəkətinə qarşı hissiz qalırlar. Günəş çıxır və batır, bunu hər gün görürlər, amma heç bir təsir almırlar; bu hadisə onlar üçün vərdişə çevrilmiş olur. Ümumilikdə sabit olan şeylər - gecə-gündüz, fəsilər - sadəcə “nədirsə odur”; insan bunlara alışır. Onlarda maraq və ya hiss oyadan isə bu sabitliyin pozulmasıdır - yəni zəlzələlər, ildırımlar, uzunmüddətli quraqlıqlar, daşqınlar, vəhşi heyvanlar və ya düşmənlər kimi qeyri-sabit hallardır.

b. Daha az inkişaf etmiş sehr dinləri

İndi isə insan cəmiyyətlərində bu sehr növlərinin necə inkişaf etdiyinə dair daha ətraflı təsvirlər gətirəcəyik. Sehr dini hələ də tamamilə sadə və qəbiləvi xalqlarda - məsələn, Eskimolarda - mövcuddur. Məsələn, kapitan Ross və digər tədqiqatçılar, məsələn Parri, yalnız buzlu qayaları tanıyan Eskimoları aşkar etdilər. Onlarla söhbət zamanı bu insanlar Tanrı və ya əbədi həyat kimi anlayışları tanımadıqlarını dedilər. Onlar yalnız günəşə və aya hörmətlə yanaşırlar. Amma onların yalnız sehrbazları və cadugərləri var. Bu sehrbazlar yağış, güclü külək çağırmaq və ya balınanı yanlarına gətirmək səlahiyyətlərinə sahib olduqlarını iddia edirlər. Onlar bu sənəti qədim sehrbazlardan ("angekoks") öyrəndiklərini bildirirlər. Bu sehrbazlar özlərini vəhşi bir vəziyyətə salırlar; onların hərəkətləri mənasızdır. Onların okeanı çağırdığı eşidilir, amma sözləri yüksək bir varlığa deyil, yalnız təbii obyektlərə yönəlir. Onların ümumi bir varlıq təsəvvürü yoxdur. Məsələn, birindən soruşdular ki, Eskimoların ölümündən sonra haraya getdiklərinə dair inancı nədir? O cavab

verdi ki, onları torpağa basdırırlar. Keçmişdə yaşlı bir adam ayda ola biləcəklərini demişdi, amma indi heç bir ağıllı Eskimo buna inanmır. Bu forma hələ də Afrikada geniş yayılıb və monqollar və çinlilər arasında daha inkişaf etmiş vəziyyətdədir. Qədimdə Herodot demişdi ki, Afrikalıların hamısı sehrbazdır. Onların ilə hansı tarixi dövrdə tanış olunsa da, həmişə belə xarakterizə ediləblər. Afrikada da xüsusi şəxslər var ki, onları kahin adlandırırıq və onlar Singhili adlanırlar. Monqollardakı şamanlar kimi, bu insanlar da özlərini ekstaz vəziyyətinə, yəni vəhşi bir sərsəmliyə çatdırırlar. Bu vəziyyət adi şüur və adi hərəkətdən fərqli olaraq onlara daha yüksək mövqe verir. Xalq arasında xüsusi şəxslər var ki, özlərini bu ekstaz vəziyyətinə həsr edirlər və buna görə hörmət görürlər; ya da kral yanında yüksək hörmətə malik xüsusi bir ailə olur və o, qəbilə üzərində xüsusi hakimiyyət icra edir. Onların vəziyyəti daha inkişaf etdikdə, yəni bir növ dövlət, aristokratiya və ya monarxiya formalaşdıqda, bu sehrbazlar xüsusi bir kahin kastası təşkil etmirlər. Əksinə, kral özü bu Singhililərin başında olur; həm özünə aid belə fəaliyyətlərdə iştirak edir, həm də vəzifələri nazirlərə tapşırır. O, bu insanları belə hakimiyyətləri icra etmək vəzifəsi daşıyan şəxslərə çevirir. Digər tərəfdən, bu tip təşkilatçılığın geniş yayılmadığı qəbilələrdə isə klan və ya qəbilə həmişə bu sehrbazlar üzərində də hakimiyyəti saxlayır. Lakin bu sehrbazlar möhkəm, dünyəvi gücə malik deyillər. İnsanlar onlardan kömək istəyəndə, onlara hədiyyələr verirlər; sehrbazlar imtina etdikdə isə onlara qarşı hətta zor tətbiq olunur və çox pis rəftar edilir. Onlar ən çox uzun sürən tufanlarda, özlərini qorumaq mümkün olmadıqda, xəstəlik zamanı və müharibəyə hazırlaşarkən sehrbazlara müraciət edirlər. Beləliklə, burada “birbaşa” təbiət üzərində hakimiyyət iddiası olan insanlar vardır və ya onlara belə bir hakimiyyət aid edilir. Afrikalılar, hələ də birbaşa sehr mərhələsində olanlar, ölümlərə hörmət göstərmək yolu ilə kiçik bir irəliləyiş edirlər. Onlar təbiət üzərində gücün vəfat etmiş, yəni ölən qohumlara aid olduğunu hesab edirlər. Ölü artıq tamamilə duyğusal və bir dəfəlik bir varlıq deyil, o, təmsil forması alıb və birbaşa indiki zamanda deyil. Əgər bu təmsil vurğulanırsa, deməli ölü duyğusal təkliyi itirib və artıq daha ümumi, düşüncəyə yüksəlmiş bir xarakter daşıyır. Bu mərhələdə ölümlərə, yəni vəfat etmiş əcdadlara və ya qohumlara ciddi mənada ibadət edilmir; ölümlər üçün xüsusi bir ibadət yoxdur. Amma onlara müəyyən dərəcədə indiki pis təsirlərin aid edilməsi olur və həmin pisləklərdən xilas olmaq üçün onlardan kömək istənir. Problemin baş verməsi onlara aid edilir, amma insanlar həmçinin onu aradan qaldırmaq üçün onlara müraciət edirlər. Bu insanlar hələ təbiətin nə olduğunu təbii bir şey kimi bilmir; onlar təbii səbəb-nəticə əlaqəsini

anlamırlar. Məsələn, xəstəliyi yalnız canlı düşməyə yox, daha çox ona nifrət bəsləyən vəfat etmiş birinə bağlayırlar. Onlar vəfat etmişləri dəyişmiş bir varlıq kimi yox, canlıların daşdığı duyğusal ehtiraslar və zəruri ehtiyaclara tam tabe olan bir şəkildə təsəvvür edirlər. Eyni qaydada, məhsul itkisi kimi başqa fəlakətlər də onlara aid edilir. Ölü insanların bəzi sümükləri diqqətlə saxlanılır. İnsan onlardan istifadə etmək istəyəndə və ya onlardan xidmət gözləniləndə, onlara hörmət göstərilir, ziyarət edilir, ibadət və ya təmizlik mərasimi keçirilir. İnsanlar onları dəyərli sandıqlarda daşıyır, xüsusilə öldürülmüş düşmənlərin kəllələrini. Onlar inanırlar ki, bu kəllələr düşmənlərin aid olduğu qəbilələrə qarşı güc verir. Missioner Cavazzi Cənubi Afrikadan, Kongo bölgəsindən olan Jaga qəbiləsi haqqında dəhşətli hadisələr danışır. Onların bir kraliçası var idi və o, onlara qanunlar vermişdi. Qəbilədə sehrin ən vəhşi formaları geniş yayılmışdı və kraliça ölümlərə hörmət göstərməyi, yaxud ən azı bunu yeganə ibadət halına gətirməyi başlatmışdı. Əgər onların Singhililər yağış yağdırmaq istəyirdilərsə, ölü qurbanlar təqdim olunurdu; onlar səma istiqamətində hərəkətlər edir, səma ilə danışır, yalvarır, əmr verir, tənbeh edir və hədələyirdilər. Əllərində çubuqlar tutub səmanı vurur, üstünə tüpürürlər; bulud gördükdə yalvarışlarını artırır, yağış yağmayanda isə səmanı çoxlu söyüşlərlə qarşılamaq, ox atmaq və onu pis davranmaqla hədələmək kimi hərəkətlər edirdilər. Missionerlər müşahidə etdikləri müxtəlif səhnələri ətraflı təsvir edirlər. Xəstənin sağlması məsələsi olduqda, insanlar sehrbaz müraciət edir. Sehrbaz xəstəliyin səbəbini açıqlayır; bu, düşmənçilikdir və xüsusilə ölümlərdən olan düşmənlərin intiqamdan çəkindiriləsi gərəkdir. Bunun dəqiq icrası qorxunc olur və adətən qətlə müşayiət olunur. Singhililər və ətrafdakılar saatlarla qorxunc qışqırıqlar edirlər. Onların fikrincə, sehrbaz ölüyü öz bədənində daxil etməyə məcbur edir və nə baş verməli olduğunu açır - ya güc qazanmaq üçün, ya da başqa ölüyü sakitləşdirmək üçün - qətl, vəhşi mərasimlər və ya qanlı qurbanlar. Singhili sonra iki insan qurban verilməli olduğunu bildirir, onları kənardakılar arasından seçir, bıçaqla zərbə vurur, qanlarını içir, parçalarını yayır və hamı ətinə yeyir. Belə qanlı qurbanlar çox yayılıb. Jaga kraliçasının da müharibədə güclü olmaq üçün öz oğlunu əzib, yoldaşları ilə birlikdə ətinə yediyi və qanını içdiyi rəvayət olunur. Burada aydın olan odur ki, adi insanlar bu dəhşətli üsulla özlərini adi şüur səviyyəsindən yüksəltməyə, daha yüksək bir şeyi anlamağa çalışırlar - bu yüksəliş isə təsadüfi insan qətləri kimi dəhşətli vasitələrlə özünü göstərir. Başqa bir kral haqqında belə bir hekayət danışılır ki, müharibə yaxınlaşanda o, Singhililərə müraciət edib və onların məsləhəti ilə gecə boyunca signal borusunu çalaraq

mühafizəçilərinə küçədə rastlaşdıqları hər kəsi öldürmək işarəsi verməliymiş. Otuz il əvvəl bir İngilis səfiri bu paytaxtda olmuş və öz müşayiəti ilə birlikdə məhv olmaqdan yalnız bu sirr açıqlanıb onlara xəbər verildiyi üçün xilas ola bilmişdi. Bu qərar əslində həyata keçirilmişdi və çox adam zərər çəkməsə də, bu gecə yarısı xaosu on yeddi gün davam etmişdi.

Bütün bu hallarda biz dərhal şüurdan xüsusi bir yüksəliş görürük ki, bu da ölənlərin təmsilçiliyini əhatə edir. Ölümlər bir tərəfdən güc sahibi hesab olunur, digər tərəfdən isə hələ yaşayanların istədiyi hər şeyi etmək məcburiyyətindədirlər. Bu o qədər irəli gedir ki, hələ də vahşi duyğulara sahib olan, universal ağıl səviyyəsinə çatmamış zəncilər ölümləri yuxuda görür və onlardan əziyyət çəkirlər; buna qarşı müxtəlif sehrli vasitələr istifadə olunur. Onların bədənləri hələ sağ ikən, torpaqdan çıxarılır, başları kəsilir və ondan çıxan maye əzab çəkən şəxslərə içirtilir ki, ölən ağrı hiss etsin və onlardan güc alınsın. Bu yolla empirik öz şüuru hələ də tam hakim olaraq qalır və ona qarşı heç bir başqa hökmranlıq yoxdur. Buna görə də hər xəstəliyin düşmənçilikdən qaynaqlandığı düşünülür və ölüm məsələsində də eyni fikir var. İnsanların təbii səbəblərdən ölməsi istənilmir. Xüsusilə krallar xəstə olduqda, onlar tərəfindən öldürülürlər. Əgər kral xəstələnir və ya yaşlanırsa, düşmən təbiətin onu öldürməsinə icazə verilmir, əksinə, özləri onu öldürürlər. Narazı ağalar beləliklə kraldan qurtulmağa çalışırlar. Əgər kral çox sərt idarə edirsə, ona bildirirlər ki, ölümü lazımdır - mərasimləri özü müəyyən edə bilər. Başqa sözlə, insanın öz iradəsi ilə ölməsi onların üçün uyğun hesab olunur. Bu xalqın ruhunda hələ təbii səbəb-nəticə əlaqəsi yoxdur; onlar bütün pislikləri həm yaşayan, həm də ölən insanların pis niyyətlərinə, yaxud başqa təbiətə aid olmayan qüvvələrə aid edirlər. Hər şey qeyri-təbii şəkildə izah olunur və başqa bir şeyə bağlanır. Bu təsəvvür daha da inkişaf edərək “şeytan” anlayışına çevrilir. İtalyan Belzoni, Misirdən böyük xəzinələr gətirmişdi və Memnonun nəhəng bir başını İngiltərəyə aparmışdı. Misirlilər bu başı Nilin sahilində uzanmış halda görürdülər. Amma böyük başı gəmiyə daşımaq üçün pul verildikdə və onu özləri daşıdıqları zaman çox qorxdular və - özləri daşıdıqları halda belə - hərəkəti şeytanın gücü ilə əlaqələndirdilər. Zəncilərin saysız-hesabsız “ilahi təsvirləri” var ki, onları öz tanrıları və ya “fetiş”ləri (portuqal dilindən mənşəyi pozulmuş söz) hesab edirlər. Ən yaxın daş, kəpənək, çəkcəquşu, böcək və s. - bunlar onların Laresləri⁹⁴-dir - qeyri-müəyyən, naməlum qüvvələrdir ki, özləri yaratmışlar; “əgər bir şey istədikləri kimi alınmasa və ya bədbəxtlik baş versə, bu fetişi atır və yenisini götürürlər.” Bu

xalqlarda sehr və fətişlərin istifadəsi əlbəttə ki, təcrübəyə əsaslanan şüurdan kənarda, yaşayanların və ölümlərin iradə və ehtiraslarından kənar bir gücün təsəvvürünə gətirib çıxarır; amma bu güc yalnız xarici və hiss edilən bir şey kimi göstərilir və tamamilə bu qüvvələri belə gücə çevirənlərin capricəsinə, yəni öz istəklərinə bağlı qalır. Hələ ki, biz bu dinin daha inkişaf etmiş bir formasını qeyd etməmişik; burada insanlıq hələ öz subyektiv fərdiliyindən çıxmayıb, hələ öz ayrı-ayrı varlığından və təbiətdən fərqli olaraq, özlüyündə ümumi olan bir şeyin ayrı-seçkiliyinə çıxmayıb. Bu daha inkişaf etmiş forma Çin imperiyasının dinidir.

c. Çin imperiyasının dövlət dini və Dao

Bu din hələ də bu prinsip daxilindədir; o, inkişaf etmiş sehr dinidir. Çin imperiyasında Fo və ya Buda dini vardır, hansı ki Miladdan sonra gətirilmişdir. Bundan başqa qədim Çin dini olan Dao dini mövcuddur - bu xüsusi bir tanrı və ağıl anlayışıdır. Amma Çin imperiyasının dövlət dini səma dinidir, burada səma və ya Tian ən yüksək hakim qüvvə kimi qəbul edilir. Burada “səma” dedikdə yalnız təbiət qüvvəsi nəzərdə tutulmur, həm də mənəvi xüsusiyyətlərlə birləşmiş təbiət qüvvəsidir. Bu təbiət qüvvəsi mənəvi haqqa və davranışa görə bərəkəti ya verir, ya da saxlayır. Beləliklə, görünür ki, biz tamamilə fərqli və daha yüksək bir məkana qədəm qoymuşuq. Bizim üçün “səma” “Tanrı” deməkdir - heç bir maddi element qarışmadan. Tian, ilk növbədə fiziki qüvvə olmaqla yanaşı, özünü mənəvi cəhətdən də müəyyən edir. Buna görə də təbiət dini və sehr mərhələsini arxada qoyduğumuzu düşünürük. Lakin yaxından baxanda görürük ki, hələ də tamamilə o sahədə qalırıq ki, burada tək insan, təcrübəyə əsaslanan şüur, fərdin iradəsi ən yüksəkdir. Tian sözü “səma” deməkdir. Bu barədə çoxlu mübahisələr yaranmışdı, xüsusilə Çinə missioner kimi göndərilmiş Katolik ordenləri arasında. Onlar sarayda çox xoş qarşılanırdılar və Çinlilərin vaxtilə edə bilmədikləri təqvim hazırlamaqla məşğul idilər. Yezuit missionerləri orada xristian dinini yayırdılar, amma Çinlilərə Tanrı üçün “Tian” adından istifadə etməyə icazə verdilər; buna görə də digər ordenlər (Kapusinlər və Fransiskanlar) tərəfindən Papa qarşısında sərt tənqid olundular, çünki “Tian” fiziki qüvvəni, ruhani tanrını deyil, ifadə edir. Tian ən yüksəkdir, amma yalnız mənəvi və əxlaqi mənada deyil. Tian tam müəyyən olmayan və abstrakt bir ümumilikdir; o, fiziki və əxlaqi əlaqələrin bütöv, qeyri-müəyyən cəmidir. Bu baxımdan, yerdə hakim olan səma deyil,

imperatorudur; din və əxlaq qanunlarını, insanları hörmətə vadar edən qanunları səma yox, imperator verir. Təbiətə Tian hökm etmir, təbiətə imperator hökm edir və yalnız o bu Tian ilə əlaqəlidir. Yalnız imperator ilin dörd əsas festivalında Tian'a qurbanlar təqdim edir; yalnız imperator Tian ilə danışır, dualarını ona yönəldir. Yalnız o, Tian ilə əlaqədərdir və buna görə də bütün dünyaya imperator hökm edir. Bizdə şahzadə hökm sürür, amma Tanrı da hökm edir; şahzadə ilahi əmrə tabe olur. Amma burada təbiət üzərində də hökm edən imperatorudur, o, qüvvələri idarə edir və buna görə də yer üzündəki hər şey belədir. Biz dünyanı və ya dünyəvi hadisələri belə fərqləndiririk ki, Tanrı bu dünyadan kənarda da hökm sürür. Orası cənnətdir, bəlkə də orada ölümlərin ruhları yaşayır. Amma Çinlərin səması və ya Tian tam boşdur. Ölümlərin ruhları var və bədəndən ayrıldıqdan sonra da mövcuddur, amma onlar da dünyaya məxsusdur və imperator onların da üzərində hökm edir, onları təyin edilmiş yerlərinə qoyur və ordan çıxarır. Bu tək şüur sahibi, qəsdən mükəmməl idarəçiliyi həyata keçirir.

W (1831) əlavə edir: [W, burada diqqət çəkən odur ki, özü üçün və özündə olan varlıq nizam və müəyyən mövcudluq kimi tanınır. Bu formada maddə ölçü kimi qəbul edilir. Amma maddə üzərində, bu ölçülər üzərində hakimiyyət də mövcuddur - bu hakimiyyət imperatora aiddir. Ölçü özü müəyyən edilmiş kateqoriyalı təyin etmədir; buna Dao və ya məntiq deyilir. W2: Ölçü ilə bağlı müəyyən edilmiş kateqoriyalı təyin etmələr vardır ki, onlara məntiq (Dao) deyilir.] Dao qanunları və ya ölçülər abstrakt varlıq və ya abstrakt maddənin deyil, müəyyən edilmiş, universal təyinatların kateqoriyalı ifadələridir. Bu ifadələr daha abstrakt formada baxıla bilər və o zaman onlar təbiət və insan ruhunu xarakterizə edir, insan iradəsinin və insan aqlının qanunlarıdır. W2: abstrakt varlıq və ya abstrakt maddə deyil, amma maddənin ifadələri olan bu qanunlar həm də təbiət və insan ruhunu xarakterizə edir və insan iradəsi ilə insan aqlının qanunlarıdır. Bu ölçülərin ətraflı izahı və inkişafı bütöv Çin fəlsəfəsini və elmini təşkil edir. Burada biz yalnız əsas məqamlara diqqət yetirməliyik. Yad bir dini daxildən dərk etmək çətindir. "Özünü bir itin yerinə qoymaq, itə xas duyğulara sahib olmağı tələb edir." Biz belə canlı varlıqların təbiətindən xəbərdarıq, lakin özümüzü onların yerinə qoymağın nə demək olduğunu bilmərik. Onların konkret sərhədlərini hiss etmək üçün bu lazımdır. Bu isə o deməkdir ki, insan öz subyektivliyini tamamilə həmin xüsusiyyətlərlə doldurmalıdır. Lakin bu xüsusiyyətlər həmişə bizim üçün yalnız düşüncənin obyektidir, subyektiv hissin yox. Biz bu cür dinləri dərk edə bilərik, amma

onları içdən hiss edə bilmərik. Məsələn, yunan tanrılarını başa düşə bilərik, amma belə bir tanrı təsvirinə qarşı içdən gələn ibadət hissini yaşaya bilmərik. Bu ölçülərin təyinatları əsas, yəni səbəb kimi xidmət edir. İnsanlar onlara uyğun olmalıdırlar; təbii elementlərə isə onların ruhları hörmət edilməlidir. Bəziləri yalnız bu səbəbin öyrənilməsinə həsr olunmuş, bütün praktiki həyatdan uzaqlaşmış təklidə yaşayan şəxslərdir. Amma vacib olan həmişə budur ki, bu qanunlar praktiki həyata tətbiq edilsin. Əgər onlar yerinə yetirilərsə, insanlar öz vəzifələrini düzgün icra edərsə, onda həm təbiətdə, həm də imperiyada hər şey qaydasında olur; həm imperiya, həm də vəzifəsini yerinə yetirən fərdlər inkişaf edir. Burada insan hərəkəti ilə təbiətdə baş verənlər arasında əxlaqi bir uyğunluq mövcuddur. Əgər imperiyanı daşqınlar, zəlzələlər, yanğınlar, quraqlıq və ya buna bənzər bədbəxtliklər tutarsa, bunun səbəbi tamamilə insanların səbəb qanunlarına əməl etməməsidir, yəni ölçülərin düzgün saxlanmamasıdır. Bu nöqsan səbəbindən universal ölçü pozulur və belə bədbəxtliklər baş verir. Bu ölçü burada özü üçün var olan kimi tanınır. Bu isə ümumi təməl sayılır. Növbəti mərhələ ölçülərin tətbiqinə aiddir. Qanunların qorunması imperatorun haqqıdır, imperator səma oğlu kimi bütün ölçülərin təcəssümüdür. Səma həm görünən səma qatıdır, həm də ölçülər üzərində hakimiyyətdir. Imperator birbaşa səma oğludur (Tian-zi); o, qanunlara hörmət etməli və onların qəbulunu təmin etməlidir. Taxtın varisi diqqətli təhsil vasitəsilə bütün elmlərlə və qanunlarla tanış edilir. Yalnız imperator qanuna hörmət göstərir; onun mövqeliləri isə ona, qanunları idarə edənə hörmət etməlidirlər. Imperator qurbanlar təqdim edir. Bu, imperatorun özünü qanun qarşısında təvazökar şəkildə göstərməsi və ona hörmət etməsi deməkdir. Çin bayramlarından biri əsasən kənd təsərrüfatı ilə bağlıdır. Bu bayrama imperator rəhbərlik edir; bayram günü özü tarlada şum aparır; orada bitən taxıl qurban üçün istifadə olunur. Imperatorin arvadı isə ipək istehsalına nəzarət edir; bu da geyim üçün material təmin edir, kənd təsərrüfatı isə qidalanmanın əsas mənbəyidir. Sel, xəstəlik və digər bədbəxtliklər ölkəni xaraba etdikdə, yalnız imperator vəziyyətlə məşğul olur; o, öz rəsmilərini və özünü bu bədbəxtliyin səbəbi kimi qəbul edir - əgər o və məmurları qanunu düzgün saxlasaydılar, bədbəxtlik olmazdı. Buna görə imperator məmurlardan özlərini yoxlamalarını və vəzifələrini necə yerinə yetirmədiklərini araşdırmalarını əmr edir; o da öz növbəsində düşüncə və peşmançılıqla vaxt keçirir, çünki düzgün davranmayıb. Beləliklə, imperiyanın və fərdin rifahı vəzifənin yerinə yetirilməsindən asılıdır. Bu cür Allah xidmətinin bütövlüyü mövqelilər üçün əxlaqi həyata çevrilir, başqa heç nə yoxdur. Buna görə Çin

dini əxlaqi din adlandırıla bilər (və bu mənada Çinlilərə ateizm söylənilməsi mümkün olub). Bu ölçülərin və vəzifə qaydalarının əksəriyyəti Konfutsidən qaynaqlanır; onun əsərləri əsasən bu cür əxlaqi məsələlərə həsr olunub. Qanunların və ölçü təyinatlarının bu qüdrəti bir çox xüsusi təyinatlar və qanunların cəmidir. Bu xüsusi təyinatlar indi fəaliyyət kimi də başa düşülməlidir; xüsusi olduqları üçün onlar universal fəaliyyətə, yəni bütün fəaliyyət sahəsinə hakim olan imperatora tabe olurlar. Amma xüsusi qüvvələr həmçinin insan şəklində, xüsusilə də mövcud şəxslərin vəfat etmiş əcdadları kimi təsvir olunur. Çünki insanlar xüsusilə güc kimi tanınırlar, xüsusən də vəfat etdikdən sonra. Onlar həmçinin dünya ilə əlaqələrini kəsəndə, yəni gündəlik həyatın maraqlarından uzaqlaşdıqda da bu gücə malik olurlar. İnsanlar həmçinin özlərini dünya ilə əlaqələrdən ayırdıqda, yəni öz içlərinə daha dərinədən qapandıqda, bütün fəaliyyətlərini universal və ya bu qüvvələrin dərk olunmasına yönəltəndə, gündəlik həyatın əlaqələrindən imtina edib özlərini bütün həzzlərdən uzaq tutduqda da, onlar konkret insan həyatından uzaqlaşmış sayılırlar və nəticədə xüsusi qüvvələr kimi qəbul olunurlar. Onlardan əlavə, fantaziya aləminin məxluqları da bu gücə sahibdirlər. Beləliklə, bu xüsusi qüvvələrin sahəsi çox genişdir. Hamısı imperatorun gücünə tabe olur; imperator onları təyin edir və onlara əmrlər verir. Bu geniş təmsilçilik sahəsini yaxşı başa düşməyin ən yaxşı yolu, Yezuitlərin “Memoires sur les Chinois” adlı elmi əsərində verilən Çin tarixinin bir hissəsini öyrənməkdir. [Redaktəçi] Hegelin 1831-ci il mühazirələrində qeyd etdiyi “ölçülər” (das Maß, die Masse) kateqoriyaları və onların işarələri olan Gua, Fransız alimi Fr. Gaubilin 1770-ci ildə Parisdə nəşr olunan Shu-jing-in şərhli tərcüməsindən götürülüb. Bu əsər “Le Chou-Kirtg, un des livres sacrés des Chinois” adlanır. Bundan əlavə, digər mənbələrdən, məsələn, “Memoires sur les Chinois” əsərindən də istifadə olunub. Bu abzasdakı konkret məlumatlar üçün “Le Chou-King”in səhifələri 165, 169-170 və “Memoires”in 2-ci cildində səhifələr 35-36, 167, 181, 186-a baxmaq olar. Gua əsasən Yi-jing kitabında müzakirə olunur, amma Hegel onunla tanış olmayıb kimi görünür. İki ümumi kateqoriya isə daha çox yang (bir xətt) və yin (iki xətt) kimi tanınır. Ətraflı məlumat üçün “Memoires”in 15-ci cildinin 228-241-ci səhifələrinə baxın.

Yezuit xatirələrindən və qədim tarix kitablarından bizə çox nadir və möhtəşəm təsvir gəlib çatıb. Bu təsvir sülalə dəyişməsindən əvvəlki hadisələri izah edir - necə Çjou sülaləsi hakimiyyətə gəlib və əvvəlki sülaləni qovub çıxarıb. Orada bu sülalənin quruluşu tam şəkildə danışılır, yeni hökmdar Vu-vanqun öz

sülaləsinin qanunlarını necə elan etdiyi və dövlətini necə təşkil etdiyi göstərilir. Bu sülalə eramızdan əvvəl 1122-ci ildə hakimiyyətə gəlmişdir. "Çin tarixi eramızdan əvvəl 2300-cü ilə aid sənədlər saxlayır." Bu təsvir çox xarakterik olduğundan, mən ondan bir parçanı təqdim edəcəyəm. Bu yeni hökmdar taxta keçdi. Hələ paytaxt Pekin deyildi. Əvvəlki sülalənin sonuncu hökmdarı özünü və bütün sərvətini, məmurlarını və s.-ni sarayında - özü bir şəhər olan paytaxtdakı sarayda - odun içində yandıraraq məhv etdi. Alovlar söndükdən sonra yeni hökmdar daxil oldu, amma elan etdirdi ki, taxta rəsmi şəkildə oturmayacaq, ta ki onunla səma arasında, yəni imperiyanın qanunları və idarəçiliyi tam nizamlanana qədər. Bu nizamlanma imperatorun iki kitabı yayması ilə həyata keçdi. Bu kitablar qədim bir dağda yaşayan yaşlı adam tərəfindən qorunub saxlanılırdı. Bir kitabda yeni qanunlar var idi, "amma demək olar ki, köhnələrə çox bənzəyirdi;" və onlar elan edildi. Digər kitabda isə dövlət vəzifələrinin adları qeyd olunurdu; məmurlar bu vəzifələrin bir sinfini təşkil edirdi; digər sinfi isə ölümlər, yəni Shen adlandırılan ruhlar təşkil edirdi. Bu Shenlər imperator tərəfindən, yeni idarəetmənin yaşayan məmurları kimi təyin olunurdu. O gündən sonra imperator öz dövlətinin ruhlarına - yəni ölümlərə - hakimlik edir və bu gün də dövlət təqvimini bu iki hissədən ibarətdir. Sonra hekayədə imperatorun generallarının imperatorun iradəsinə uyğun olaraq vəzifələri doldurması təsvir edilir. Kitablarda əldə edilən və Shenlərin təyin olunması vəzifəsini almış general isə, əsas məqam olan, ruhların vəzifələrə təyin olunması mərasimi münasibətilə həyata keçirdiyi yürüş barədə danışır. Ölümlərin tanınması və keçmiş imperiyanın nəcibliyi, eyni zamanda sağ qalan ailələrinə hörmət və yeni sülalə ilə əlaqə təmin edirdi. General müqəddəs dağlardan birinə göndərildi; orada o, bir altar tikdi, taxta oturdu, sərkərdə çubuğunu qarşısına qoydu və bütün ölümləri öz hüzuruna çağırdı. Qurban mərasimindən sonra general imperatorun əmrlərini bildirdi: onlar səma hökmünü hörmətlə qəbul etməli və bu hökmü imperatorun elan edəcəyi, generalın çatdıracağı xəbərdarlıqla qəbul etməlidirlər. General bildirdi ki, imperator bu ruhlara hansı vəzifələri verib. O, toplaşan ruhları ən sərt tərzdə laqeydliklərinə görə qınadı. Xüsusilə daha yeni ölümlər olan Shenlər imperiyanın zəif idarə olunmasına görə tənbeh edildi, nəticədə imperiya məhv olmuşdu. Sonra general dövlətin pozulmasına səbəb olanlara dedi ki, səma onları vəzifədən azad edib və onlar istədikləri yerə gedə bilərlər - hətta səhvlərini düzəltmək üçün yeni həyata başlamaq üçün. Sonra bütün Shenlər geri çəkildi; general zirehini geyindi və sol əlində sarı bayraq tutdu. "Sonra taxtdan o, Bo-çiana müəyyən bir əmr verdi ki, imperatorun vəzifə

təyinatlarının siyahısını uca səslə oxusun. Siyahının başında Bo-çianın adı vardı; beləliklə o, ilk Shen olmuşdu. General ona təbrik etdi, çünki o, dövlətin çox bədbəxtliklərdən qurtulmasına zəfərləri ilə kömək etmişdi. Əvvəlki sülalədən düşmüş olanlar gətirildi." Onların arasında Wen-tsun da vardı, əvvəlki hökmdarın dayısı və generalı; əvvəlcə o, görünməyə istəmirdi; sonra gəldi, amma diz çökümək istəmədi; yalnız o ayaqda qaldı. General ona dedi: sən artıq həyatda olduğun şəxs deyilsən; indi sən heç kimsən; buna görə səma əmrlərinə tam hörmətlə itaət etməlisən. Sonra Wen-tsun diz çökdü və buludlara, fırtınalara və yağışa nəzarət edən baş yoxlayıcı təyin edildi. Daha sonra iyirmi dörd başqa ruh da atəşə, epidemiyalara və s.- qısaca, insanın təbii ehtiyac duyduğu hər şeyə nəzarət etmək üçün təyin olundu. Bu, görünməyən qüvvələrlə bağlı imperatorun təşkilatıdır. Imperator həm görünən, yəni məmurlar dünyasının, həm də görünməyən Shenlərin sahibidir. Yağışın, çayların və s. Shenləri isə ümumi nəzarətçilərdir, onların altında isə müəyyən kiçik bölgələrdə yağışı, çayları və başqa təbii elementləri qoruyan xüsusi ruhlar var. Təxminən hər bir dağ, kol və ya kəndin özünə məxsus Shen ruhu vardır. Shenlər ibadət olunurdu, amma onlara xüsusi hörmət göstərilmirdi. Onlar məmurlara tabe idilər və imperator əmrlərini birbaşa məmurlara verirdi. Məmurların işini yaxşı idarə etməsi tələb olunurdu; əgər buna əməl etməsələr, həm onlar, həm də Shenlər vəzifədən azad edilirdi. Beləliklə, bu təbiət dininin forması budur: imperator yeganə şəxsdir ki, səmanın əmrini bilir, səma ilə əlaqədədir və onun hakimiyyəti həm görünən, həm də görünməyən dünyaya şamil edilir. Hələ Vu-vangın quruluşu ilə bağlı xüsusi bir məqamı qeyd etməmişik. İmperator, əvvəlcə Shenlərə açıqlanan rəsmi konstitusiyayı xalqına bildirdikdən sonra, böyük inauqurasiyasını keçirdi, Tianə qurban verdi və vəfat etmiş bütün ailəsini imperator ləyaqəti ilə yüksəltdi. Beləcə, onlar xüsusi hörmət qazandılar. Sonra bütün generallarını və zabitlərini mükafatlandırdı. Hamısına faydalar verdi - yalnız bir qrup mükafatlandırmadan kənarda qaldı; onlar Dao dininə inananlar, yəni Dao dənizinin tərəfdarları idi. Dao ümumiyyətlə "yol" deməkdir, ruhun doğru yolu, yəni "əql" mənasına gəlir. Dao təriqəti artıq eramızdan əvvəl on ikinci əsrdə mövcud idi (gördüyümüz kimi). İmperatorun mükafatlarında hörmətli zabidləri kənarda qoyması diqqətəlayiq hadisə idi; "niyyəti incə bir şəkildə onları digər xidmətçilərindən ayırmaq idi." Bu cəsur zabidlər arasında təlim ustaları olduğu kimi, yalnız aşağı səviyyədə giriş mərhələsində olanlar da vardı. Yeddi nəcib zabit xüsusi igidlik əməlləri ilə seçilmişdi; əsgər kütləsinin gözü ilə onlar yalnız insan bədənini qəbul etmiş Shenlər hesab olunurdu və özlərini də elə təqdim edirdilər. Mərasim günü

imperator onlara müraciət etdi və dedi ki, onları unutmayıb, xidmətlərinin dəyərini yaxşı tanıyır. "Bədənləriniz olsa da," deyə davam etdi, "şübhəsiz ki, siz Shenlərsiniz. Gözümün qabağında etdiyiniz üstün işlər bunun kifayət qədər sübutudur. Yerə qayıtmağınızın səbəbi yalnız özünüz üçün yeni xidmətlər əldə etmək, yeni fəzilətləri aşkar etmək ola bilər. Mən sizə ən yaxşı şəkildə xidmət etməyiniz üçün şərait yarada bilərəm - sizi dövrün korrupsiyasından qorumaqla." Buna görə də o, dağları onların məskəni kimi müəyyən etdi ki, orada insan formasını itirmiş Shenlərlə yaxınlıqda qalan vaxtlarını keçirə bilsinlər. Onlar öz dənizlərinə aid olanları, yəni yalnız əbədilik əldə etməyə çalışan hər kəsi özləri ilə götürməli idilər. Bu yeddi şəxs bütün dövlətin dağları üzərində başçı olaraq təyin edildi və onlar giriş mərhələsində olanlar üzərində hökmranlıq hüquqları qazandılar. Beləcə, onlar Dao-nun öyrənilməsinə və özlərini ölümsüz etməyə çalışmalı idilər; digər Shenlərlə birlikdə insanlardan gizli qalan təbiətin sirləri barədə də məlumat toplamalı idilər. Buna görə də onlar əsl cəmiyyətdən ayrıldılar. Bu təsvirə əsasən görürük ki, o dövrdə artıq daxili həyata yönəlmiş bir təbəqə mövcud idi. Bu təbəqə ümumi dövlət dininə aid deyildi, əksinə, düşünməyə həsr olunmuş bir məzhəb yaratmışdı. Onlar özlərinə qapılıb, düşüncələri ilə həqiqətin nə ola biləcəyini şüurlaşdırmağa çalışırdılar. Buna görə də təbiət dininin bu ilkin mərhələsinin növbəti addımı - yəni özünü ən yüksək, hakim element kimi dərhal şüurlu şəkildə bilməsi, yəni dərhal istəyərək ən yüksək olma halını qəbul etməsi - şüurun özünə qayıtmasıdır. Bu, şüurun daxili meditasiyaya yönəlməsi tələbi deməkdir və buna Dao məzhəbi deyilir. Bu ilə bağlı olaraq, düşüncəyə və daxili aləmə çəkilən insanlar, yəni "düşüncənin abstraksiyasına yiyələnənlər," eyni zamanda "ölməz olmaq, saf müdriklər olmaq" niyyətindədirlər. Onların bəziləri yeni başlananlardır, bəziləri isə artıq ustalığa çataraq özlərini mövcudluqları və gerçəklikləri baxımından daha yüksək varlıqlar kimi qəbul edirlər. Buna görə qədim Çinlilər arasında artıq daxili yönəliş, yəni Dao'ya, abstrakt və saf düşüncəyə yönəliş mövcud idi. Bu yönəliş təbiət dininin ikinci formasına keçidi təşkil edir. Sonrakı dövrlərdə Dao təlimində yenilənmə və ya təkmilləşmə baş verdi. Bu, əsasən Lao-zi adlı müdrik şəxsə aid edilir. Lao-zi Konfutsiudan bir qədər yaşca böyük idi, amma onunla və Pitagorla eyni dövrdə yaşamışdır. Konfutsi tamamilə əxlaqçı idi və spekulativ filosof deyildi. Təbiətin universal qüvvəsi olan Tian, imperatorun səlahiyyətinə əsaslanan bir gerçəklik olaraq, əxlaq əlaqəsi ilə bağlıdır. Konfutsi əsasən bu əxlaqi tərəfi inkişaf etdirmişdir. Onun təlimi dövlət dininə birləşmişdi. Bütün məmurlar Konfutsi təlimini öyrənməli idilər. Lakin Dao dənizi yalnız abstrakt düşüncəyə

əsaslanırdı. Dao ümumidir. Maraqlıdır ki, "üç" sayı dərhal meydana çıxır, çünki Dao həm ağıllı, həm də konkret bir anlayışdır. Ağıl birliyi yaradıb, bir ikini, iki üçü, üç isə kainatı əmələ gətirib - bu, Pitagoradakı eyni nəzəriyyədir. Kainat qaranlıq prinsip üzərində dayanır və eyni zamanda işıq, yəni parlaq prinsip tərəfindən əhatə olunur. Ruh və ya nəfəs onları birləşdirir, ahəng yaradır və qoruyur. Üçlüyün ilkin təyini Bir sayılır və J adlanır; ikinci təyinat Chi və ya işıq nəfəsidir; üçüncüsü isə Wei, yəni göndərilən, elçidir. Bu üç simvol bəlkə də Çin mənşəli deyil; onlarda J, H, W hərfləri görünür və bu, İbrani dilli Yehova tetragramı və Gnostiklərin Yao trigramı ilə əlaqələndirilir. Bir olan müəyyən edilməmişdir, yəni heç bir xüsusiyyəti olmayan, yoxsul və ilkin abstraksiyadır, tamamilə boş olan şeydir. "Əgər o daxildən konkret, canlı olmaq istəyirsə, müəyyən olmalıdır və bu halda İki olur, Üçüncü isə müəyyənliyin bütövlüyü, tamamlanmasıdır. Beləliklə, insanlıq üçlük və ya üç tərkibli düşüncə formasında ilk cəhdlərini edərkən bu zərurəti müşahidə edə bilərik." Əgər Allahda üç müəyyənlik tanınmazsa, "Allah" sözü boş bir ifadədir. Düşüncənin başlanğıcında ən sadə və ən abstrakt müəyyənliklərlə qarşılaşırıq. Əgər bu iddiadan - yəni mütləq gücün mövcudluğundan - ümumiliyə doğru irəliləyiş baş verirsə, o zaman düşüncə başlayır, baxmayaraq ki, bu düşüncə ilkin olaraq olduqca boş və abstraktdır. Bu münasibətin daha da inkişafı Çin ədəbiyyatında tapılır. Dao simvolu bir tərəfdən üçbucaqdır, digər tərəfdən isə üst-üstə düzülmüş üç üfüqi xətt; ortadakı xətt ən qısadır və bu üç xəttin hamısını şaquli bir xətt kəsir ki, bu da göstərir ki, bu üçü mahiyyətə bir kimi qavranmalıdır. Çin dilində bu simvollara Gua deyilir. [Səkkiz] Gua yuxarı Çin düşüncəsinin əsas elementlərini təcəssüm etdirir. Beləliklə, Dao dənizində başlanğıc düşüncəyə keçiddir, saf elementə doğru yönəlmədir; amma bununla belə, daha yüksək, ruhani bir dinin qurulduğunu düşünmək olmaz. Dao-nun müəyyənlikləri tamamilə abstraktdır, həyat, şüur, ruhaniyyət isə, deyəsən, Dao-nun özündə deyil, hələ də tamamilə insanın özündədir. Buna görə Lao-zi də bir Shen sayılır və ya o, Budda kimi ortaya çıxıb. Dao-nun gerçəkliyi və canlılığı hələ də dərhal mövcud olan şüurdur; əslində, Lao-zi kimi vəfat etmiş bir fərd belə ola bilər, baxmayaraq ki, özü başqa formalara, başqa insanlara çevrilir və Dao öz din xadimlərində canlı və gerçək şəkildə mövcuddur. Tian, yəni Bir, abstrakt əsas kimi hökmranlıq edir, imperator isə bu əsasın gerçəkləşməsidir, yəni həqiqətən idarə edən şəxsdir. Dao və ağılın təmsilində də vəziyyət belədir: ağıl da abstrakt əsasdır, lakin onun gerçəkləşməsi ilk dəfə mövcud olan insanlarda baş verir. Ümumi, yuxarı olan yalnız abstrakt əsas olduğundan, insan orada hər hansı tam daxili element

olmadan qalır; insanın öz üzərində tam daxili nəzarəti yoxdur. İnsan ilk dəfə öz içində dayaq tapır, azadlıq və ağıllılıq ortaya çıxanda, özünün azad olduğunu şüurlu şəkildə dərk edəndə və bu azadlıq ağıl kimi formalaşanda. Bu inkişaf etmiş ağıl mütləq prinsiplər və vəzifələr təqdim edir; və öz azadlığında, vicdanında bu prinsiplərin fərqiində olan insanlar - yəni bu prinsiplər onların içində mövcud olduqda - ilk dəfə olaraq öz içində, vicdanında möhkəm bir dayaq əldə edirlər. "Amma insanlar hələ mütləq olanın yalnız abstrakt əsas olduğu əvvəlki münasibətdə olduqları halda, öz içində dayaq tapa bilmirlər, immanet, müəyyən olmuş daxili varlıq sahibi deyillər. Buna görə, onlar üçün hər xarici şey daxili bir şeydir; hər xarici şey onlara mənalıdır, onlarla əlaqəlidir və hətta praktik münasibət daşıyır. Bu münasibət ümumilikdə dövlətin quruluşudur, xaricdən idarə edilmə şəraitidir." Çin dinində daxili əxlaq yoxdur, insanlara daxili dəyər və şərəf verən immanent ağıl da mövcud deyil; onun əvəzinə hər şey xaricidir, onlarla əlaqəli olan hər şey onlara qarşı bir gücdür, çünki onların ağıl və əxlaqında daxildə heç bir güc yoxdur. Nəticədə, onlar hər xarici şeyə qarşı müəyyən edilə bilməyən asılılıq vəziyyətindədirlər, bu isə ən yüksək və təsadüfi cürdən olan batil inanandır. Çinlilər dünyanın ən çox batil inanca sahib olan xalqdır; onlar hər şeydən dayanmadan qorxu və narahatlıq keçirirlər, çünki onlar üçün hər xarici şey mənalıdır, onlar üzərində hökm edən bir qüvvədir, onları təsir edə bilən bir qüdrətə malikdir. Xüsusilə falçılıq orada kök salıb; hər təsadüfi vəziyyət qarşısında yaranan narahatlıq onları buna sövq edir. Hər yerdə çox adam gələcəkdən xəbər verməklə məşğuldur; yaşamaq üçün düzgün yer, həmçinin qəbir üçün yer (həm məkan, həm də düzülüş) - Çinlilər bütün ömürləri boyu belə işlərlə məşğul olurlar. Ev tikərkən, əgər qonşu ev onun yanındadırsa, yaxud qarşısında bir künc varsa, onda "bütün mümkün mərasimlər ona görə yerinə yetirilir və s."

Özündə mövcudluq dini (Buddizm, Lamizm)

Beləliklə, təbiət dininin ikinci forması – daha müəyyən və daxilə yönəlmiş bir hal – elə bir daxilə yönəlmədir ki, bu da əvvəlcə nəzərdən keçirdiyimiz formayla uyğun gəlir. Bu daxilə yönəlmə, hələ tam şəkildə şəxsi şüurdan ayrılmamış, tamamilə abstrakt olan Dao içindəki daxilə dönmədir. Bu mərhələdə ali güc və ya mütləq varlıq, artıq bilavasitə özünüdərk kimi deyil, maddə kimi, mahiyyət kimi qəbul edilir. Amma bu mahiyyət eyni zamanda

hələ də bilavasitəlik xüsusiyyətini qoruyub saxlayır. Yəni o, bir və ya bir neçə fərdin daxilində mövcuddur. Bu mahiyyət, həmin fərdlərdə təcəssüm etmiş halda güc və ya hakimiyyətdir. Bu isə dünyanın, təbiətin və bütün varlıqların yaradılması və qorunub saxlanması deməkdir – yəni dünya üzərində mütləq hakimiyyətdir. Bu forma bir çox daha ətraflı şəkildə fərqlənən quruluşlara malikdir, lakin biz bu fərqlərə toxunmaq istəmirik. Bu kontekstdə Fo dini - yəni Hindistanda Budda dini - yer alır; bu Buddaya həmçinin Qautama da deyilir. Lamanın dini də bu kateqoriyaya daxildir. Hindistanda Budda tarixi bir şəxsiyyət sayılır. Bu vəfat etmiş şəxslərə hörmət edilir, eyni zamanda onların təsvirlərində və kahinlərində sanki diri halda mövcud olduqları düşünülür. Lamailikdə belə bir baxış mövcuddur ki, konkret fərdlər Tanrıdır; yəni onlar ilahi mahiyyətin canlı və hiss olunan formada burada mövcud olan təcəssümüdür. Bu insanda hiss olunan mövcudluq həmin dinin əsas və davamlı xüsusiyyətidir. Bu din dünyada ən geniş yayılmış dindir - Burmada, Çində, Monqolustanda və digər yerlərdə. Bu dinə inanan xalqlar müsəlmanlardan daha çoxdur və müsəlmanlar da öz növbəsində xristianlardan çoxdur. Burada biz maddiliyin elə bir formasını görürük ki, burada mütləq varlıq daxilə mövcud olan vahid bir mahiyyət kimi anlaşılır. Lakin bu, yalnızca düşüncə içində və düşüncə üçün mövcud olan bir maddə kimi başa düşülmür (Spinozada olduğu kimi). Eyni zamanda bu mahiyyət hiss olunan formada da var olur, yəni konkret insanlarda təcəssüm edir. Bu dinə inanan xalqların xarakterinə gəldikdə isə, bu mahiyyət birbaşa fərdi şüurdan, yəni sehdəki kimi, özünü güc, arzu və hələ yönləndirilməmiş vəhşilik kimi göstərən şüurdan yüksəlmiş bir halı ifadə edir. Amma burada nəzərə alınan mərhələdə, ali olan bir Vahid kimi tanınır – o maddidir və özündə arzudan və fərdi iradədən yuxarı qalxmağı əhatə edir. Yəni bu, yönləndirilməmiş istəklərin məhdudlaşdırılması və insanın öz daxilinə qapanması, birliyə yönəlməsi deməkdir. Buddanın təsviri də bunu əks etdirir: o, düşüncə vəziyyətində əks olunur, ayaqları və qolları bir-birinə dolaşır, barmağı ağzına toxunur – bu, insanın özünə çəkilməsi, özündə itib batması mənasındadır. Bu səbəbdən bu dinə inanan xalqların xarakteri sakitlik, mülayimlik və itaətkarlıqla seçilir. Bu xarakter, arzu və ehtirasların vəhşiliyindən yuxarıda dayanır və arzuların dayanması mənasını daşıyır. Bu xalqlar arasında böyük dini təriqətlər yaranmışdır. Bu təriqətlərin üzvləri sakit bir ruhi həyat sürür, ruhun sakit məşguliyyətində birgə yaşayırlar. Çinli bonzlar və monqol şamanları da buna nümunədir. Saf və daxili sakitliyə çatmaq insan üçün əsas məqsəd olaraq göstərilir. Bu vəziyyət insanın çata biləcəyi ən yüksək mərhələ sayılır.

Bu sakitlik bir prinsip olaraq ifadə edildikdə, xüsusilə Fo dinində, ali və son reallıq "heç nə" və ya "olmamaq" kimi təsvir olunur. Onlar inanırlar ki, hər şey heç nədən yaranır və sonda yenidən heç nəyə qayıdır. Bu "heç nə" bütün varlığın əsası, qeyri-müəyyən və inkar edilmiş başlanğıcdır. Beləliklə, bütün konkret varlıqlar və gerçəkliklər sadəcə formadır; əsl müstəqillik yalnız heç nəyə məxsusdur. Digər hər şey isə təsadüfi və əhəmiyyətsiz bir forma sayılır. İnsan üçün bu inkar olunmuş vəziyyət – yəni heç nə ilə birləşmək – ən yüksək haldır. İnsan bu heç nə içində əriməli, əbədi sakitliyə qovuşmalıdır. Bu substansiyada bütün təyinlər, hərəkətlər, fəzilətlər və ağıl yox olur. Nə təbii həyatın, nə də mənəvi həyatın heç bir xüsusiyyəti qalmır. İnsanın xoşbəxt olması üçün o, daim daxili diqqət və ayıqlıq içində çalışmalı, heç nə istəməməyə, heç nə arzulamamağa və heç nə etməməyə can atmalıdır. İnsan bu vəziyyətə çatdıqda, artıq daha yüksək bir şeydən, fəzilətdən və ya əbədi həyatdan danışmaq mənasız olur. İnsan müqəddəsliyi, bu inkar yolu ilə, yəni heç nə ilə birləşməklə – beləliklə də Tanrı ilə, mütləqlə bir olmaqdadır. Bu müqəddəsliyə, bu ən yüksək mərtəbəyə çatan insan Tanrıdan seçilmir, o, Tanrı ilə əbədi və tam şəkildə eyniləşir. Bu səbəbdən də bütün dəyişikliklər dayanır. Ruh artıq yenidən doğulmaqdan qorxmur. Beləliklə, burada nəzəri fikir ifadə olunur: bu saf heç nə, bu sakitlik və boşluq, ən ali hal sayılır; fərd isə yalnız formal bir şey kimi qəbul edilir. Praktiki sahədə isə insanlar o zaman istəyir və hərəkət edirlər ki, gücün özlərində olduğunu düşünürlər. Burada isə insan özünü heçliyə çevirməlidir. Öz varlığının içində insan bu mənfi şəkildə davranmalı, yəni xarici şeylərə deyil, yalnızca özünə qarşı çıxmalıdır. İnsan üçün məqsəd kimi göstərilən bu vəziyyət - yəni birlik və saf hal - buddistlər tərəfindən nirvana adlandırılır. Nirvana belə təsvir olunur: insan artıq gərginlik, qocalıq, xəstəlik və ölümün ağırlığı altında əzilmirsə, deməli, o, nirvanaya çatıb. Bu halda insan Tanrı ilə tam şəkildə eyni sayılır, Tanrının özü kimi qəbul olunur və artıq Budda olmuş sayılır. İlk baxışda insanın Tanrını "heç nə" kimi düşünməsi bizi təəccübləndirə bilər; bu, son dərəcə qəribə görünür. Lakin daha dərinə baxdıqda bu təsvir əslində yalnız bunu ifadə edir: Tanrı müəyyən bir şey deyil, Tanrı qeyri-müəyyəndir; Tanrıya aid edilə biləcək heç bir konkretlik yoxdur. Tanrı sonsuzdur. Biz Tanrı sonsuzdur dedikdə, bu, o deməkdir ki, Tanrı bütün xüsusiyyətlərin inkarıdır. Müasir dillə ifadə etsək: "Tanrı sonsuzdur, mahiyyətdir, saf və sadə mahiyyətdir, mahiyyətlərin mahiyyəti və yalnız mahiyyətdir" - bu cür sözlər, əslində, Tanrının "heç nə" olması fikri ilə ya tam, ya da az fərqlə eynidir. Bu isə Tanrının mövcud olmadığı anlamına gəlmir. Əksinə, bu deməkdir ki, Tanrı boşluqdur və bu

boşluq elə Tanrının özüdür. Biz "Tanrı haqqında heç nə bilə bilmərik, Tanrını dərk edə bilmərik, Tanrının təsəvvürünü formalaşdırma bilmərik" dedikdə, bu, daha yumşaq şəkildə ifadə olunmuş bir fikirdir və o da Tanrının bizim üçün "heç nə" olduğu mənasını verir. Yəni Tanrı bizim üçün boş olan bir şeydir; bu da o deməkdir ki, biz hər cür konkret anlayışdan imtina etməliyik. Nə qalırsa, o da yalnız "heç nə" və "məhiyyət"dir; və yalnız məhiyyətin özü – heç bir əlavə xüsusiyyət olmadan – şübhəsiz ki, boş və qeyri-müəyyən bir şeydir. Bu, dini təmsil etmənin müəyyən və zəruri bir mərhələsidir: Tanrı qeyri-müəyyənlik kimi, tam boşluq kimi təqdim olunur və bu boşluqda ilkin bilavasitəlik forması artıq aşılış, aradan qalxmışdır. Bu dində insan üçün əsas ibadət forması – özünü bu "heç nə" ilə birləşdirmək, bütün şüurdan və bütün ehtiraslardan imtina etməkdir. Bu ibadət, insanın özünü bu tam təcrid olunmuş hala – yəni tam boşluğa, ümumi imtinaya, heçliyə – köçürməsindən ibarətdir. İnsan bu hala çatdıqda, artıq Tanrıdan fərqlənmir, Tanrı ilə əbədi olaraq eyniləşir.

Fo təlimində ruhların köçməsi haqqında "əqidə" ilə qarşılaşırıq. Bu baxış, Dao tərəfdarlarının özlərini "Şen"ə çevirmək, yəni ölümsüz etmək istəklərindən daha yüksək səviyyədə dayanır. Daoizmə görə insanın ən yüksək məqsədi düşüncə və daxilə çəkilmə yolu ilə ölümsüzlüyə çatmaqdır. Amma burada ruhun öz məhiyyəti ilə əbədi olaraq yaşadığı, yəni ruhun əslində ölümsüz olduğu iddia edilmir. Yalnızca insanın özünü bu cür təcrid və abstraksiya vasitəsilə ölümsüz edə biləcəyi və etməli olduğu bildirilir. Halbuki əsl ölümsüzlük anlayışı ondan ibarətdir ki, insan düşüncəndə, azadlığı daxilində özünə qayıdır və bununla da həqiqətən mövcud olur. Düşüncə içində insan tam müstəqildir; heç bir başqa şey onun azadlığına təsir edə bilməz - insan yalnız özünə bağlı olur və heç bir xarici qüvvə ona hökm edə bilməz. Bu mənimlə – yəni "Mən"lə – tam eynilik, bu "özündə qalmaq", əslində əbədi olan şeydir. Bu, heç bir dəyişməyə tabe olmayan bir varlıqdır. Bu, yalnız özündə mövcud olan, yalnız öz içində hərəkət edən, dəyişməz və həqiqi varlıqdır. "Mən" cansız bir sakitlik deyil, hərəkətdir – lakin bu hərəkət dəyişiklik deyil. Əksinə, bu, əbədi sakitlikdir, öz içində əbədi aydınlıqdır. Tanrı yalnız bu mərhələdə məhiyyət olaraq tanındığı və Onun haqqında məhiyyət baxımından düşünülə bildiyi üçün – yəni Tanrının özündə-mövcudluğu və özünə-hazır olma halı onun həqiqi müəyyənliyi olduğu üçün – bu özündə-mövcudluq və bu məhiyyət subyektlə birgə dərk olunur. Bu, subyektin təbiəti kimi tanınır və ruhani olan şey öz içində qapanmış, tam bir varlıq kimi qəbul edilir. Bu məhiyyətli xarakter, həmçinin birbaşa subyektə – ruhun özünə – aiddir. Bilinir ki, ruh

ölümsüzdür. O, öz daxilində saf mövcud olmaq gücünə malikdir və saf şəkildə öz içində mövcud ola bilər. Lakin hələlik bu saflıq şəklində, yəni tam şəkildə ruhani forma kimi mövcud deyil. Buna baxmayaraq, bu mahiyyətlə birlikdə qalmaqla yanaşı, hələ də varlığın forması hiss olunan bir bilavasitəlik olaraq qalır – lakin bu artıq yalnız təsadüfi bir haldır. Bu, ölümsüzlük deməkdir: ruhun özünü dərk edən halda mövcudluğu, eyni zamanda həm mahiyyət, həm də varlıq olmasıdır. Mahiyyət, əgər mövcud deyilsə, sadəcə boş bir anlayış olaraq qalır; mahiyyət və ya anlayış, mövcud olan kimi düşünülməlidir. Buna görə də gerçəkləşmə də mahiyyətin ayrılmaz hissəsidir. Lakin burada bu gerçəkləşmənin forması hələ də hiss olunan mövcudluqdur, yəni dərhal və bilavasitə hiss olunan bir varlıqdır.

Bu səbəbdən də belə bir təsəvvür mövcuddur: ruh ölümsüzdür və ölümdən sonra da mövcudluğunu davam etdirir. Amma bu mövcudluq həmişə başqa bir hiss olunan formada başa düşülür və buna ruhların köçməsi deyilir. Çünki ruh Tanrıya bənzər şəkildə, daxilə yönəlmiş saf mahiyyət kimi dərk edilir. Ona görə də ölüm sonrası ruhun hansı hiss olunan forma keçdiyi – insan, heyvan və ya başqa bir şey – fərq etmir. Ruh konkret və müəyyən bir varlıq kimi deyil, sadəcə abstrakt bir mahiyyət kimi başa düşülür. Müəyyən forma isə sadəcə dərhal hiss olunan bir görünüş sayılır. Lakin o insan ki, bu özünü inkar etməyə, bu abstrakt hala – yəni tam təcridə və daxili sakitliyə – çatır, artıq ruhların köçməindən azad olur. Belə insan bu mövcudluğun təkrarına qayıtmır, yəni xarici və hiss olunan forma ilə bağlı qalmaqdan qurtulur. Tanrı “heç nə” kimi, yəni ümumi mənada mahiyyət kimi dərk edilir; bu, daha dəqiq izah edilməlidir. Xüsusilə də, bu mahiyyətli Tanrının müəyyən, bilavasitə insan forması kimi – Fo, Budda və ya Dalay Lama kimi – tanınması diqqət çəkir. Bu bizə ən iyrənc, təəccübləndirici və inanılmaz inanc kimi görünə bilər: bütün nöqsanları ilə bir insanın digər insanlar tərəfindən Tanrı, yəni əbədi yaradıcı, qoruyucu və dünyanın var edən kimi qəbul olunması. “Dalay Lama özü haqqında belə təsəvvürə malikdir və başqaları tərəfindən belə hörmətlə qarşılanır.” Biz bu baxışı anlamağı öyrənməliyik və anladıqca onun əsaslarını görəcəyik. Biz göstərəcəyik ki, bu inancın öz əsası, rəşadətli tərəfi və ağılın təkamülündə öz yeri var. Amma həm də onun qüsurlu və absurd tərəfini də anlamaq vacibdir. Sadəcə belə bir dinin məntiqsiz və əsassız olduğunu demək asandır. Lakin belə dini formaların zəruriliyini və həqiqətini, onların ağıl ilə əlaqəsini qəbul etmək asan deyil. Bu gerçəyi görmək, sadəcə nəyinsə məntiqsiz olduğunu deməkdən daha çətin bir işdir. Özündə olmaq əsas mərhələdir və bu mərhələ təcrübə,

birbaşa fərdilikdən mahiyyətin, yəni əsaslığın müəyyən edilməsinə doğru irəliləmədən ibarətdir. Bu həm də substansiyanın, yəni dünyaya hökm edən və hər şeyi məntiqli və ardıcıl qaydada yaradan qüvvənin şüurda təmsil olunmasıdır. Bu qüvvə haqqında biz yalnız onun şüursuz işlədiyini bilirik. Amma məhz buna görə də o bölünməyən təsiredicidir, içində ümumiliyin xüsusiyyətini daşıyır və ümumi qüvvədir. Bunun aydın olması üçün burada təbiətin təsirediciliyini, ruhunu və canını yada salmalıyıq. Burada təbiətin ruhu dedikdə, şüurlu ruh nəzərdə tutulmur; biz şüurlu bir şeydən danışmırıq. Bitkilərin və heyvanların təbii qanunları, onların təşkilatı və fəaliyyəti şüursuzdur. Bu qanunlar canlı orqanizmlərin əsasını təşkil edir; onlar onların təbiətidir və anlayışdır. Bu, onların daxilində olan səbəbidir, yaşayan ruhdur; lakin bu ruh şüursuzdur. İnsan ruhdur və insanın canlılığı ruhun özünü can kimi müəyyən etməsindən ibarətdir; can, yəni canlılığın birliyi - bu canlılıq insanın təşkilatının inkişafında tək bir bütündür, hər şeyi nüfuz edir və dəstəkləyir. Bu qüvvə insan yaşadığı müddətdə var olur, amma insan bunu bilmədən və istəmədən. Yenə də insanın canlı ruhu bu canlılığın səbəbidir, yəni onu gerçəkləşdirən ilkin şeydir. İnsan, bu canlı ruh olduğu halda, qan dövrənini bilməz, onu istəməz və ona nəzarət etməz, amma qan dövrənini baş verir və bu əməl insanın öz işidir. İnsan təşkilatı daxilində baş verənləri gerçəkləşdirən hərəkətverici qüvvədir. Bu şüursuz işləyən məntiq və ya şüursuz məntiqi təsiredicilik, yəni təbiətin qüvvəsi qədimlər tərəfindən voüt; adlandırılmışdır. Anaksagor isə deyir ki, voüt; dünyaya hökm edir. Amma bu məntiqi qüvvə şüurlu deyil. Daha müasir fəlsəfədə bu məntiqi təsiredicilik bəzən "intuisiyaya malik olmaq" kimi təsvir olunur; xüsusilə Sendlinq Tanrını intuisiyaya malik olan zəka kimi adlandırır. "Tanrı zəka, yəni intuisiyadır" və məntiq, intuisiya kimi, Təbiətin əbədi yaradıcı qüvvəsidir - təbiətin qorunması da yaradılması ilə ayrılmazdır. Məhdud intuisiyada biz əşyaların içində qərq oluruq; onlar bizi tamamilə tutur. Bu əşyalara qərq olmaq, onları təmsil etmədən, əks etdirmədən və mühakimə etmədən əvvəlki haldır və şüurun aşağı səviyyəsidir. Onları düşünmək, təmsil etməyə gəlmək, öz baxış nöqtələrimizi yaratmaq və bunları əşyalara tətbiq etmək, mühakimə etmək isə artıq intuisiyanın özü deyil. Bu, ona görə də, substansiyanın və ya intuisiyanın mövqeyidir - elə mövqe ki, indi qarşıımızdadır; məhz bu "Mən" pantheizm anlayışının düzgün mənasında başa düşülməlidir. Bu, şərqdə mövcud olan bu ali birliyin, mütləq substansiyanın və onun daxili təsirediciliyinin biliyi, şüuru və ya düşüncəsidir. Bu təsiredicilikdə hər bir fərdi və ya xüsusi yalnız keçici və müvəqqəti bir şeydir, həqiqi müstəqillik isə yoxdur. Şərq baxışı Qərb baxışına qarşıdır: necə ki, günəş

qərbdə batır, eləcə də Qərbdə insan özünə, öz subyektivliyinə qayıdır. Qərbdə fərdilik əsas müəyyənlikdir və fərdi şüur müstəqil sayılır. Halbuki şərq şüurunda əsas müəyyənlik odur ki, ümumi həqiqətən müstəqildir, Qərb şüurunda isə əşyaların və insanın fərdiliyi daha yüksək qiymətləndirilir. Qərb baxışı hətta məhdud və məhdud əşyaların öz-özünə mövcud, yəni mütləq olduğunu iddia edə bilər. "Panteizm" ifadəsi isə həmişə ümumilikdə olan ikili mənanı özündə daşıyır. "Ev Kai nəv" bütünlük, tam bir olan birliyi ifadə edir; amma "nəv" həm də "hər şey" deməkdir və buna görə də bu ifadə düşünülməmiş, səthi və fəlsəfi olmayan bir baxışa çevrilir. Beləliklə, "panteizm" anlayışı "hər şey Tanrıdır" - yəni "hər şey Tanrıdandır" (Allesgotterei) - kimi başa düşülür, amma bu doğru deyil. Doğru olan "Bütöv Tanrıdır" (Allgotterei) doktrinasıdır. Çünki "Bütöv Tanrıdır" doktrinasında, əgər Tanrı bütöv olsaydı, yalnız bir Tanrı olardı; bütövün içində fərdi şeylər yoxa çıxar, onlar sadəcə təsadüfi və ya kölgə, xəyaldan başqa bir şey olmazdı. Fəlsəfə isə məhz bu ilk mənadakı "panteizm" kimi qəbul edilir. Bu, ümumilikdəki ikili mənanın səbəbidir. Əgər onu refleksiyanın ümumiliyi kimi başa düşsək, o zaman bu "hər şeylik" (Allheit) deməkdir və belə halda fərdi şeylər müstəqil qalır. Amma düşüncənin, yəni substansial ümumiliyin universallığı, özü ilə birlikdə olan bir birlikdir ki, burada hər bir fərdi və ya xüsusi yalnız idealdır və həqiqi varlığı yoxdur. Bir tərəfdən, bu substansiallıq burada başlayır. Bu, Tanrı haqqında biliklərimizin əsas müəyyənliyidir, amma yalnız əsas müəyyənlikdir. Amma əsası və ya təməli hələ həqiqət deyil. Biz deyirik: "Tanrı mütləq qüvvədir, bütün faktiki varlıq yalnız Tanrının mütləq qüvvəsi içində ideal olaraq mövcuddur." Özünün var olduğunu iddia edən hər şey yalnız mütləq Tanrının mütləq qüvvəsində bir anlıq varlıqdır. Yalnız Tanrı var, yalnız Tanrı tək və həqiqi varlıqdır. Hələ ideya olmasa da, substansiallıq təsviri bizim dinimizdə Tanrının təsvirinin əsasında. "Tanrının hər yerdə olması" (əgər bu boş söz deyilsə) məhz bu substansiallığın ifadəsidir; substansiallıq onun təməlidir. Amma bu ifadələr mənasızca və ya əzbərlə deyilir; onlara qarşı ciddi yanaşma yoxdur, çünki "insan yalnız düşündüyü şeyə ciddi yanaşır." Spinoza Tanrının hər yerdə olduğunu, substansiallıq kimi dərk etdikdə, ona panteizm ittihamı yönəldildi, çünki insanlar dərhal unudurlar ki, Tanrı substansiya, hər şeydə təsirli olan kimi dərk ediləndə, məhz bu anlayışla bütün şeylər yox olur, çünki Tanrı həqiqətən onların içində təsir edən şeydir. Məhduda həqiqi varlıq verildiyi andan, şeylər müstəqil olduqda və Tanrı onlardan xaric edildikdə, Tanrı heç də hər yerdə olan deyil. Çünki "Tanrı hər yerdədir" deyərkən eyni zamanda Tanrının faktiki olduğunu da söyləyirik.

Amma Tanrı şeylərin yanında, onların arasındakı boşluqlarda deyil; Tanrı şeylərin içində faktikdir. Amma o zaman şeylər faktik olmur. Bu, şeylərin ideal olmasıdır. Lakin bu zəif düşüncədə nəticə çıxarılır ki, şeylər Tanrıdır, yəni onlar qalıcı və dəyişməz faktiklik kimi saxlanılır. Əgər “Tanrı hər yerdədir” deyərkən ciddi olsaq, o zaman Tanrı ruh üçün, zəhn üçün, düşüncə üçün həqiqət olmalıdır və ruhun bu məsələ ilə marağı olmalıdır. Jacobi Spinozizm haqqında dedi ki, bu ateizmdir; o, buna ən sərt şəkildə hücum etdi. Lakin məhz Jacobi özü belə dedi: “Tanrı bütün müəyyən varlıqlarda varlıqdır.” Bu varlıq isə başqa heç nə deyil, substansiyadır. Amma Tanrının təsdiqedicisi olması səbəbindən, tək bir şey təsdiqedicisi deyil, yalnız ideallaşdırılmış, yəni aradan qaldırılmışdır. Spinoza fəlsəfəsi substansiallıq fəlsəfəsi idi, pantheizm yox. “Pantheizm” ifadəsi zəif bir ifadədir, çünki burada anlaşılmazlıq yaranır ki, ümumilik (Allgemeinheit) yox, toplu cəm (Allesheit) kimi başa düşülür. Bütün ali dinlərdə, xüsusilə xristianlıqda, Tanrı tək və mütləq substansiyadır; amma eyni zamanda Tanrı həm də subyektdir və bu, daha yüksək bir anlayışdır. İnsan kimi şəxsiyyətə malik olduğu kimi, Tanrıya da subyektivlik, şəxsiyyət, ruh, mütləq ruh xarakteri daxil olur. Bu, daha yüksək müəyyənlikdir, baxmayaraq ki, ruh yenə də substansiya, yeganə substansiya olaraq qalır. Bu abstrakt substansiya, Spinozanın fəlsəfəsinin ən son elementi, düşünülməmiş substansiya, yalnız düşüncə üçün olan substansiya, xalq dininin mövzusu ola bilməz; o, konkret ruhun inancı ola bilməz. Konkret ruh çatışmayanı təmin edir, yəni çatışmazlıq subyektivliyin, yəni ruhaniyyətin olmamasıdır. Amma indi işlədiyimiz təbiət dini səviyyəsində bu ruhaniyyət hələ ruhaniyyət kimi deyil, düşünülmüş və ümumi ruhaniyyət deyil; bunun yerinə hiss edilən və birbaşa ruhaniyyətdir. Burada hiss edilən, xarici, birbaşa ruhaniyyət kimi insan vardır: xüsusi bir insan. Bu substansiallıq həqiqətində məlum olan subyektivlikdir və beləliklə, bu saf substansiallıq ruhaniyyəti də özündə ehtiva edir; lakin birbaşa mövqedən baxanda, hələ özünü tanıyan ruhaniyyət yoxdur, onun yerinə xüsusi bir insan şəklində olan birbaşa ruhaniyyət var. Əgər bu insan öz içində qalırsa (ümumi substansiyadan fərqli olaraq), onda sual yarananda ki, insan fərdi necə ümumi substansiya kimi təsvir edilə bilər, biz yuxarıda deyildiyi kimi xatırlamalıyıq: canlı substansiallıq kimi insan daxili substansial faktiklikdir, bədəniliklə müəyyən olunmuş faktiklikdir. Bu canlılıqda həyatın bir kimsənin içində substansial təsirli olduğu düşünülə bilməlidir. Bu mövqedə ümumi substansiallıq faktiki bir formada vardır. Burada insanın yalnız canlılığı baxımından deyil, öz daxilinə yönəlmə, öz içində dərin qərq olma vasitəsilə ümumi substansiya olduğu fikri ortaya çıxır. Burada “mən” mərkəz kimi qəbul

edilir, amma bu "mən" həmin insanın xarakterində və ya inkişafında özünü şüurlu şəkildə tanımır. Bu "mən" in substansiallığı, bir fərddə təmsil olunan dərin qərqləmə, hökmdarın öz şüurunda ölkəsinin idarəsini saxlaması kimi bir düşüncə deyil. Bu, öz içindəki qərqləmənin, abstrakt düşüncənin özü kimi təsirli substansiallıqdır, dünyanı yaradan və qoruyan qüvvədir. Bu, Buddist və Lamayist dinlərinin mövqeyidir. Üç Dalay Lama var: Kiçik Tibetdə, Böyük Tibetdə və Cənub-şərqi Sibir bölgəsində, Çingis Xan'ın çıxış etdiyi Asiya yaylasının dağlıq vadilərində. Bir neçə yüksək lamanın olması, onların həm də çəkilmə həyatına həsr olunmuş dini ordenlərin rəhbərləri olmaları, həmçinin başqalarının Dalay Lama ilə müqayisə ediləcək hörmətlə qarşılanması heç bir fərq yaratmır. Burada subyektiv forma hələ tək deyildir; yalnız ruhaniyyətin, subyektivliyin və substansiyanın nüfuzu ilə Tanrı mahiyyətə tək olur. Beləliklə, burada substansiya həqiqətən birdir, amma subyektivlik və formalar çoxdur və bu, dərhal onların çox olduğu anlamına gəlir. Çünki substansiya münasibətdə bu tənzimləmə özü bir tərəfdən əsas, digər tərəfdən isə təsadüfi kimi təqdim olunur. Antitez və ya ziddiyyət ilk dəfə şüur və iradədə, xüsusilə anlayışda ortaya çıxır; buna görə bir ölkədə bir neçə dünya hökmdarı ola bilməz, amma bir neçə Dalay Lama ola bilər. Amma bu ruhani təsir qüvvəsi varlığını və formasını ruhani şəkildə saxlayırsa da, o, hələ yalnız substansiyanın təsiri, yəni şüurlu və ya iradəli təsir deyil. Buddizm və Lamayizm arasında fərq var; amma bu təsvir hər ikisinə aid edilir. Fo haqqında deyilir ki, o, səkkiz min dəfə insan olaraq dünyaya gəlmişdir. Avropalılar çox nadir hallarda Çində böyük lamanın yaşadığı yerə çatmışlar, halbuki (təxminən 1770-ci ildə) ingilislər Kiçik Tibetdəki lamanı ziyarət etmişdilər. İngilis səfir Turnerin verdiyi məlumata görə, Kiçik Tibetdəki lama iki-üç yaşında uşaq idi. Onun əvvəlki ruhani rəhbəri çiçək xəstəliyindən vəfat etmişdi, Pekinə səfər edərkən Çin imperatoru tərəfindən çağırılmışdı. Lamanın yeni ruhu iki yaşlı bir uşaqda tapılmışdı. Uşaq adına idarəçilik işlərini əvvəlki Dalay Lamanın naziri, yəni onun fincançı köməkçisi olan bir nazir yerinə yetirirdi. O uşaq hələ südəmər idi, amma çox canlı və zəka dolu idi, özünü hər cür ləyaqətlə aparırdı və yüksək vəzifəsinin fərqi ilə olduğu görünürdü. Elçilər uşağın - və onun tərəfdaşlarının - nəcib xasiyyəti, anlayışı, ləyaqəti və soyuqqanlı sakitliyi üçün kifayət qədər tərif verə bilmirdilər. Əvvəlki lama da anlayışlı, ləyaqətli və nəcib adam idi. Biz vurğulamışdıq ki, substansiya elə bil ki, müəyyən bir fərddə mövcuddur, özü xaricə göstərmək üçün orada cəmləşmişdir. Bu substansial təsir qüvvəsi dünyada universal təsirli olan şeydir, bu substansiya ümumi qüvvədir; və elə də qərībā deyil ki, bu qüvvə məhz bir insanın içində

mövcuddur, başqalarına isə hiss edilən, xarici şəkildə görünür. Burada bu müəyyənlikləri saxlayırıq. Hələ də substansiallığın mövqeyindəyik, hansı ki, subyektivlik və ruhaniyyətlə zəruri şəkildə bağlıdır; amma burada ruhaniyyət hələ birbaşa, hiss edilən varlıqdır və bu subyektivlik hələ də birbaşa subyektivlikdir. Substansiallığın mövqeyi gələcək üçün təməl təşkil edir və biz hələ onu tərk etməyə hazır deyilik; amma indi üçüncü formaya keçə bilərik.

Hindu dini

Bu, dinin üçüncü formasıdır. Bu formada əsas varlıq tam şəkildə öz zahiriliyində mövcuddur. Yəni, o, bu zəhəri dünya vasitəsilə təmsil olunur və dərk edilir. Burada ilk qarşılaşdığımız şey budur: əsas varlıq hər şeyin özüdür, digərləri – konkret olan, fərdi olan, subyekt – yalnız təsadüfi bir şeydir, hətta ölümə məhkumdur. Amma burada bir ikinci tərəf də var – dünyanın zənginliyi, bu ümumi varlığın müxtəlif formalarla konkretləşməsi. Bu ümumi substansiya həm mənəvi güc kimi, həm də təbii qüvvə kimi şüurda təzahür edir. Nəticədə, bu müxtəlif qüvvələr də mütləq varlığa aid olur. Onlar bir tərəfdən müstəqil və fərqli şəkildə görünürlər, amma eyni zamanda yox olurlar, tükənirlər və ilkin birlik qarşısında, o ümumi daxili varlıq qarşısında təbədirilər.

Panteizmin ikinci əsas forması, bu forma həqiqətən din kimi ortaya çıxdıqda, hələ də həmin eyni əsas qüvvə prinsipinin içərisindədir. Burada ətrafımızda gördüyümüz hər şey, hətta insan azadlığı özü, yalnız mənfə və ya təsadüfi bir şey kimi qəbul edilir. Biz gördük ki, bu əsas qüvvə özünün ilk formasında, çoxluq və müxtəlif vacib təyinatlar kimi tanınır, amma özündə mənəvi olaraq nə olduğu bilinmir. Buna görə də dərhal sual yaranır: bu qüvvə özündə necə müəyyənləşir və onun məzmunu nədir? Şüur, abstrakt düşünən ağıl kimi, dini yalnız sadəcə mövcud olan təyinatların toplusu kimi bilinən qüvvənin təsviri ilə məhdudlaşdırma bilməz. Çünki o zaman qüvvə hələ də öz-özünə mövcud olan həqiqi birlik kimi bilinmir, hələ prinsip kimi tanınmır. Bu tərifin əksi isə budur ki, müxtəlif təyinatlar öz-özünü müəyyən etmənin birliyi içərisinə qaytarılsın. Bu öz-özünü müəyyən etmənin toplanması isə mənəviyyətin başlanğıcını ehtiva edir.

1. Ümumi, yalnız qaydalar çoxluğu kimi deyil, özünü müəyyən edən kimi düşünülür və düşüncə kimi mövcuddur. Təbiət, hər şeyi yaradan qüvvə,

yalnız bizim düşüncəmizdə ümumi, yəni özü üçün olan bu tək mahiyyət, bu tək qüvvə kimi var olur. Təbiətdə qarşımızda olan şey budur - bu ümumi, amma ümumi kimi deyil. Təbiətdə doğru olan, bizim düşüncəmizdə ideya və ya daha ümumi desək, ümumi kimi özlüyündə önə çıxarılır. Amma özündə ümumilik yalnız düşüncədir; və özünü müəyyən edən kimi o, bütün müəyyənləşdirənlərin mənbəyidir. Lakin biz indi olduğumuz mərhələdə - ümumi ilk dəfə müəyyən edən (yəni prinsip) kimi ortaya çıxanda - ümumi hələ ruh deyil, sadəcə abstrakt ümumilikdir. Bu şəkildə düşüncə kimi bilinən ümumi özündə qapalı qalır. O, bütün güclərin mənbəyidir, amma özü kimi xariciləşmir və ifadə olunmur.

- 2. Fərqləndirmə və fərqlin tam inkişafı ruhun işidir. Bu tam inkişaf sistemi həm düşüncənin özündən qaynaqlanan konkret açılması, həm də həm təbiət, həm də ruhani dünya kimi görünən açılmanı əhatə edir. Lakin bu mərhələdə ortaya çıxan prinsip hələ o səviyyəyə çatmayıb ki, bu açılma prinsipin özündə baş versin - əksinə, o, sadə, abstrakt bir konsentrasiyada saxlanılır. Buna görə də, ideyanın faktiki açılması və zənginliyi prinsipin xaricində qalır. Nəticədə fərqlilik və çoxluq fantaziyanın ən çılğın xariciliyinə buraxılır. Ümumi, müstəqil qüvvələrin çoxluğunda fərdiləşir.*
- 3. Bu çoxluq və ya qüvvələrin sərbəst yayılması nəhayət yenidən ilkin birliyə qaytarılır. İdeya baxımından, əgər ilkin ümumi düşüncə özü daxilində fərqlənməyə açıq olsa və bu geri götürmə aktı daxildən dərk olunsa, bu düşüncə konsentrasiyası ruhaniyyət anını tamamlayardı. Amma abstrakt düşüncə əsasında bu geri götürmə özü ruhdan məhrum qalır. Ruh ideyasının anları burada mövcuddur; məntiqilik ideyası bu irəliləyişdə var. Lakin bu anlar ruhu təşkil etmir; inkişaf ruhu tam olaraq yaratmır, çünki təyinatlar yalnız ümumi olaraq qalır. Özünü müəyyən edən abstraksiyada qalaraq, fəal olan bu ümumiliyə davamlı olaraq qayıdış olur. Beləliklə, abstrakt Birlik və sərbəst fantaziyanın vəhşiliyi mövcuddur; bu, ilkin prinsip ilə eyni qalmaqla yanaşı, ruhani konkret birliyə çevrilir. Ağıl aləminin birliyi özünəməxsus davamlılığı qazanır, amma tam azad olmur, çünki hələ ümumi substansiyanın içində məhdudlaşır. Amma inkişaf hələ həqiqətən anlayışa qayıtmadığı və anlayış tərəfindən daxilən qəbul edilmədiyi üçün, o, həm də substansiya geri dönməyi ilə birlikdə birbaşa təsirini saxlayır.*

Beləliklə, burada üfüq genişlənir; qarşımızda bütövlük durur. Baxış nöqtəsi konkret və zəruridir. Hələ də substansiya bu tək əsas qüvvə kimi qalır; amma digər tərəfdən konkretlik ortaya çıxır - əvvəllər təsadüfi sayılan element indi önə çıxır. Konkretlik daha dəqiq olan isə budur: ideya birdir, o, dərhaldır və öz-özünə eynidir. Tək Allah, mütləq qüvvə olduğu kimi, ideya da daxildən fərqlənir; özü fərdiləşir və bu fərdiləşmələr müxtəlif xüsusi formalar və qüvvələr əmələ gətirir. Üçüncü tərəf isə budur ki, bu xüsusi formalar, təbiətin mənəvi qüvvələri, Təkdə geri dönmüş və onun içində saxlanmış kimi təmsil olunur. Burada özünü fərdiləşdirən və mövcudluğa çatan anlaşılan bir aləm var, amma o, tam azad olmur, çünki ümumi substansiyanın içində məhdudlaşır. Məntiqi inkişafın əsası burada mövcuddur, amma yalnız ən ümumi xüsusiyyətləri ilə.

a. Tək substansiya

Bu baxış nöqtəsinin daha dəqiq dərk edilməsi onu Hindu dininin baxışı kimi müəyyənləşdirir. Hinduizmdə yalnız bir substansiya mövcuddur və bu substansiya saf düşüncə, saf özündə-varlıq kimi mövcuddur. Bu özündə-bağlılıq şeylərin çoxluğundan fərqləndirilir; o, fərqlənmədən kənarda dayanır və ona görə də fərdi qüvvələrdə nə mövcudluq, nə də reallıq şəklində özünü göstərmir. Bu, Tanrının Oğulda mövcud olması və müəyyən formaya malik olması kimi deyil, çünki burada özündə-varlıq sadəcə abstrakt şəkildə daxildə qalır, sırf özü-özünə var olan abstrakt bir güc kimi. Amma eyni zamanda bu substansiya hər şey üzərində gücə malikdir və fərqlənmə və ya ayrı-seçkilik bu daxili varlıqdan kənarda baş verir. Lakin o bu cür abstrakt olduğu üçün, bu daxili özündə-bağlılıq həm də bir mövcudluğa malik olmalıdır. Bu mövcudluq isə hələ də birbaşa, fərqlilikdən kənarda qaldığı üçün, hələ həqiqi ilahi varlıq deyil. Bu, bir daha konkret mövcud olan, birbaşa insani ruhda ortaya çıxan birbaşa varlıqdır.

Subyektivlik - sonsuz inkarın özü ilə əlaqəsi kimi daxili gücdür; o, sadəcə potensial güc deyil - əksinə, subyektivlikdə Tanrı ilk dəfə olaraq güc kimi müəyyənləşdirilir. Əlbəttə, bu ifadə tərzləri bir-birindən fərqləndirilməlidir və bunlar həm sonrakı Tanrı anlayışları, həm də əvvəlkilərinin başa düşülməsi baxımından xüsusi əhəmiyyət daşıyır. Buna görə də bu məsələlərə daha yaxından baxmalıyıq.

Ümumilikdə dində, eləcə də tamamilə ilkin və ən kobud təbiət dinində əsas müəyyənləşdirmə məhz gücdür - yəni məhdud olanın özündə aradan qaldırdığı sonsuzluq. Bu güc məhdud olandan kənarda göstərilə belə, yenə də ancaq məhdud varlığın içindən ortaya çıxan bir şey kimi dərk olunur. Burada əsas məsələ odur ki, bu güc əvvəlcə sadəcə olaraq fərdi formaların və varlıqların əsası kimi qəbul edilir və özündə-bağlı mahiyyətin bu varlıqlara münasibəti substansiyanın təsadüfi şeylərə münasibəti kimi göstərilir. Beləliklə, bu güc sadəcə daxildə mövcud olan bir gücdür; və bu mahiyyət substansiya kimi ancaq sadə və abstrakt olaraq müəyyənləşdirilir. Müxtəlif təyinatlar isə onun xaricində müstəqil şəkildə mövcud olan formalar kimi təsvir edilir. Bu cür daxildə olan mahiyyət eyni zamanda öz-özünə yetərli kimi də təsvir oluna bilər - məsələn, Brahmanın özünü düşünən bir varlıq kimi verilməsi kimi. Brahma ümumi ruhi varlıqdır; yaradarkən o, nəfəs kimi özündən çıxır, özünə baxır və ondan sonra özü üçün olur. Lakin bu, onun abstrakt sadəliyini aradan qaldırmır, çünki Brahmanın ümumiliyi ilə bu ümumilik üçün olan "Mən" qarşılıqlı şəkildə müəyyənləşdirilmir və onların əlaqəsi də sadə qalır. Beləliklə, Brahma özündə-abstrakt olan kimi gücdür, varlıqların əsasını təşkil edir və hər şey ondan doğmuşdur. Eyni zamanda insanlar "Mən Brahmanam" deyərək ona qayıdır və onda yox olurlar. Onlar ya onun xaricindədirlər (müstəqil şəkildə mövcuddurlar), ya da içindədirlər (onda itib yox olublar); burada yalnız bu iki əks nöqtənin münasibəti mövcuddur. Amma fərqləndirilmiş təyinatlar kimi müəyyənləşdirildikdə, onlar Brahmanın xaricində müstəqil varlıqlar kimi görünürlər, çünki Brahma əvvəlcə abstraktdır, daxilən konkret deyil. Bu şəkildə sadəcə daxildə mövcud olan güc xaricə yönəlmiş təsir şəklində görünmədən daxili şəkildə fəaliyyət göstərir. Mən güc kimi yalnız o zaman görünürəm ki, səbəbəm - xüsusilə də subyekt kimi - məsələn, daş atdıqda və s. Amma yalnız daxildə mövcud olan güc ümumi şəkildə fəaliyyət göstərir, lakin bu ümumilik özü ayrıca bir subyekt olaraq görünür. Məsələn, təbiət qanunları bu cür ümumi fəaliyyət formasını təşkil edir və bu, onların əsl xarakterində anlaşılan bir formadır. W. (Redaktor) davam edir: Biz artıq bu baxış nöqtəsinin necə ortaya çıxdığını, necə mövcudluq qazandığını göstərmişik.

b. Qüvvələrin çoxluğu

Bu birinci tərəfdir; ikinci tərəf isə çoxsaylı qüvvələrə bölünməsidir və bu çoxlu qüvvələr müxtəlif tanrılar kimi təsvir olunur - bu, hələ formanın gözəlliyinə çatmamış sərhədsiz bir çoxtanrılıqdır. Burada Yunan dinindəki gözəl tanrılar hələ yoxdur; bizim məntiqi anlayışımızın sadəliyi də burada hələ geniş yer tutmur. Bu qüvvələrin bir hissəsi günəş, ay, dağlar və ya çaylar kimi obyektlərdir; bəziləri isə daha ümumi anlayışlardır, məsələn, doğum, ölüm və ya formanın dəyişməsi kimi. Bunlar hələ də öz daxililiyindən kənarda mövcud olan xüsusi qüvvələrdir; onlar hələ ruhun içində qəbul edilməyib, hələ həqiqi mənada ideal sayılmırlar, amma eyni zamanda ruhdan da tam ayrılmayıblar. Substansiya hələ mənəvi deyil, çünki bu qüvvələr hələ ruhdan kənar şəkildə tam müəyyən olunmayıb. Bu qüvvələr hələ düşüncə ilə dərk olunmur, amma onlar gözəl bir təxəyyülün obrazları da deyillər; sadəcə olaraq təsəvvürü və vəhşi bir şəkildə mövcuddurlar. Onlar konkret qüvvələrdir, lakin bu konkretlik nizamsız, dağınıq və vəhşi bir formadadır. Burada sistem yoxdur, sadəcə olaraq anlayışa və zərurətə dair uzaq işarələr var - bəzi anlaşılan məqamların əks-sədası hiss olunur, amma hələ bütöv və başadüşülən bir sistem yoxdur, ağıla əsaslanan bir nizam isə ümumiyyətlə yoxdur. Sadəcə olaraq rəngarəng və xaotik bir çoxluq mövcuddur. Fərdi olanın anlayışla qavranması hələ baş verməyib. Biz təbii obyektlər haqqında danışarkən deyirik ki, onlar xarici varlığa malik şeylərdir - məsələn, günəş, ay, okean və sair. Amma burada saf varlıq hələ özündə olan bir bütövlüyə cəmlənməyib. Bu mərhələdə düşüncə hələ “ümumi fikir”i, yəni bütöv ruhu əhatə etmir. Yalnız düşüncənin ümumiləşdiyi nəsr dili ümumi şeylərdən danışa bilər. Dünyaya nəzər yetirəndə biz onu düşünürük; deyirik ki, obyektlər vardır - onların kateqoriyası budur, yəni onlar xarici şeylərdir; buna görə də onları nəsr dili ilə anlayırıq. Amma bu mərhələdə düşüncə hələ substansiyadır, yəni “özündə olan”dır. Düşüncə hələ tətbiq edilməyib; təbii qüvvələr hələ kateqoriyalarla qavranılmayıb; “müstəqillik” və “şey” kimi anlayışlar hələ hökm sürmür. Üstəlik, obyektiv məzmun hələ gözəllik formasında da qavranılmır; yəni bu qüvvələr - ümumi təbii obyektlər və ya sevgi kimi ruhun qüvvələri - hələ gözəl fiqurlar kimi dərk edilmir. Gözəlliyin forması üçün azad subyektivlik də zəruridir. Bu subyektivlik, hətta hiss olunan və müəyyən varlıqda olsa belə, həm azaddır, həm də özünü azad şəkildə tanıyır. Çünki gözəllik mahiyyət etibarilə ruhidir - o, hiss olunan formada özünü ifadə edir, müəyyən bir varlıqda görünür, lakin bu şəkildə ki, həmin varlıq başdan-ayağa ruhi ilə doludur. Hiss olunan heç bir

halda təkbaşına mövcud deyil; onun mənası yalnız ruhun içində və ruh vasitəsilə tamliq qazanır, o, ruhun bir işarəsidir. Həqiqi gözəllik budur: hiss olunan şey öz-özlüyündə mövcud olmur, özünü göstərmir, əksinə, birbaşa olaraq özü olmayan başqa bir şeyi ifadə edir. Canlı insanda, insan sifətində isə bir çox xarici təsirlər bu saf ideallaşmanı, yəni cismani və hiss olunanın ruhun içində əriyərək ona tabe olmasını əngəlləyir. Bu münasibət - yəni gözəllik formasındakı əlaqə - burada hələ mövcud deyil. Çünki ruh burada hələlik yalnız substansiya kimi, abstrakt şəkildə vardır və bu səbəbdən də bu münasibət hələ konkret formalar və ya fərdi qüvvələr səviyyəsinə qədər inkişaf etməyib. Substansiya hələ tək başındadır, o, hələ bu fərqliliyi, öz fərdi cəhətlərini və hissi, təbii varoluş formasını nə əhatə edib, nə də aşaraq mənimsəyib. Substansiya sanki hələlik yalnız ümumi bir boşluq kimidir və bu boşluğun içini dolduran - ondan doğan fərqliliyi - təşkil etməyib, onu ideallaşdırmayıb və özünə tabe etməyib. Bu qüvvələr ümumi bir formada təmsil olunmadığına görə və yalnız təxəyyüldə müstəqil varlıqlar kimi göründüyü, lakin düşüncə ilə dərk edilmədikləri üçün, onlara aid edilən müstəqillik əslində insanın daxilində prinsipal olaraq olan müstəqillikdir. Burada ən yüksək şəkildə dərk edilən şey ruhi müəyyənlikdir; bu qüvvələr şəxsiyyətləşdirilib, amma bu şəxsiyyətləşmə gözəl şəkildə deyil, təsəvvüri və təsadüfi formada baş verib. Substansiya əsasdır, yəni bütün fərqliliklər, müxtəlifliklər bir Təkdən çıxaraq müstəqil tanrılar kimi, ümumi qüvvələr kimi meydana gəlir. Amma bu müstəqilliklə yanaşı, həmin tanrılar yenidən vahidliyə - Təke qayıdırlar və bu birlikdə həll olurlar. Bu qorxunc uyğunsuzluq burada mövcuddur və bütün təsvirlər aləmini başdan-başa bürüyür. Bir tərəfdən tanrıların müstəqilliyi göstərilir, digər tərəfdən isə onların əslində bir olan Vahid varlıqdan ibarət olduqları vurğulanır. Bu səbəbdən onların özünəməxsus forması, təbiəti və xüsusiyyəti yenidən yox olur. Eyni zamanda, bu Bir və ya bu substansiya yalnız obyektiv olaraq bilinmir və hələ düşüncə üçün bu [abstrakt] obyektivliyə malik deyil; onun əsas mövcudluğu insan kimi - yəni özünü bu abstraksiyaya qaldıran insan şüuru kimi mövcuddur. Növbəti xüsusiyyət isə bu baxışın obyektiv məzmununun təqdimatıdır. Əsas məzmun tək, sadə və mütləq substansiyadır; Hindular bunun üçün "Brahman" və "Brahma" adlarını istifadə edirlər. "Brahman" neytral cinsdədir və bizim dediyimiz kimi, "ilahilik" deməkdir; "Brahma" isə universal mahiyyəti daha çox şəxs və ya mövzu kimi ifadə edir. Qeyd etmək lazımdır ki, bu fərq hər zaman dəqiq qorunmur və fərqli qrammatik hallarda öz-özünə yox olur, çünki kişi və neytral cinsin bir çox halları eynidir. Bu sadə substansiya ilə bağlı

fərqliliklər də ortaya çıxır və "bu fərqliliklər elə müəyyən edilir ki, konseptin instinkti üzrə əsas təyinat və inkişaf orada mövcuddur. Birincisi, ümumi olaraq tək bütövlük, tam abstrakt şəkildə götürülür; bu, üçlükdən biri kimi görünür, dərəcəsi aşağı salınır və üçlüyü əhatə edən şey bu ilkin Təkdən fərqli kimi təsvir edilir. İkincisi, ümumi olaraq müəyyənlik və ya fərqlilikdir, üçüncüsü isə həqiqi müəyyənliklə uyğundur, belə ki, fərqliliklər birliyə, yəni konkret birliyə qaytarılır. Bu formasız birlik Brahman adlanır; onun müəyyənliyinə görə o, birliyində üçdür." Daha dəqiq ifadə etsək, ikinci mərhələ fərqli qüvvələrdən biridir. Bu üçlük yalnız bir birlikdir; fərqlilik absolut birliyə qarşı haqqa malik deyil, ona görə də əbədi yaxşılıq adlandırıla bilər; fərqliliyə isə ədalət (Gerechtigkeit) aid edilir, çünki mövcud olan (ilk öncə) olmayan şey öz haqqını əldə edir, dəyişir və xüsusi müəyyənlik halına gəlir. Bu bütövlük və birlik olaraq üçlük Hindular tərəfindən Trimurti adlanır. "Murti" sözü "ruh" deməkdir və ya ümumiyyətlə hər bir təzahür, hər bir ruhi varlıq; Trimurti isə üç əsas mahiyyətdir. Birinci, yəni "sadə substansiya," Brahma və ya Brahman adlanır; amma biz həmçinin Brahmanın üzərində olan Parabrahm ilə də qarşılaşırıq - bu mürəkkəb bir məsələdir! Brahmanın mövzu kimi müxtəlif hekayələri danışılır; amma düşüncə və ya refleksiya bir daha Brahma kimi müəyyən bir şeyi tutan belə təsvirin sərhədlərini aşır; o, sadəcə bu üçdən biri kimi müəyyənləşdirilmiş olanı ötüb keçir və öz üçün başqa ilə müqayisədə müəyyən olunan daha yüksək bir aspekt yaradır. Brahma və ya Brahman tamamilə substansiya kimi mövcud olduqca və yalnız bir-birinin yanında meydana çıxdıqca, düşüncənin tələbi belədir ki, daha yüksək bir Parabrahm olsun - ancaq bu formaların bir-biri ilə hansı dəqiq əlaqədə olduğunu söyləmək mümkün deyil. Brahma hər şeyin meydana gəldiyi və ya doğulduğu substansiya kimi tutulur; o, hər şeyi yaradıb ortaya çıxaran qüvvədir. Amma bir substansiya (və ya Bir) abstrakt qüvvə olduğu kimi, həm də hərəkətsiz, şəkilsiz, fəaliyyətsiz maddə kimi görünür. Burada əsasən formalaşdırıcı fəaliyyət var, yəni bir növ fəaliyyət göstərən qüvvə kimi. Çünki tək olduğu üçün bu substansiya şəkilsizdir - və bu da göstərir ki, substansiya özü ilə qane olmur, çünki forma yoxdur. Beləliklə, Brahman, yəni Bir və eyni mahiyyət, hərəkətsiz kimi görünür, doğuran kimi qəbul edilir, amma eyni zamanda passiv davranır, sanki qadın prinsipidir. Vishnu deyir: "Brahman mənim uşaqlığım, orada mən toxumumu əkirəm ki, hər şey yaransın." Hər şey Brahmadan çıxır: tanrılar, dünya, insanlar; amma dərhal görünür ki, bu Bir hərəkətsiz, fəaliyyətsizdir. Bu fərq həmçinin müxtəlif kosmoqoniyalara, yəni dünyanın yaranmasının fərqli təsvirlərinə də şamil edilir. Qeyd etmək lazımdır ki,

Hinduların, məsələn, “Yəhudi kitablardan” fərqli olaraq, yaradılış haqqında müəyyən, möhkəm qurulmuş bir hekayəsi və ya təsviri yoxdur. Hər kəs - şair, görən və ya peyğəmbər - yaradılışı öz şəxsi düşüncəsi və spekuliyası ilə özünəməxsus şəkildə təsvir edir. Buna görə də orada heç bir sabitlik yoxdur, hər kəsin baxışı fərqlidir. Yaradılış haqqında Manu Qanununda bir təsvir verilir, Vedalarda və digər dini əsərlərdə isə başqa cür - hər birində özünəməxsus versiya mövcuddur. Ümumiyyətlə, Hinduların yaradılışla bağlı konkret bir fikri olduğunu demək mümkün deyil; çünki hər şey sadəcə bir müdrikin baxışdır. Ortak element isə yalnız bizim təqdim etdiyimiz əsas xüsusiyyətlərdən ibarətdir. Məsələn, Vedalarda dünyanın yaradılışı belə təsvir edilir ki, Brahma tək və yalnız öz-özlüyündədir və sonra ondan daha yüksək bir mahiyyət ona deyir ki, genişlənsin və özünü doğursun.

Bu sadə fəaliyyət kimi qüvvə düşüncədir. Hindizmdə bu xüsusiyyət ən önəmlisidir; o, mütləq təməl və Bir olan Brahmandır. Bu forma məntiqi inkişafı uyğun gəlir: əvvəl müəyyənliklərin çoxluğu yaranır, sonra isə müəyyən edənlərin birliyə qayıtması inkişafdır. Bu əsasdır. Əlavə olunmalı olan isə qismən tarixi, qismən isə bu prinsipdən doğan zəruri inkişafdır. Sadə qüvvə, fəal element kimi, dünyanı yaratdı. Bu yaradılış mahiyyətə düşüncənin özünə münasibəti, özünə istinad edən fəaliyyətidir və sonlu deyil. Hindlərin baxışlarında da bu ifadə olunur. Onların çoxsaylı kosmoqoniyaları var, hansılar ki, daha çox və ya az barbarikdir və heç bir sabit xarakterdən çıxış etmək mümkün deyil; yəni, Yəhudi miflərində olduğu kimi, dünya yaradılışı ilə bağlı tək bir təsvir yoxdur. Manu qanununda, Vedalarda və Puranalarda bu kosmoqoniyalar fərqli şəkildə başa düşülür və təqdim olunur; amma onlarda əsasən bir xüsusiyyət vardır: bu düşüncə, özü ilə uyğundur və özünü doğurandır. Bu sonsuz dərəcədə dərin və həqiqi xüsusiyyət dünyanın yaradılışının müxtəlif təsvirlərində davamlı təkrarlanır. Manu Qanunu belə başlayır: “Əbədi tək bir düşüncə ilə suları yaratdı,” və s. Biz həmçinin görürük ki, bu saf fəaliyyət “Söz” adlandırılır, elə New Testamentdə olduğu kimi Tanrı da “Söz”dür. Sonrakı dövrlərin yəhudilərində, məsələn Filonda, “Söz” (Logos) Birlikdən çıxan ilk yaradılmış varlıqdır. Hindular arasında “Söz” yüksək qiymətləndirilir; o, saf fəaliyyətin obrazıdır, xarici, maddi, sonlu varlıqdır, amma davamlı deyil. Əksinə, o, yalnız idealdır və xariciliyində dərhal yox olur. Qeyd olunur ki, Əbədi suları yaratdı və onlara mayalandırıcı toxum qoydu; bu toxum parlaq yumurta oldu və o yumurtada Əbədi özü yenidən Brahma kimi doğuldu. Brahma bütün ruhların, mövcud və mövcud

olmayanların atasıdır. Hekayəyə görə, bu yumurtada böyük qüvvə bir il ərzində fəal deyildi; həmin vaxtın sonunda düşüncə ilə yumurtanı iki yerə bölüb bir hissəsini kişi, digərini qadın etdi. Kişi qüvvəsi öz-özünə yaranır və yalnız ciddi meditasiya etdikdə, yəni abstraksiyanın konsentrasiyasına çatdıqda qüvvətli olur. Beləliklə, düşüncə yaradandır, yaradılan isə həmin yaradandır, yəni düşüncənin öz-özünə birliyi. Düşüncənin özünə qayıtması digər təsvirlərdə də var. Vedalardan birində (buradan bəzi parçalar ilk dəfə Kolebruk tərəfindən tərcümə olunub) yaradılışın ilk aktına oxşar təsvir mövcuddur: "Heç varlıq yox idi, heç yoxluq yox idi, nə yuxarı, nə aşağı, nə ölüm, nə ölümsüzlük vardı; yalnız tək, qaranlıq və örtülü olan var idi. Bu Təkdən başqa heç nə yox idi, o isə təklikdə öz-özünə var idi; düşüncənin enerjisi ilə özündən bir dünya yaratdı; arzu və ya istək əvvəlcə bu düşüncədə formalaşdı və bu, hər şeyin ilkin toxumu oldu." Burada yenə düşüncə öz-özünə qapanmış fəaliyyət kimi təqdim olunur. Lakin düşüncə daha da inkişaf edərək insanın özünü dərk edən mahiyyətində, yəni onun həqiqi mövcudluğunu təşkil edən insanın içində tanınır. Hindular Təbə təsadüfi mövcudluq aid etdikləri üçün tənqid oluna bilirlər, çünki fərdin abstrakt ümumi şüura yüksəlib-yüksəlməməsi təsadüfə bağlıdır. Amma bu haqsızlıqdır, çünki Brahman dərhal Brähmanlar kastasında mövcuddur; onların vəzifəsi Vedaları oxumaq və özlərinə çəkilməkdir. Vedaları oxumaq ilahi elementdir (Allahın özü kimi), dua da belədir. Vedalar mənə başa düşülmədən və ya tam sərsəm halda belə oxuna bilər; bu sərsəmlik özü düşüncənin abstrakt birliyidir; "Mən" və onun saf intuitiv fəaliyyəti tamamilə boşdur. Beləliklə, Brahman Brähmanlarda mövcuddur; Vedaların oxunması vasitəsilə Brahman vardır, və insanın abstrakt vəziyyətdəki özünü dərk etməsi özü Brahmandır. [Redaktorun qeydi:] "Hindu Qanunlarının İnstitutları" (Kalkutta, 1794), fəsil 1, "Yaradılış haqqında", xüsusilə səhifələr 1-2 bax. Alexander Dow tərəfindən təsvir edilən kosmogoniyaya ehtimal olunan istinad (yuxarıda, qeyd 215-ə bax). Hindu kosmogoniyaları artıq William Jones tərəfindən "Yunanistan, İtaliya və Hindistanın Tanrıları haqqında," Asiatic Researches 1:244 məqaləsində Sözlün yaradılışla müqayisə edilmişdir. Jonesun qeyd etdiyi kimi, Manu Qanununda yaradıcı fəaliyyət Söz yox, düşüncə ilə əlaqələndirilir. August Neanderin Philo barədə işi "Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme" (Berlin, 1818), səhifə 10-da ehtimal olunan istinad. H. T. Colebrooke-un "Vedalar haqqında," Asiatic Researches 8:404-405, burada Colebrooke Rig Veda-nın on birinci fəslindən Nəsadiya himninin tərcüməsini verir. Himndə "qaranlıq" və "arzu"nın rolu Hesiodun "Teogoniyası"nın 116-

cı sətri ilə analoji kimi görünür. Vedaların oxunmasının ilahlığı barədə, xüsusilə J. A. Dubois, "Hind xalqının adətləri, institutları və mərasimləri" (Paris, 1825) 1:186-187, P. von Bohlenin "Das alte Indien" (Königsberg, 1830) 2:13 əsərində xüsusi qeyd olunub. Brähmanların Vedaları oxumaq vəzifəsi onların və digər kastaların yaradıldığı zaman Üstün Varlıq tərəfindən onlara verildiyi güman edilir ("Hindu Qanunlarının Institutları", səhifə 12). Vedaların düşüncəsiz, zəif bir şəkildə oxunması barədə H. T. Colebrooke-un "Vedalar və ya Hinduların müqəddəs yazıları haqqında," Asiatic Researches 8:390 əsərinə baxın. Brahmanın Brähmanlarda dərhal mövcudluğu barədə "Hindu Qanunlarının Institutları," səhifə 286-da qeyd olunub.

Lakin min il boyunca Brahma öz genişlənməsini dərk edə bilməmişdi; çünki o yenidən öz içinə çəkilmişdi. Burada Brahma həqiqətən dünya yaradan kimi təsvir olunur, amma o Tək olduğu üçün, fəaliyyətsiz olduğu və daha yüksək, başqa bir şey tərəfindən çağırılmağa ehtiyacı olduğu üçün, Brahma şəkilsiz kimi göstərilir. Buna görə də başqa birinə ehtiyac var. Ümumilikdə, Brahma bu tək, mütləq substansiyadır. Sonra ikinci mahiyyət Vishnu və ya Krishna, yəni Brahmanın təcəssümü gəlir; bu, qoruyucu, müəyyənləşdirilmiş mövcuddur, tam inkişaf etmiş, yerdə görünən insanlıqdır, ayrı-ayrı insanlardır. Hindular bu təcəssümlərin çoxsaylı nümunələrini sayırlar. Ümumi məqam budur ki, burada Brahma insan kimi görünür. Buna baxmayaraq, hələ demək olmaz ki, insan kimi görünən Brahmadır; çünki insan olmaq Brahmanın yalnız xalis forması kimi qəbul edilmir. Hinduların geniş poetik yaradıcılığı buraya aiddir. Bu təcəssümlərin təsvirləri qismən tarixi hadisələrin əks-sədası kimi görünür; burada şahzadələr və güclü padşahlar varmış kimi görünür, böyük fəth edənlər var ki, həyat şəraitinə yeni forma vermişlər, onlar ilahlardır. "Bu ilahlar həm də eşq hekayələrinin qəhrəmanlarıdır. Üçüncü mahiyyət Şiva, yəni Mahadevadır; bu ümumi dəyişiklik anıdır; əsas xarakter bir tərəfdən həyatın böyük enerjisidir, digər tərəfdən isə məhv edən, dağıdan, təbiətin vəhşi gücüdür. Onun əsas simvolu bu səbəbdən gücü ilə öküzdür, təbii cinsiyyət gücünün görüntüsüdür, amma eyni zamanda məhv edən dədir; ən ümumi təmsilçisi isə linqamdır (yunanlarda fallus kimi hörmət edilən bir şey), bu simvolun çox məbədlərin ən dərin məbəddə yer aldığı görülür. Beləliklə, burada üçüncü aspekt yalnız ümumi dəyişiklik, çoxalma və məhvdir. Dərin anlayışda isə həqiqi üçüncü aspekt ruhdur, Təkliyin özünə dönüşü, özünə gəlməsidir; sadəcə dəyişiklik deyil, dəyişiklik vasitəsilə fərqlilik birinci anla bəzədilir və dualizm aradan qaldırılır. Bu təbiət dininə aid olan dində, bu

yanarınma prosesi hələ sadəcə yanarınma, saf dəyişiklik kimi başa düşülür. Bu fərqlər vacibdir və bütün mövqeyin əsasıdır. Təbiət dininin baxışından bu həttə zəruridir. Dediymiz kimi, göstərilən fərqliliklər nəhayət birliyi kimi, yəni Trimurti kimi başa düşülür; və Trimurti, özü Brahma deyil, ən yüksək sayılır. Amma "bərabər şəkildə" üçlükdəki hər şəxs də tək-tək götürülür və öz-özlüyündə bütövlük, tam tanrı sayılır.

Qeyd etmək lazımdır ki, Vedaların qədim hissələri Vishnu'dan, daha da az Şivadan danışılır; orada Brahma, yəni Tək olan, tamamilə tək tanrı kimi qəbul edilir. Trimurtinin fərqlilikləri yalnız sonra daxil edilmiş təyinatlardır. Həmçinin kastalar var; biri yalnız Krishna'ya, digəri isə Şivaya sitayiş edir və bu səbəbdən böyük münafişələr yanarın. Vishnu adlandırılan şəxs özündən belə deyir ki, o hər şeydir, o mütləq yaradıcı fəaliyyətdir, Brahman isə onun bütün varlıqları doğduğu qarnıdır. Həttə o belə deyir: "Mən Brahmanam." Burada fərqlilik aradan qalxır. Eynilə, Şiva da "mən mütləq bütövlüyəm, qiymətli daşlardakı odam, metaldakı parlaqlığım, kişidəki qüvvəyəm, ruhdakı ağılım" deyir; o da növbə ilə Brahmandır. Bu fərqliliklərdən başqa, xüsusi hadisələr və qüvvələr həm azad, həm də öz varlığına malik kimi təsvir edilir; amma onlar şəxsiyyətləşdirilir. Buna görə günəş, ay, Himalay dağları, Qanq çayı və digər çaylar şəxs kimi göstərilir; oxşar şəkildə qisas kimi subyektiv hisslər və ya pislik kimi qüvvələr də şəxsiyyətləşdirilir; hər şey qarışıqlıq içindədir. Onların varlığı həttə heyvan kimi təsvir olunsalar da şəxsiyyətləşdirmədir; onlar insan kimi danışılır və həmişə canlı kimi qəbul edilir. Budaqa ilk qonmuş quş sevgi tanrısıdır; inək və meymun böyük hörmətə malikdir. Onlarda xəstə insanlar üçün xəstəxana yoxdur, amma xəstə mal-qara üçün var. Həttə göy tanrısı olan İndra belə, Brahma, Şiva və Vişnunun çox aşağısında dayanır. İndranın da altında saysız-hesabsız tanrılar var, həttə ulduzlar da bu sıraya daxildir. Onların dünyasında hər bir ayrı-ayrı güc, özünəməxsus təbiətinə uyğun şəkildə müstəqillik qazanır. Amma bu müstəqillik yalnız keçici və yox olmağa məhkum bir müstəqillikdir.

Hindu mifologiyasında əsas təməl və müəyyənlikdən başqa, qalan hər şey təxəyyül vasitəsilə səthi şəkildə insanlaşdırılıb. Qanq çayı, günəş, Himalay dağları kimi böyük təbii varlıqlar - xüsusilə də Himalaylar Şivanın məskəni sayılır - birbaşa Brahmanla eyniləşdirilir. Sevgi, hiylə, oğurluq, biclik kimi hallar, eləcə də bitki və heyvanlardakı hissi təbiət gücləri - hamısı təxəyyülün yaratdığı şəkildə canlandırılır və hər biri sanki öz-özünə mövcud olan azad

varlıq kimi təqdim olunur. Beləcə, ayrı-ayrı təbiət və ruhi qüvvələrin ilahiləşdirildiyi sonsuz sayda tanrılar dünyası yaranır. Amma bu tanrılar dünyasının da üzərində duran, onlardan üstün bir varlıq olduğu bilinir. Bu tanrılar aləminin başında gözlə görünən səmanın tanrısı İndra dayanır. Amma bu tanrılar dəyişkəndir, ölümlüdür və ali Varlığa tabedirlər. Onları məhv edən isə məhz insanın təfəkkürlə əldə etdiyi bu mücərrəd gücdür. Elə Vişvamitra da yeni bir İndra və başqa tanrılar yaradacaq qədər bu gücə sahib olur. Beləliklə, bir anlıq bu ayrı-ayrı ruhi və təbii qüvvələr müstəqil tanrılar kimi qəbul olunur, digər anda isə onların əbədi birliyə, substansiyaya qarışaraq yox olan və sonra oradan yenidən meydana çıxan varlıqlar olduğu düşünülür. Hindular da deyirlər ki, artıq minlərlə İndra olub və hələ bir o qədər də olacaq. Eyni qaydada, tanrı təcəssümləri də keçici sayılır. Ayrı-ayrı güclər daima substansial birliyə qayıtdığı üçün bu birlik konkretləşmir, abstrakt olaraq qalır. Həmçinin, bu birlikdən çıxan qüvvələr də öz müstəqil mövcudluqlarını qoruduqları üçün birlik konkret varlıq halına gəlmir. Bu tanrıların sayını və dəyərini müəyyən etmək mümkün deyil. Burada sabit bir forma yoxdur, çünki qarşılaşdığımız təxəyyül formaları tamamilə müəyyənlikdən məhrumdur. Bu obrazlar necə yaranırlarsa, elə də yox olurlar. Təxəyyül adi maddi mövcudluqdan tanrılığa keçid edir, sonra yenidən əvvəlki əsasına qaydır. Burada möcüzədən danışmaq olmaz, çünki hər şey möcüzədir, hər şey qeyri-məntiqidir və düşüncənin rasionallığı ilə müəyyən olunmur. Hər halda, bu hadisələrin çoxu simvolik xarakter daşıyır.

c. İbadət (Ayinlər)

İndi isə ayindən, yəni insanın Brahmanla münasibətindən danışacağıq. Ən yüksək və mükəmməl ayin insanın özlüyündən tam şəkildə boşalmasıdır. Bu, hindlilərin bütün şüur və iradədən, bütün ehtiras və istəklərdən imtina etməsidir. Bu vəziyyət nirvana adlanır. Digər tərəfdən, bu Tanrı ilə birləşməyə tam daxili toplanma yolu ilə çatmaq da mümkündür. Bu isə yoga adlanır. Bütün dünyəvi istəklərdən vaz keçərək yalnız düşüncə içində yaşayan insana yogi deyilir. Bir tərəfdən, hindlilərin bu cür ibadəti bizim ibadətimizə bənzəyir - müəyyən bir anlıq ruh yüksəkliyidir, sonra isə yenidən əvvəlki həyata qayıdış baş verir. Digər tərəfdən isə, hindlilər bu daxili boşalmanı və uzaqlaşmanı bütövlükdə şüurlarının və həyatlarının əsas xüsusiyyətinə çevirirlər. Onların məqsədi hər şeyə qarşı tam laqeydlik və tam ciddi tərki-dünyalıq halına

çatmaqdır. Vacib məqam odur ki, bizdə ibadət adətən keçici bir haldır - sonra insan yenə gündəlik işlərinə və mənəvi dəyərlərə qayıdır. Amma hindlilərdə bu boşalma və uzaqlaşma bütöv bir həyat yolu kimi qəbul olunur. Nəticədə isə onların həyatında etik qaydalara, mənəvi məqsədlərə qarşı tam bir laqeydlik hökm sürür. Bu düşüncəsizlik halında, bu saf eqoizmdə insan özü Brahmandır. Amma ingilis birisi belə birinə soruşanda: "Brahman nədir, bu meditasiya? Brahman üçün məbədiniz varmı?" cavab belə olurdu: "Biz bir Brahmanı hörmətlə yanaşıırıq. Brahma üçün məbədimiz yoxdur, amma Vishnu və Krishna üçün var. Elə də katoliklərin Tanrı üçün kilsəsi yox, sadəcə müqəddəs bir şəxs üçün kilsəsi olduğu kimi." (Kanova böyük sənətkarlığını doğma şəhərinə həsr etmişdi, Tanrıya şərəf olaraq möhtəşəm bir kilsə tikmək üçün; amma din xadimləri buna icazə vermədi, çünki o, müqəddəs şəxsə aid olmalı idi.) Hinduya soruşanda isə, bu həzm olma halına nə ad verildiyi barədə, cavab belədir: "Əgər mən ibadətimi hansısa tanrının şərəfinə yönəldirəmsə, bütün diqqətimi öz içimə toplayıramsa, o zaman içimdən özümə deyirəm ki, mən özüm Brahmanam, mən ən ali mahiyyətdirəm. Saf özümlə bir olmaq Brahmandır.

Bu ibadətin ən yüksək nöqtəsi dünyaya ölü olmaq halıdır, yəni bu daxili hərəkətsizliyi öz xarakterinə və ya sabit prinsipi kimi qəbul etməkdir. Bu vəziyyətə çatanlara yogi deyilir. Yogilər fərqli səviyyələrdə olur." Yogilərin fərqli səviyyələri vardır. Dalay Lama yanına səyahət etmiş bir ingilis belə biri ilə tanış olduğunu söyləmişdi. O, ilk mərhələdə idi və on iki il ərzində ayaq üstə yatmışdı. İkinci mərhələ isə əllərini başının üzərində qatlayıb on iki il saxlamaq idi. Bunu başa vurduqdan sonra digər sınaqlar başlayırdı, məsələn, beş atəşin arasında üç saat qırx beş dəqiqə oturmaq. Bir yogi isə bir ayağı ilə atəşin üzərində asılı vəziyyətdə olmaq istəmişdi, yenə üç saat qırx beş dəqiqə, amma bunu dözə bilmədi. Ən böyük sınaq isə diri-diri torpağa basdırılıb bu vəziyyətdə üç saat qırx beş dəqiqə qalmaqdır. Bütün bunlara dözəndən sonra insan mükəmməl olur və bütün təbiətə, bütün tanrılara hökmranlıq edir; o, özü Brahma olur və əvvəllər sehrbazın nümunəsində gördüyümüz kimi, təbiət qüvvələri üzərində gücə sahib olur. Bir əfsanədən bilirik ki, müəyyən bir Vishvamitra bu statusu əldə etmək istəyirmiş (bax "Ramayana" poemasına).

Ramayana dastanında bizi tamamilə bu mövqeyə aparən bir bölüm var. Vishvamitra adlı şəxs, Rama'nın (Vishnunun təcəssümü) dostu, haqqında belə bir hekayə danışılır: Güclü bir kral var idi. O, çox güclü olduğundan Brahman

Vasishtadan bir inək tələb etdi. Hindistanda inək torpağın yaradıcı qüvvəsi kimi hörmətlə yanaşılır. Vasishta bu inəyi verməkdən imtina etdi. Kral isə zorla inəyi aldı, amma inək Vasishtaya qayıtdı və ona dedi ki, onu zorla aparmağa icazə verdiyini üçün sənə qəzəblidir. İnək Brahman olduğu üçün kraldan (Kşatriya) daha böyük güc vəd etdi. Vasishta ona, kralın gücünə qarşı müqavimət göstərmək üçün bir qüvvə yaratmağı tapşırırdı. Kral öz ordu ilə bu qüvvəyə qarşı çıxdı və hər iki ordu bir-birinə dəfələrlə zərbə vurdu. Nəhayət, Vishvamitra məğlub oldu, çünki onun yüz oğlu da Vasishtanın qarnından çıxan külək vasitəsilə öldürüldü. Ümidini itirən Vishvamitra hökuməti tək qalan oğluna verdi və həyat yoldaşı ilə birlikdə Himalay dağlarına getdi, Mahadevadan (Şivadan) kömək istəmək üçün. Məşqlərinin sərtliyindən təsirlənən Mahadeva onun arzularını yerinə yetirməyə hazır oldu. Vishvamitra oxçuluq elmini tam mənası ilə öyrənmək istədi və bu ona verildi. Silahlanaraq Vasishtaya təzyiq göstərmək istədi və oxları ilə onun meşəsini dağıtdı. Lakin Vasishta Brahmanın silahı olan çubuğunu tutdu və qaldırdı; bununla bütün tanrılar qorxuya düşdü, çünki bu zorakılıq bütün dünyanı məhv etmə təhlükəsi yaratdı. Onlar Brahmanı bu zorakılığı dayandırmağa çağırırlar. Vishvamitra Brahmanın gücünü qəbul edir və indi həmin gücə çatmaq üçün ən sərt əzablara dözməyə qərar verir. O, təklidə çəkilib həyat yoldaşı ilə birlikdə min il boyunca öz düşüncəsində yaşayır. Brahma onun yanına gəlir və ona deyir: "İndi səni ilk kral müdriki kimi tanıyıram." Bununla kifayətlənməyərək Vishvamitra yenidən öz nəzarət və təlimlərinə başlayır. Bu vaxt bir hindu kralı Vasishtaya müraciət edir və öz bədənində cənnətə qaldırılmağı xahiş edir. Lakin xahişi onun Kşatriya olması səbəbindən rədd edilir. Kral təkid edəndə Vasishta onu çandala kastasına endirir. Kral həmin xahişi ilə Vishvamitraya gəlir. Vishvamitra tanrıları qonaq çağırdığı bir qurban hazırlayır, amma onlar çandala üçün qurban verilməsinə görə gəlməkdən imtina edirlər. Lakin Vishvamitra gücü ilə kralı cənnətə qaldırır. Tanrıların (Indranın) əmri ilə kral yerə düşür, amma Vishvamitra onu cənnət ilə yer arasında saxlayır və orada başqa bir cənnət, başqa bir Pleiades, başqa bir Indra və başqa bir tanrılar dövrəsi yaradır. Tanrılar təəccüblənir, Vishvamitraya hörmətlə yaxınlaşır və həmin kral üçün cənnətdə bir yer təyin etməyi qəbul edirlər. Min il keçdikdən sonra Vishvamitra müdriklərin başçısı adlandırılır. Tanrılar cənnətdə narahat olurlar; Indra onun ehtiraslarını oyatmağa çalışır (çünki mükəmməl müdrik və Brahman ehtiraslarını ram etməlidir). O, Vishvamitraya çox gözəl bir qız göndərir və Vishvamitra onunla iyirmi beş il yaşayır. Sonra sevgisini məğlub edərək ondan uzaqlaşır. Tanrılar onun qəzəbinin oyatmağa da cəhd etsələr də,

uğursuz olurlar. Nəhayət, onun Brahma gücünü qəbul etmək məcburiyyətində qalırlar. Yalnız brahmanlara Vedaları oxumaq imkanı verilir və bu imtiyaz onlara doğuş hüququ ilə məxsusdur. Onların bütün həyatı Brahmanın varlığını ifadə edir; onlar əlbəttə dünyəvi işlərə qarışırlar, amma artıq özlərində mütləq gücə sahib hesab olunurlar. Digər bütün kastalar brahman kastasından xeyli aşağıda dayanır. İbadətdə çatmaq mümkün olan ən yüksək nöqtə qəribəlikdir, özünü şüurdan tamamilə məhv etməkdir; bu, təsdiqləyici azadlıq və barışıq deyil, tamamilə mənfi azadlıq, tam soyutlanmadır. Hindu baxımından, öz şüurunda qalmaq tanrıya qarşıdır. Amma insan azadlığı məhz istəməkdə, bilməkdə və hərəkət etməkdə azad olmaqdır. Hindu üçün isə şüurun tam batması və qəribəlik ən yüksəkdir.

Brahmanlar Brahmanın varlığıdır. Mifə görə, onlar Brahmanın ağzından yaranıblar. Brahman olmayanlar da bu səviyyəyə yüksələ bilərlər, amma yalnız davamlı özünü əzab verməklə, illərlə özlərini məhv etməyə məcbur etməklə və beləcə, doğuşla brahmanın dərhal sahib olduğu gücə çatmaqla. Ən cahil brahman Vedaları oxuyanda, Brahman onun içindədir. Digər hindular da şüurun son qəribəliyində tam cansız hala gəlmə səviyyəsinə çatmaqla bu səviyyəyə yüksələ bilərlər. Bu, hindu həyatının əsas xüsusiyyətidir. Hinduların böyük epik şeirləri əsasən brahmanın ucalığını ifadə edir və Kşatriyaların bu güc kamilliyinə çatmaq üçün gördüyü dəhşətli vəzifələr və orucları təsvir edir. Hindu təslimliyi günahı öncədən güman etməyən kamillik yoludur. *W* tərəfindən verilən hesabat, *W. Carey* və *J. Marshman* tərəfindən tərcümə olunmuş *Valmikin Ramayanasına* (Serampore, 1806, cild xli-lii) kifayət qədər yaxındır. Fərq ondadır ki, "Brahma silahı"nı istifadə edərək tanrıları və aləmləri qorxudan *Vasishta* deyil, *Vishvamitra*dır. Həmçinin, kralı çandala edən lənəti söyləyən şəxs *Vasishta* özü deyil, onun oğullarıdır. Eyni səhv *Hegelin Humboldt* icmalında etdiyi ingilis dilindən götürülmüş çıxarışda da var (1460-1464-cü səhifələr, *Berliner Schriften*, 119-123), baxmayaraq ki, o, eyni hadisənin *Franz Bopp* tərəfindən 1816-cı ildə Frankfurt am Main-də nəşr edilmiş alman dilində tərcüməsi ilə də tanış idi (*Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache*, səh. 159-235). Buna görə güman etmək olar ki, *Hegel* mühazirələrində əsasən öz icmalı və ya ona aid materiallara əsaslanmışdır. *W* və *W2* mətnlərində keçmiş və indiki zaman arasında keçidlər müşahidə olunur.

Brahmanların Brahmandan ağızdan doğulduğu fikri üçün *Hind hüququnun əsasları* kitabına baxmaq olar, səh. 12. Bu, əslində yalnız *Ramayana*ya aiddir.

Bu cümlə göstərir ki, "penance" (büsünmə) termini Hinduların "austerities" (sanskritcə tapas) dedikləri üçün uyğun ifadə deyil - bu termin əslində Hegelin mənbəyi olan Carey-Marshman tərcüməsində işlədilmişdir. Günah olmadan "büsünmə" ola bilməz. Hegel ingilis dilindəki "austerities" terminini tanımaya bilərdi. 1824-cü il mühazirələrində, mənbə çox güman ki, Boppun alman dilindəki tərcüməsi idi və o, "Büssungen" əvəzinə "Strengigkeiten" terminini istifadə etmiş və xüsusi olaraq belə Strengigkeitenin törədilmiş günahlar üçün "büsünmə" olmadığını demişdir (yuxarıda, səh. 343-ə bax). W mətnində Strengigkeiten-dən sonra səhv yazılmış "austerities" sözü əlavə edilmişdir - çox güman redaktorun əlidir.

Brahmanlar doğuşdan yogi statusuna malikdirlər; onlara "iki dəfə doğulmuş" deyilir - birinci təbii doğuş, ikinci isə ruhun abstraksiyası ilə doğuş. Bu o deməkdir ki, bir Brahman doğulduqda, güclü bir tanrı da doğulur; kral belə bir şəxsi qəzəbləndirməkdən çəkinməlidir, çünki o, kralın bütün gücünü məhv edə bilər. Heç bir kral onları hesaba çəkə bilməz. Digər kastalar bu Brahmanlara sonsuz hörmət bəsləyir. Hindu hüquq kitablarına görə, Brahman bu yüksəlmiş statusa sahibdir, baxmayaraq ki, o da hər kəs kimi sadəcə insandır. İndiki zamanda Brahmanların həyatı çox dəyişib; onlar ingilislər tərəfindən katib və başqa işlərdə çalışdırılırlar. Burmalıların son üsyanında da Brahmanlar əsirlər arasında olub; onlar da digərləri kimi güllələnmişlər - baxmayaraq ki, qanunlara görə, Brahmanlar kral tərəfindən məhkəməyə çəkilə bilməzlər. Beləliklə, ən yüksək nöqtə Brahman olaraq tamamilə özü üçün ayrı-ayrı düşüncədir, bu düşüncə heçlikdə dərin həzm halında, tam boş şüur və intuisiya içində meydana gəlir. Lakin ruhun və təbiətin digər məzmunu hər tərəfə azad şəkildə yayılmağa buraxılır. Üstün duran bu [düşüncə] birliyi həqiqətən hər şeyin qaynaqlandığı və hər şeyin geri döndüyü gücdür; amma o, təbiətin müxtəlif qüvvələrini birləşdirən bağ kimi konkretləşmir, ruhda da müxtəlif və çoxsaylı mənəvi fəaliyyət və duyğuların birləşməsi kimi konkretləşmir. İlk halda, bu birlik təbiət hadisələrinin bağlılığı olduqda ona zərurət deyirik; bu, təbiət qüvvələrinin və hadisələrinin bağlanmasıdır. Biz təbiət hadisələrini və xassələrini bir-birindən asılı olmadan əsasən bir-birinə bağlı olaraq qəbul edirik. Təbiətdə qanunlar və anlayış bu bağlılıq faktında mövcuddur. Lakin Brahmanın birliyi tək-təklikdə qalır; ona görə də onun yerinə yetirilməsi burada vəhşi və nizamsızdır. Eynilə ruhani sahədə də burada konkretlik yoxdur; ümumi və ya düşüncə ruhda içdən özünü müəyyən edən, konkret bir şeyə çevrilir. Düşüncə içdən özünü müəyyən etdikdə və müəyyən olan bu

ümumilik içində aradan qaldırıldıqda, saf düşüncə konkret olduqda biz buna ağıl deyirik. Yalnız düşüncə içində vəzifə və hüquq mövcuddur. Bu ümumilik formasında qoyulmuş müəyyənləşmələr şüurlu həqiqət və anlayış baxımından rasionaldır, eləcə də iradə baxımından. Amma belə konkret birlik, ağıl və rasionallıq Brahmanın o tək, yalnız birliyi olmaz. Buna görə burada da heç bir hüquq və ya vəzifə mövcud deyil. Çünki iradənin və ruhun azadlığı məhz müəyyənlikdə özünə mövcud olmaqdır; amma bu özünə mövcudluq və ya birlik burada abstraktdır və müəyyənlikdən məhrumdur. Bir cəhətdən bu hindlərin xəyali politeizminin mənbəyidir. Burada varlıq kateqoriyası yoxdur. Onların bizim "mövcuddur" dediyimiz müstəqillik kateqoriyası yoxdur; əksinə, ilkin olaraq insan özünü tək müstəqil kimi tanıyır. Buna görə təbiətdəki müstəqil element bizim insan tipi müstəqilliyi ilə, yəni insan şəklimiz və şüurumuzda daşdığımız müstəqilliklə təsvir olunur. Buna görə təsəvvür burada hər şeyi tanrılara çevirir. Eyni hal yunanlarda da müşahidə olunur; hər ağac bir dryada, hər bulaq bir nimfə çevrilir. Orada deyirik ki, insanın gözəl təxəyyülü hər şeyi canlandırır, ruh verir, hər şeyi ruhlandırılmış kimi göstərir; insanlar öz növləri arasında gəzirlər, hər şeyi insan şəkilinə salırlar və özlərində olan gözəl həmrəyliyi hər şeyə onların özlərinə aid olan gözəl həyat tərzini verərək ifadə edirlər. Hindularda isə bu, vəhşi və nizamsız bir tərzədir. Onların varlıq tərzini paylaşmaqda nə qədər səxavətli olduqlarını qeyd edirik; amma bildirək ki, bu səxavət onların özlərini zəif bir şəkildə təsəvvür etmələrindən qaynaqlanır. Dəqiq desək, onların insanlığı hələ azadlıq, əbədi və həqiqətən öz-özlüyündə və öz üçün olan varlıq məzmununa sahib deyil. Onlar hələ bilmirlər ki, onların öz məzmunu və xüsusiyyəti bulaq və ya ağacın məzmunundan daha uca və nəcibdir. Yunanlarda daha çox təxəyyül oyunu var, amma hindularda yüksək səviyyədə özünü hiss etmə və özünü dərk etmə yoxdur. Onların varlıq haqda baxışı sadəcə özlərinə aid olan baxışdır; özlərini təbiətin bütün obrazları ilə eyni səviyyədə qoyurlar. Buna görə də düşüncə tamamilə abstraksiyaya qayıdıb. Təbiətin qüvvələri, varlığı antropomorf şəkildə bilinib təsvir edilənlər, konkret insanlardan yuxarıdır. İnsanlar fiziki varlıqlar kimi bu qüvvələrə bağlıdırlar və hələ azadlıqlarını təbiətdən fərqləndirə bilməyiblər. Buna uyğun olaraq, insan həyatının təbiət obyektlərinin varlığından və ya təbii varlığın həyatından daha yüksək dəyəri yoxdur. İnsan həyatının dəyəri yalnız insanlığın daxili nəcibliyi ilə mümkündür. Amma hindular üçün insan həyatı alçaldıcı və hörmətsizdir - suyun bir qurtumu qədər də dəyəri yoxdur. Burada insan özünə müsbət mənada dəyər verə bilməz, yalnız mənfi şəkildə - həyat yalnız özünü inkar etməklə

dəyər qazanır. Bu abstraksiyaya görə, hər bir konkret şey mənfidir. Hinduların ibadətində bu prinsip əks olunur: insanlar özlərini, valideynlərini və uşaqlarını qurban verirlər; həyat yoldaşının ölümündən sonra dul yandırılması da buna daxildir. Bu qurban özünü Brahman və ya hansısa tanrı üçün açıq-aşkar verməkdə daha yüksək dəyər qazanır; çünki tanrı da Brahmandır. Daha yüksək qurban hesab olunur ki, insanlar Himalay dağlarının qarla örtülmüş qayalarına, Qanqın mənbələrinə qalxıb özlərini bu çaylara atırlar. Bunlar günah üçün büsünmə və ya pis bir işə görə təzminat deyil, yalnız özlərinə dəyər qazanmaq üçün qurban verməkdir. Bu dəyər yalnız mənfi yolla əldə edilə bilər. İnsan azadlıqdan məhrum və daxili dəyərdən məhrum olduğu üçün, bu danılmaz və sonsuz dəyişkən olan batil inancın, bu böyük məhdudiyyətlərin və zəncirlərin konkret şəkildə genişlənməsi baş verir. Avropalı üçün əhəmiyyətsiz olan xarici və təbii şeylərə asılılıq əlaqəsi burada sabit və davamlı bir şeyə çevrilir. Çünki məhz burada batil inanc öz təməlini tapır: insanın xarici şeylərə laqeyd olmaması - və insan içində azadlıq olmadıqda, ruhun həqiqi müstəqilliyi olmadıqda, bu cür laqeyd ola bilmir. Buna görə də hansı ayaqla durmalı, necə su verməli, şimalda yoxsa cənubda etmək lazım olduğu qaydaları müəyyən edilir. Brahmanların əməl etməli olduğu bu qaydalar da buraya daxildir (bax Mahabharatada Nala hekayəsinə). Və azadlığın olmamasından yaranan batil inanc sonsuz olduğundan, bununla yanaşı heç bir əxlaq, müəyyən bir rəşadət azadlıq forması, hüquq vəzifə tapmaq mümkün deyil. Hindu xalqı tamamilə əxlaqsızlığın dərinliyinə batmışdır. Mahiyyət mütləq birlik, mövzunun daxili öz-özünə həzmidir. Bu öz-özünə həzm sonlu mövzuda, konkret ruhi varlıqda mövcuddur. Həqiqətin ideyasına ümumi, öz-özünə bir olan, özünə bərabər olan substansial birlik aiddir; amma bu birlik həqiqətə elə aiddir ki, o, yalnız müəyyən olmayan, yalnız substansial birlik deyil, eyni zamanda öz daxilində müəyyən olan birlikdir. Brahman adlandırılan şeyin xaricində müəyyənlik mövcuddur. Brahmanın ən yüksək müəyyənliyi onun həqiqi varlığına dair şüur və bilişdir; və bu birlik subyektivliyi burada subyektiv öz-özünə şüur kimi olur. Başqa formada bu müəyyənlik ümumiləşdirilmənin konkretləşməsidir, yəni konkret ruhi və təbii qüvvələrdir. Bu konkret aspekt də birlikdən çıxır və nəticədə yalnız dalğalanma yaranır; belə ki, tanrı dəyərində olan konkret qüvvələr bəzən müstəqil, bəzən isə yox olur; onlar abstrakt birlikdə və ya substansiyada məhv olur, sonra yenidən ondan ortaya çıxırlar. Buna görə hindular deyirlər: “Əslində çox minlərlə İndra olub və daha çox da olacaq.” Eynilə, təcəssümlər keçici sayılır. Konkret qüvvələr substansial birliyə qayıtsa da, birlik konkretləşmir; o, abstrakt substansial birlik olaraq qalır; və bu

müəyyənliklər ondan çıxdığı halda belə, birlik konkretləşmir, çünki onlar birlikdən kənardadırlar, müstəqillik xüsusiyyəti ilə qoyulmuş fenomenlərdir.

d. Növbəti mərhələyə keçid

Bizim dayandığımız keçid mərhələsi fərqlilik halıdır; bu mövcudluq və ya subyektivlik ümumi olanın içində yer alan kateqoriyaya çevrilir. Subyektivlik müəyyən edilmiş varlıqdır, başqası üçün varlıqdır, görünüşdür, təzahürdür. Keçid ondan ibarətdir ki, bu subyekt, yəni subyektiv öz-özünə şüur, Brahman adlandırılan substansial birliklə eyniləşdirilir. Bu Bir indi daxili olaraq müəyyənləşdirilmiş birlik kimi, mahiyyətə subyektiv birlik kimi başa düşülür və beləliklə, bu birlik özü-özlüyündə bütövlük kimi qavranılır.

Bu keçid zəruriliyi baxımından əvvəlki mərhələlərdə yalnız gizli, əsas kimi mövcud olan həqiqətin burada açıq şəkildə ortaya çıxarılıb təsdiq edilməsinə əsaslanır. Fantaziya dinində və “öz-özlüyündə varlıq” dinində bu subyekt, yəni subyektiv öz-özünə şüur, Brahman adlandırılan substansial birliklə, yaxud qeyri-müəyyən heçliklə eynidir - amma dərhal eyni deyil. Bu Bir indi öz daxilində müəyyənləşdirilmiş birlik kimi, gizli şəkildə subyektiv birlik kimi qavranılır və nəticədə bu birlik gizli bütövlük kimi başa düşülür. Əgər bu birlik gizli subyektiv birlik kimi müəyyən edilirsə, onda o, ruhaniyyət prinsipini daşıyır; məhz bu prinsip bu keçid mərhələsində dayanan dinlərdə inkişaf etdirilir. Hinduluqda isə Birlik (yəni Brahmanın birliyi) ilə müəyyənlik (yəni fərqli qüvvələr və fərqlərin ortaya çıxması) arasında belə bir əlaqə var idi: fərqliliklər bəzən müstəqil sayılır, bəzən isə yox olur və birliyə qarışırdı. Əsas və ümumi xüsusiyyət yaradılma ilə məhv olma arasında, fərdi qüvvələrin birlikdə ləğv edilməsi ilə onların ondan çıxması arasında dəyişirdi. “Öz-özlüyündə varlıq” dinində bu dəyişiklik dayandırıldı, çünki fərqli elementlər boşluğun birliyinə qayıtdı; amma bu birlik boş və abstrakt idi. Əsl həqiqət isə daxilədən konkret olan birlik və bütövlükdür. Beləliklə, abstrakt birlik və müxtəliflik həqiqi birliyə daxil olur; burada fərqliliklər aradan qaldırılır, ideallaşdırılır, mənfi şəkildə asılı olaraq qəbul edilir, amma eyni zamanda qorunur. Buna qədər ideyanın anlarının, yəni mütləq substansiyanın düşüncəsinin öz-özünü fərqləndirməsinin inkişafı qüsurlu idi. Bir tərəfdən, formalar sərt sabitlikdə itirdi özlərini, digər tərəfdən isə yalnız qaçış, yəni fərqliliklərin yox olması birliyi təmin edirdi. İndi isə müxtəlifliyin özünə əks

olunması ortaya çıxır - yəni düşüncənin özü daxilində müəyyənliyi daşması, özünü müəyyənləşdirməsi. Müəyyənlik yalnız bu birliyə əks olunduğu halda dəyər və daxili məzmun qazanır. Beləliklə, azadlıq və obyektivlik anlayışı formalaşır və nəticədə ilahi anlayış sonlu və sonsuzun birliyi kimi qəbul edilir. Sonsuz, yalnız özündə olan düşüncə, saf substansiyadır; sonlu isə bu düşüncə kateqoriyasına görə çoxlu tanrılardan ibarətdir; birlik isə mənfi bir birlikdir, yəni çoxluğu bu Birlikdə yox edən abstraksiyadır. Lakin Birlik bu yox etmə ilə heç nə qazanmayıb; o hələ də müəyyənləşməmiş qalır. Sonlu yalnız sonsuzun xaricində müsbətdir, içində deyil; buna görə də sonlu, rəşional olmayan sonluqdur. Amma növbəti mərhələdə sonlu, yəni ümumilikdə müəyyən olan sonsuzluğa daxil edilir; forma substansiya uyğun gəlir; sonsuz forma substansiya ilə eynidir, o substansiya ki, daxildən özünü müəyyən edir və sadəcə abstrakt qüvvə deyil.

Bu birliyin dolayı şəkildə müəyyən edildiyi ilkin elementlə uyğun olaraq, o subyektiv kimi qavranılır; buna görə də birlikdə ruhani birliyi yaradan, ona məxsus olan nəşə gizlidir, çünki onun varlığı ruhani varlıqdır. O dolayı şəkildə subyektiv olaraq müəyyən edildiyindən, özündə ruhaniyyət prinsipini daşıyır. “Bu birlik ruhaniyyətdir, baxmayaraq ki, hələ mütləq ruh deyil. Amma o həm də konkret bütövlükdür, buna görə artıq öz-özünə şüurlu subyektə ehtiyacı yoxdur. Hindular üçün bu birlik onlardan ayrı deyil və ayrıla bilməz; çünki hələ tamamlanmamışdır - dolayı yolla subyektiv birlik olmadığı üçün - birlikdə subyekt hələ xaricdədir. Tam bütövlük kimi isə artıq subyektə tələb etmir. Ancaq məhz bu nöqtədə həqiqi müstəqillik başlayır və bununla da şüurun obyektədən, yəni məzmunundan ayrı düşməsi, mütləq obyektivliyi, öz yaratdığı müstəqilliyin şüuru başlayır.”

Bu vaxta qədər biz ayrılmamış birliyə malik idik. İndiyə qədər dinin bu formasında ən yüksək tərəf hələ subyektiv, təcrübi öz-özünə şüurdan ayrı deyildi - sadəcə bu ayrılmamış birlik idi. İndi bölünmə baş verir və bu məzmun özündə konkret bütövlük kimi tanındığı qədər baş verir. Bu keçiddə dolayı yolla inkişaf etdirilməsi üçün məntiq elminə aid edilməli olan iki mühüm tərif gizlidir və onlar burada əsas deyil, əlavə təkliflər kimi ortaya çıxır; biz gələcəkdə onlara müraciət edəcəyik. Bu lemmalardan biri budur ki, biz Brahman kimi gördüyümüz bu birlik və sonra bu müəyyənliklər - çoxsaylı qüvvələr, təcrübi subyekt, fərqlərin yaranması və ya yaranmış varlığı ki, bir vaxt müstəqil sayılırdı, başqa vaxt isə yox olur və məhv olur - bir-birindən

xarici deyillər; həmin birlik və bu fərqliliklər konkret birliyə qayıdır. Onların həqiqəti daxildən konkret olan bütövlük və ya birlikdir, yəni burada artıq hindu fəlsəfəsində olduğu kimi fərdi qüvvələrin birlikdə ləğv olunması və ondan yenidən yaranması arasında dəyişmə yoxdur. Əksinə, ideya və ya həqiqət budur ki, fərqliliklər birlikdə aradan qaldırılır; onlar həm müstəqilliyi olmayan ideal və ya mənfi şəkildə müəyyən edilir, həm də eyni zamanda qorunur. Bu konkret birliyin həqiqət olduğu fikri məntiqdə daha da inkişaf etdirilir, biz isə burada sadəcə ona işarə edə bilərik. Digər, eyni dərəcədə vacib tərif isə budur ki, məhz bu nöqtədə ilk dəfə təcrübi öz-özünə şüur mütləq öz-özünə şüurdan, yəni ən yüksək məzmunundan ayrılır və beləliklə, Tanrı ilk dəfə düzgün obyektivlik əldə edir. Əvvəlki mərhələlərdə Brahman daxildən özü ilə əlaqəli təcrübi öz-özünə şüur idi, bu daxili abstraksiyadır; ya da ən yüksək varlıq insan kimi mövcud idi. Ancaq indi obyektivliklə subyektivlik arasında ayrılma başlayır və yalnız burada obyektivlik “Tanrı” adı üçün layiq olur, baxmayaraq ki, bu obyekt hələ tamamlanmamışdır. Biz məhz bu nöqtədə Tanrının obyektivliyini görürük, çünki bu məzmun dolayı şəkildə özü-özünü konkret bütövlük kimi müəyyən edib. Bu o deməkdir ki, Tanrı ruhdur, Tanrı bütün dinlərdə ruhdur. Bugünkü dövrdə xüsusilə din haqqında o vaxt deyirlər ki, subyektiv şüur ona məxsusdur və bu düzgün fikirdir. Bu, dinə subyektivliyin aid olması instinktidir. Amma görürük ki, yayılmış baxış belədir: ruhaniyyət empirik subyekt kimi qəbul edilir; “görürük ki, insanlar təbii şeyi öz tanrıları sayırlar,” nəticədə ruhaniyyət yalnız şüurun daxilində yer ala bilir və Tanrı da təbii mahiyyət kimi bu şüurun obyektinə ola bilir. Beləliklə, bir tərəfdən Tanrı təbii mahiyyət kimi təqdim olunur. Amma Tanrı mahiyyətə ruhdur - bu dinin mütləq müəyyənliyidir və buna görə də hər din formasının əsas, substansial təməlidir. Təbii şey insan formasında, şəxsiyyət kimi, yaxud ruh və şüur kimi təqdim olunur; lakin hinduların tanrıları yalnız səthi şəxsiləşdirmələrdir. Şəxsiləşdirmə hələ Tanrının ruh kimi tanınmasına səbəb olmur. Məsələn, günəş və ağac kimi müəyyən obyektlər şəxsiləşdirilir (hətta Tanrının təcəssümü kimi); amma bu müəyyən obyektlərin müstəqilliyi yoxdur, çünki onlar müəyyən olanlardır; onların yalnız üstüörtülü müstəqilliyi var. Ən yüksək olan isə ruhdur, amma bu “xarakteristika” empirik, subyektiv ruhdan, yəni subyektiv öz-özünə şüurdan götürülür və ona tətbiq edilir - ya o qədər ki, bu ruh inkişaf edir, ya da Brahman mövcudluğunu subyektin özünə mənimsənilməsində və ona qarışmasında tapır.

Amma artıq insan sadəcə Tanrı deyil, Tanrı da sadəcə insan deyil; Tanrı yalnız empirik insan formasında deyil. Əksinə, Tanrı həqiqətən və mahiyyətə obyektivdir, Tanrı əsasən obyektədir və insanlarla tamamilə ziddiyyət təşkil edir. Onların barışması və geri dönüşü, o cümlədən Tanrının insan formasında - Tanrı-insan kimi - görünməsi məsələsinə sonra toxunacağıq. Lakin Tanrının obyektivliyi məhz bu nöqtədən başlayır. “Bu konkret bütövlük kimi Tanrı iki tərəfli mövcuddur. Bu isə bu vəhşi bütövlüyün dördüncü növüdür.” Bu yeni forma, dərhal fərdi şəxsiyyətdən ilkin ayrılma, yəni ən yüksək kimi bilinən ilkin qopuşu və obyektləşməsidir. Bu təkrar birləşmə, fərqlənmə və ya obyektləşmə iki şəkildə baş verir. İlk olaraq sadə və təmiz bir şəkildə təsvir olunur, sonra isə qarışıq və mübarizə içində olan bir birlik kimi - bu fərqli elementlərin vahidliyə qarışmasıdır. Bu, təmiz birliyə doğru səy göstərən çirklənmiş subyektivlikdir. Bizim üçün bu vəziyyətin ilk növü dördüncü formadır.

Keçid mərhələsində olan dinlər

İşıq dini (Pars dini)

Birinci forma sadə və saf bir bütövlükdür. Amma bu bütövlük hələ də ümumi və abstrakt xarakter daşıyır. Bu formada Tanrı öz daxilində var olan və özü üçün var olan bir varlıq kimi tanınır. Yəni Tanrı həqiqətən də müstəqil, daxildən müəyyən olunmuş bir varlıqdır. Bu səbəblə Tanrı yaxşı olandır. Amma bu yaxşılıq hələ də təbii bir formada mövcuddur. Ümumilikdə bu formaya “ışık dini” deyilir. Bu dində subyektivlik anlayışı və konkretliyin inkişafı insan şüurunda birbaşa görünür. Biz bu formada olan anlayışları daha yaxından araşdırmalıyıq. Onların zəruriliyini göstərməliyik. Bu zərurət düşüncədən və anlayışdan irəli gəlir. Biz bir tərəfdən məntiqi əsasları qəbul edəcəyik, digər tərəfdən isə bu zərurətin nə cür olduğunu sadəcə işarə edəcəyik. Əvvəlcə qeyd edilməlidir ki, gerçək olan budur: başlanğıcda yenidən ortaya çıxmaq, həqiqətin özü olur. Bu, daxildən subyektiv olan bir bütövlükdür. Ona görə də bu bütövlük tam şəkildə özünü özü müəyyənləşdirir. Yəni bu birlik özünü özü müəyyənləşdirir, amma bu təyinatlar yenidən xarici və təsadüfi formaya düşür. Brahmadan doğan o qeyri-ağıl yönümlü, vəhşi tanrılar dünyası bu birlikdən ayrılır. Bu inkişaf birliyin içində deyil, ondan

kənarda və parçalanmış haldadır. Amma burada vəziyyət fərqlidir – birlik daxilədən özünü müəyyənləşdirir. Bu səbəbdən bu təyinat artıq təcrübəyə və çoxluğa əsaslanan bir fərqlilik deyil. Əksinə, o, saf, ümumi və özünə eyni qalan bir təyinatdır. Bu, substansiyanın elə bir təyin olunmasıdır ki, nəticədə substansiya olmaqdan çıxır. Bu artıq “özünü subyekt kimi müəyyənləşdirən birlik” olur. Bu birliyin bir məzmunu var və bu məzmunun həmin birliyin içindən çıxması və ona uyğun olması onu yaxşı və ya doğru edir. Çünki yaxşılıq və həqiqət sonradan bilmək və istəmək kimi ayrılan anlayışlara aiddir. Amma ali subyektivlik səviyyəsində onlar bir tək həqiqət kimi birləşirlər. Yəni bu anlayışlar həmin bir həqiqətin fərqli yönleridir. Bu ümumiliyin ruh tərəfindən öz-özünü müəyyənləşdirməsi nəticəsində yaranması, yəni onun ruh üçün və ruh vasitəsilə müəyyənləşdirilməsi onu həqiqət edən əsas cəhətdir. Bu, ruhun yaratdığı və onun birliyi ilə uyğun şəkildə özünü müəyyənləşdirən bir yaxşılıqdır. Yəni bu birlik özünü elə bir formada müəyyənləşdirir ki, ümumiliyi içində yenə də özünə sadıq qalır və bu birliyin xaricində heç bir başqa təyinat ortaya çıxmır. Buna görə də bu birlik həm obyektiv məzmun daşıyır, həm də gerçək olan yaxşılığı ifadə edir. Yaxşıqla həqiqət burada eyni şeyə çevrilir. Bu yaxşılıq eyni zamanda Bir olanın, yəni mütləq substansiyanın, öz-özünü müəyyənləşdirməsidir. Bu səbəbdən o, birbaşa şəkildə mütləq güc olaraq qalır. Yaxşılıq - mütləq güc olaraq: bu, məzmunun tərifidir. İkinci vacib nöqtə budur ki, məhz bu mütləqin özünü müəyyənləşdirməsində onun konkretliklə, dünyayla və ümumilikdə təcrübəvi həyatla bağlılığı ortaya çıxır. Bütün var olan şeylər bu gücdən çıxır. Bu fakt, yəni hər şeyin ondan yaranması, əvvəl qeyd etdiyimiz fikrin sadəcə ikinci dərəcəli tərəfidir. Yəni bu özünü müəyyən etmə forması əvvəlcə sadəcə abstrakt bir təyinat kimi ortaya çıxır. Bu, daxilinə qayıdan və özündə dəyişməz qalan, ümumi şəkildə doğru və yaxşı olan bir öz-təyinetmə deyil. Sadəcə ümumi bir təyinatdır. Bu an burada da var, amma əsas deyil. Bu, dünyanın çoxşaxəli varlığıdır. Amma əsas məqam budur ki, yaxşı olanla konkret dünya arasındakı bağ elə yaxşılığın özündə yerləşir. Çünki yaxşılıq öz-özünü müəyyənləşdirən bir şeydir və bu mütləq təyinat da onun daxilində mövcuddur. Bu substansiyanın, yəni mütləq olanın içində subyektivlik və ümumiyyətlə fərdilik mövcuddur. Yəni Bir olanın, mütləq subyektin daxilində fərdi həyata aid olan bu cəhət – bu müəyyənlik – eyni zamanda mütləqin içində təsdiq olunmuş vəziyyətdədir. Bu da o deməkdir ki, mütləq olan ilə sonlu varlıq arasında müsbət və uyğun bir əlaqə var. Əvvəlki din formalarında bu uyğunluq qismən olurdu. Məsələn, subyekt "Mən Brahmanam" dedikdə bu, saf bir birləşmə idi. Amma bu birləşmə çox abstrakt

bir uyğunluq idi. Bu uyğunluq yalnız ruhun bütün konkret gerçəkliyini inkar etməklə, yəni ondan vaz keçməklə mümkündür. Yəni bu, yalnız inkar üzərində mövcud olurdu. Belə uyğunluq sanki tək bir sap kimi idi. Üstəlik, bu sap da abstrakt şəkildə mənfi idi - yəni qurbanvermə və özünü əzablandırma ilə bağlı idi. Halbuki bu yeni mərhələdə olan uyğunluq fərqlidir. Burada deyilir ki, sonlu olan bütün şeylər yaxşıdır. Bu anlayışa görə daşlar, heyvanlar və insanlar tamamilə yaxşıdır. Yaxşılıq onların içində mövcud olan bir substansiyadır. Yəni yaxşılıq onların həyatıdır, onların varlığının təsdiqidir. Onlar nə qədər ki yaxşıdırlar, yaxşılığın dünyasına aiddirlər. Onlar əvvəlcədən lütf içində qəbul olunurlar. Hindistandakı kimi yalnız bəziləri iki dəfə doğulmuş deyil. Əksinə, sonlu olan yaxşılıqdan yaranır və özü də yaxşıdır.

Üçüncü diqqət yetirilməli məqam budur ki, yaxşılıq əlbəttə daxildən subyektivdir. O, öz daxilində müəyyənləşir və özü-özünü yaxşılıq kimi təyin edir. Həm də yaxşılıq ümumi birliyə, yəni mütləq birliyə uyğundur. Amma bu tərif hələ də abstraktdır. Yaxşılıq daxildən konkret olsa da, bu konkretlik özü hələ abstrakt olaraq qalır. Yaxşılıq fərqli məqsədlər üçün istifadə edilə bilər və ya insan yaxşı niyyətlərə sahib ola bilər. Amma sual yaranır: "Yaxşı nədir?" Yaxşılığın daha da inkişaf etdirilmiş və dəqiqləşdirilmiş bir tərfi lazımdır. Çünki bizim üçün yaxşılıq hələ çox ümumi və dar mənalıdır. O, hələ bir tərəfli və qarşılıqlı olan bir anlayışdır. Yaxşılıq mütləq olaraq başqa bir şeylə, yəni pisliklə ziddiyyət təşkil edir. Yaxşılığın bu sadəliyində mənfi tərəf hələ öz yerini almamışdır. Ona görə də iki əsas qüvvə var: yaxşılığın dünyası və pisliliyin dünyası. Bu, Şərqdə olan ikilikdir. Bu böyük ziddiyyət burada ümumi və abstrakt şəkildə ortaya çıxır. Yaxşılıq həqiqət və gücdür, amma o, pisliklə qarşıdurmadadır. Pislik ona qarşı dayanır və mütləq bir prinsip kimi mövcudluğunu davam etdirir. Pislik mütləq aradan qaldırılmalıdır, ona qarşı durulmalıdır. Amma nə olmalıdır, o olmur. "Olmalıdır" – bu, özünü təsirli edə bilməyən bir qüvvədir. Bu, zəiflik və ya gücsüzlükdür. Din və fəlsəfə ümumilikdə bu ikiliyə əsaslanır. Bu, dinin və fəlsəfənin əsas mövzudur - bu fərqi tam ümumilikdə anlamaqdır. Düşüncə tərzində bu ziddiyyət özünə məxsus olan ümumiliyə çatır. İkilik düşüncə formasının bir növüdür və bu gün də mövcuddur. Amma indi bu ikilik zəif və incə formalarda özünü göstərir. Əgər sonlu olanı müstəqil hesab ediriksə və sonsuzla sonlu arasında qarşıdurma yaradırsaq, yəni sonsuz sonlunun içində iştirak etmir və sonlu sonsuza keçə bilmir, bu, Ahriman və Ormazdın ya da Maniheizm ziddiyyətinə bənzər bir ikilikdir. Yalnız bu ziddiyyətləri özümüzə dürüstcə qəbul etmək

üçün lazımı düşüncə və ürək yoxdur. Sonlu, geniş mənada, müstəqil və ayrı olaraq qalır, sonsuz və ümumi ilə qarşıdurmadadır və bu, pislikdir. Buna baxmayaraq, biz həm sonluya, həm də sonsuza dəyər verən bu düşüncəsizliyə sadıq qalırıq. Lakin Tanrı tək bir prinsip və tək bir gücdür. Buna görə də sonlu və pislik əsl müstəqilliyə malik deyil. Üçüncü müəyyənlik budur ki, yaxşılıq ümumi şəkildə eyni zamanda təbii bir formada mövcuddur. O, sadə bir təzahürdür - işıqdır. Işıq, duyulanlarda olan abstrakt subyektivlikdir. Məkan və zaman abstraktdır; konkretlik isə, fiziki ümumilikdə, işıqdır. Bu təbii yanaşmadan baxanda, Brahma hələ içdən müstəqil və güclü olmayan sadəcə məkan kimi görünür. Brahma insanın təcrübəyə əsaslanan özünü dərk etməsini tələb edir. Bəlkə bir çətinlik var ki, gəldiyimiz yaxşılıq hələ də içində təbii varlıq xüsusiyyətini daşıyır. Amma bu, işığın saf təbii varlığıdır. Təbiət ruhdan tamamilə ayrıla bilməz; o, ruha aiddir. Hətta Tanrı daxildən konkret və saf ruh kimi qəbul edilsə də, o, eyni zamanda təbiətin yaradıcısı və sahibi olur. Buna görə Tanrının içdaxili mahiyyəti, yəni anlayışı, reallığı - yəni təbiəti - qəbul etməlidir. Təbii varlıq anı olmadan olmaz. Amma burada təbiət abstraktdır və ruhla, yəni yaxşıqla dərhal birləşir, çünki yaxşılıq özü hələ abstraktdır. Yaxşılıq özündə müəyyənlik daşıyır və bu müəyyənlik bütün təbii varlığın köküdür. Biz deyirik ki, "Tanrı dünyanı yaradır." "Yaratmaq" ümumi olaraq müəyyənliklə bağlı olan subyektivlikdir. Təbiətin müəyyənliyi bu fəaliyyətin, yəni subyektivliyin içindədir və daha dəqiq desək, təbiət yaradılan bir şeydir. Amma burada bu daha dəqiq tərif hələ yoxdur; onun yerinə abstrakt müəyyənlik var. Bu müəyyənlik əsasən təbiətin ümumi formasıdır, işığın formasıdır və yaxşıqla birbaşa birliyi ifadə edir. Birbaşa olan, olduğu kimi, mütləq sayılır, çünki burada danışdığımız müəyyənlik yalnız bu ümumi, inkişaf etməmiş bir bütövlükdür. Buna görə işığın qarşısında qaranlıq da vardır. Təbiətdə bu müəyyənliklər bir-birindən ayrı və xaricidirlər. Bu, təbiətin zəifliyidir. Çünki işıq qaranlığı uzaqlaşdırmaq gücünə malik olsa da, işıq və onun inkarı yan-yanı mövcuddur. Buna görə burada Tanrının ideyası hələ gücsüzdür. Onun abstrakt olması səbəbindən içindəki ziddiyyəti qəbul edib ona dözmək iqtidarında deyil. Bunun əvəzinə onun yanında pislik mövcuddur. Işıq yaxşıqdır və yaxşılıq işıqdır - bu ayrılmaz birlik əsas fikirdir. Tarixə baxsaq, bu din Parsilərin dini kimi tanınır. Ormazd və Ahriman isə səthi şəxsləşdirmələrdir. Əgər məzmun hələ daxildən inkişaf etmiş bir subyektivliyə çevrilməyibsə, onda bu cür şəxsləşdirmə sadəcə formal bir görünüşdən ibarət olur. Hindularda da tanrılar şəxs və ya fərd kimi təsvir edilirdi. Amma bir şəxsin mahiyyəti, onun içindəki substansiya necə müəyyən olunubsa, bu yalnız

həmin məzmunu bağlıdır. Əgər substansiya hələ inkişaf etmiş bir subyektivlik formasına çatmayıbsa, onda şəxsiyyət kimi görünən bu subyektivlik sadəcə səthi xarakter daşıyır. Bu vəziyyət burada da eyni şəkildə müşahidə olunur.

Bu işıq dini - yəni dərhal yaxşı olanın dini - qədim Parsilərin dinidir və Zərdüşt tərəfindən əsaslandırılmışdır. Bu dinə hələ də mənsub olan bəzi icmalar var. Onlar Hindistanda, Bombeydə və Qara dəniz sahillərində, xüsusilə də Bakı ətrafında yaşayırlar. Bu bölgələrdə neft bulaqları çoxdur. Bəziləri elə güman ediblər ki, Parsilərin atəşi müqəddəs saymasının səbəbi bu coğrafi təsadüfdür. Bu din haqqında bizə Herodot və başqa yunan müəllifləri müəyyən məlumat verir. Lakin onun daha dəqiq və əsaslı şəkildə öyrənilməsi sonrakı dövrlərdə baş verdi. Belə ki, bu xalqın əsas dini kitabları - "Zend-Avesta" - fransız Anketil dyü Perron tərəfindən tapıldı. Bu kitablar qədim Zend dilində yazılıb və bu dil sanskritlə qohum bir dildir. Bu dində ibadət olunan işıq sadəcə yaxşılığın simvolu deyil, yəni yaxşılığın bir təsviri kimi göstərilir. Əksinə, elə də demək olar ki, yaxşılıq işığın simvoludur. Amma əslində nə biri o birinin mənasıdır, nə də simvoludur - onlar birbaşa eyni şeydirlər. Bu mərhələdə - yəni Parsilər arasında - ibadət meydana çıxır. Maddi mahiyyət insan üçün onun fərdi halında bir obyektə çevrilir. İnsan müəyyən bir yaxşılıq növü kimi ümumi yaxşılıqla qarşılaşır. Eyni zamanda bu işıq - yəni yaxşılıq - saf və hələ pozulmamış bir formada üzə çıxır. Başqa sözlə, yaxşılıq burada təbii varlıq kimi təzahür edir. Parsilərə "oda sitayiş edənlər" də deyirlər. Amma bu tam düzgün deyil. Çünki Parsilər yandırıcı, maddi oda ibadət etmirlər. Onlar yalnız işıq olan oda hörmət edirlər. Bu işıq da müəyyən mənada şəxsiləşdirilir, amma bu yalnız səthi bir şəxsiləşdirmədir. Çünki substansiya hələ subyekt kimi tanınmır. Bəzi alimlər iddia ediblər ki, "Or-M" sözünün ilk hecası ilə ibranicə olan Tanrı adı arasında uyğunluq var. Ulduzlar isə tək-tək görünən işıqlardır. Təbiətdə görünən hər şey müəyyən, yəni konkret bir formaya malikdir. Bu səbəbdən də görünənlə içində gizli olan arasında bir fərq yaranır. Ulduzlar bu baxımdan həm görünür işıqdır, həm də daxilə var olan müəyyən bir ruhdur. Necə ki, ümumi işıq şəxsiləşdirilir, eyni cür bu ayrı-ayrı işıqlar da fərdi varlıqlar kimi düşünülür. Yəni ulduzlar ruqlar kimi qəbul olunur. Bir tərəfdən onlar sadəcə bir görünüşdür, amma digər tərəfdən şəxsiyyət kimi də təsəvvür edilirlər. Amma bu ulduzlar işıq və yaxşılıq kimi ayrılır, bütöv bir varlıq kimi - yəni birlik şəklində şəxsiləşdirilirlər. Onlar Ormazdın - yəni ümumi işığın və özü üçün və özü vasitəsilə yaxşı olanın - ruqlarıdır.

Bu ulduzlara “Amşaspand” adı verilir. Ormazd - yəni ümumi işıq - özü də bu Amşaspandlardan biridir. Ormazdın dünyası işıq dünyasıdır və orada yeddi Amşaspand var. Bəziləri bunu planetlərlə əlaqələndirə bilər, amma nə “Zend-Avesta”da, nə də bu ulduzlara ünvanlanan dualarda onlar daha dəqiq izah edilmir. Bu işıqlar Ormazdın dostlarıdır və onunla birlikdə hökmranlıq edirlər. Parsilərin dövləti də bu işıq dünyası kimi təsvir olunur - ədalət və yaxşılığın dünyası kimi. Parsilərin padşahı da ətrafında yeddi nəcib şəxslə əhatələnmişdi. Bu şəxslər Amşaspandların nümayəndələri sayılırdı. Padşahın özü isə Ormazdın yer üzündəki nümayəndəsi hesab edilirdi. Amşaspandlar gündəngünə bir-birini əvəz edərək Ormazdla birgə bu işıq dünyasında hakimiyyət sürürdülər. Yəni burada olan fərq yalnız zaman baxımından səthi bir dəyişiklikdir. Yaxşılığa və işıq dünyasına aid olan hər şey canlıdır. Bütün varlıqlarda olan yaxşılıq Ormazddır. O, düşüncə, söz və əməl vasitəsilə həyat verən qüvvədir. Bu baxımdan burada hələ də panteizm mövcuddur. Yəni yaxşılıq və ya işıq hər şeyə nüfuz edən əsas substansiyaadır. Bütün xoşbəxtlik, bərəkət və sevinc bu işığın içində birləşir. Sevgi dolu, güclü, xoşbəxt olan hər bir şey - bu Ormazddır. O, işığın parlaqlığını bütün varlıqlara bəxş edir - həm ağaclara, həm nəcib insanlara, həm heyvanlara, həm də Amşaspandlara. Hegelin Anketil dyü Perronun Parisdə 1769–1771-ci illərdə nəşr olunan orijinal fransızca mətnini oxuyub-oxumadığı dəqiq bilinmir. Parsilərin “atəşə sitayiş edənlər” adlandırılması məsələsinə dair məlumat Joseph Corres-in “İran Qəhrəmanlar Kitabı” əsərində yer alır. Hegel hansı mənbəyə istinad etdiyini açıq şəkildə göstərmir. Böyük ehtimalla o, Kleukerin “Zend-Avesta” nəşrindəki dil paralellərinə əsaslanır. Amma o dövrdə bir çox müəllif bu cür paralellər təqdim etmişdi. Məsələn, Friedrich Sickler semit dillərindəki “TIN” sonluğunu yunan dilindəki “QP” ilə müqayisə etmişdi. Schelling isə bu bağlantını daha da genişləndirərək “Chrysor” adlı tanrı adını və alman dilindəki “Ur-” (yəni daxili, əsas od) ön şəkilçisini bu mənə ilə əlaqələndirmişdi. Ormazdın özü də Amşaspandlardan (Ameşa Spenta) biri kimi qəbul edilir. Bu, Kleukerin “Zend-Avesta” nəşrində və başqa mənbələrdə göstərilir. Məsələn, A. H. L. Heeren və J. G. Rhode də bu məsələni öz əsərlərində qeyd ediblər. Hegel 1831-ci il mühazirələrində ilk dəfə Amşaspandlar haqqında daha ətraflı danışır. Onlar Zərdüştün qədim nəğmələrində (Gathalar) deyil, “Avesta”nın sonrakı hissələrində qeyd olunur.

Amşaspandlar (Ameşa Spenta) əbədi və nurani varlıqlardır. Onlar xilasedici gücə malikdirlər. Adlarından da göründüyü kimi, onlar müəyyən əxlaqi və

ruhani keyfiyyətlərin şəxsiləşdirilmiş formalarıdır. Ormazddan əlavə ən çox qeyd olunan altı Amşaspad bunlardır: Yaxşı Düşüncə, Həqiqət, Hakimiyyət, Təbəçilik, Tamlıq və Ölüm Olmamaq. Onlar həm əxlaqi aləmi, həm də təbii aləmi qoruyan ruhlar kimi qəbul olunurlar.

Hər şey işığa aiddir - bütün canlılar, bütün varlıq və bütün ruhani mənə. Bütün dünya, istər böyük, istər kiçik, Ormazddır və bu işıq dünyasında hər şey yaxşıdır. Fərqlilik isə subyektivliyə aiddir. Əsas məsələ budur ki, bu fərqliliklər birliyə necə gətirilir - onlar bir-birindən ayrı qalır, yoxsa həqiqi mənada birləşir. Buna görə də işıq belə özündə fərqlilik yaradır - günəş, ulduzlar və planetlər də ayrıca varlıqlar kimi təsvir edilir. Günəş canlılığın qüvvəsidir. Həyatın dövrü onun üzərində qurulub və bu dövr onunla birgə işləyir. Buna görə günəş və planetlər əsas ruhlar kimi göstərilir. Onlar işıq dünyasına növbə ilə rəhbərlik edən tanrılardır. Onlar sanki səmavi və müqəddəs bir xalqdırlar - hər biri dünyanı qoruyur, ona xeyir verir və bərəkət gətirir. Eyni zamanda hərəkət, bitkilərin böyüməsi, bütün canlılıq və ruhani enerji - bunların hamısı işıqdır, yəni Ormazddır. Işıq sadəcə ümumi və hiss olunan həyat deyil. O, həm də enerji, ruh, can, sevgi və sevincedir. Bütün bunlar Ormazdın dünyasına aiddir. Ormazd maddi əsasdır və bütün ayrı-ayrı varlıqlar da bu əsas maddəni içlərində daşıyır. Buna görə də onlar yaxşıdırlar və işıq dünyasına aiddirlər, necə ki yaxşı əməllər də bu dünyaya aiddir. Amma bu varlıqlar öz xüsusi mövcudluqlarında ümumidən də fərqlənirlər. Bütün canlılar - günəş, ulduz, ağac - yaxşı bir şey kimi hörmətlə qarşılanır. Amma hörmət onların xarici görünüşünə, keçici formasına yox, onların içindəki yaxşılığa və işığa göstərilir. Dövlət də bu qaydada təsvir olunur. Parsilərin şahzadəsi ən yüksək işığın, yəni günəşin yer üzündəki nümayəndəsi sayılır. Amma o, birbaşa Ormazdın özü yox, onun nurunun təmsilçisidir. Şahzadənin məmurları isə planetlərin və ulduzların nümayəndələri kimi qəbul olunur. Onlar Ormazdın nazirləri və köməkçiləridir. Onlardan biri də Mithradır. Herodot artıq onu tanıyır və onu vasitəçi adlandırır. Maraqlıdır ki, Herodot onu digərlərindən seçir. Halbuki Parsilərin dinində bu dövrdə hələ barışdırıcı və ya vasitəçi anlayışı əsas rol oynamırdı. Mithra ibadəti sonralar daha çox inkişaf edir. Bu, insan ruhunda barışma ehtiyacının daha güclü və şüurlu şəkildə ortaya çıxdığı dövrlərə aiddir. Breslaudan olan alim Rhode bu məsələdə Creuzerlə razı deyil. Creuzer Mithranı çox yüksək qiymətləndirir. Amma Rhode deyir ki, "Zend" yazılarında Mithra hələ tam formalaşmayıb. Bu fikri doğru saymaq olar. Mithra xüsusi şəkildə Roma dövründə, xristianlıq zamanı inkişaf etdi. Hətta Orta Əsrlərdə

belə onun gizli ibadət formalarına rast gəlinir. Bu ibadətin Templər cəngavərləri ilə əlaqəsi olduğu da güman edilir. Mithra ibadətində əsas simvollarından biri odur ki, o, bir öküzün boğazına bıçaq sancır. Bu təsvir Avropada bir çox yerdə tapılıb. Bu dinə aid digər bir ruhlar qrupu da Fravaşilərdir. Burada ölümsüzlük suyunun bir ağacdən çıxdığı təsvir olunur. Bu da bilik ağacı ilə maraqlı bir oxşarlıq yaradır. Parsilər üçün işıq hər şeyin ən ali və müqəddəs hissəsidir. Onların ibadəti də bu inancdan doğur. Parsilərin bütün həyatı bu ibadətin içində olmalıdır. İnsan yaxşı fikirlərlə, yaxşı sözlərlə və yaxşı əməllərlə yaşamalıdır. Quyular qazmalı, ağaclar əkməli, həyatın bərəkətini artırmalı, canlı və şən olmalıdır. İnsan hər yerdə yaxşılığın və işığın yayılmasına çalışmalıdır.

Növbəti mərhələyə keçid

İşıq dini keçid mərhələsinin ilk forması idi. Bu mərhələdə müxtəlif və təbii olan şeylər yenidən bir yerdə, konkret birliyə çevrilir. İkinci forma isə artıq içində konkret subyektivliyi ehtiva edir. Bu, sadə subyektivliyin xarici dünyaya yönəlməsi və ona təslim olmasıdır. Subyektivlik inkişaf edir, amma hələ də vəhşi qalır və daxildən azad ruhani sakitliyə çatmayıb. Hindular üçün bu inkişaf parçalanmışdır - yaranma və yox olma növbələşir, amma özünə qayıdış yoxdur. Burada isə müəyyənlik tam azad vəziyyətdədir, amma ruhani və təbii əsas qüvvələr subyektivliyə bağlıdır. Bir subyektivlik var ki, bu anları keçir, fərqlilikləri öz içində saxlayır və ona qalib gəlir. Bu formanı bir tərəfli edən odur ki, yaxşılığın saf birliyi - özünə dönmə və özünə varlıq - hələ yoxdur. Burada azadlıq yalnız yaranır, özünü xaricə vurur və ifadə edir, amma hələ tamamlanmır. Bu, hələ nəticənin və ya sonun başlanğıcı deyil. Beləliklə, subyektivlik burada mövcuddur, amma həqiqətən azad deyil, sadəcə bu reallıqda qaynayıb-qarışır. Burada əvvəllər gördüyümüz işıq və qaranlığın ikiliyi özünü birləşdirməyə başlayır. Qaranlıq və mənfi tərəf subyektivliyin özündə yaranır və gücləndikcə şər olur. Əks prinsip və ziddiyyətin öz içində birləşməsi subyektivlikdir. Bu, ziddiyyəti qəbul edib həll etmək gücüdür. Ormazd həmişə qarşısında Ahrimanı görür. Əlbəttə, Ahrimanın məğlub ediləcəyi və yalnız Ormazdın hökmran olacağı fikri saxlanılır, amma bu indiki vəziyyət kimi yox, gələcək hadisə kimi təsvir olunur. Tanrı, yəni mahiyyət və ruh, indi və bu zaman üçün mövcud olmalıdır, yalnız xəyal və ya keçmiş-gələcəkdə olmamalıdır. Bu baxış bu fərqlilikləri keçən subyektivliyin

birliyidir. Bu, inkarı qəbul edib onunla barışan və özünə qayıdan bir subyektivlikdir. Amma bu subyektivlik hələ tam olaraq özünü tamamlamayıb, daha çox öz içində qarışıqlıq və hərəkətdədir. Bu mərhələnin əsas anları budur. Subyekt bu fərqlilikdir, daxildən konkret bir şeydir. Bu inkişafda subyektivlik özünü mövcud güclərə tanıdır və onları birləşdirir. Beləliklə, subyektin həyatı və ruhun tarixi yaranır. Bu daxili hərəkətdir, burada subyekt özünü bu güclərin fərqliliyinə bölür və özündən yad bir vəziyyətə çevrilir. İşıq yox olmur, amma burada subyekt özündən uzaqlaşır, mənfi vəziyyətdə qalır. Lakin bu ayrı düşmə içində özünü bərpa edir. Nəticədə azad ruhun təsviri yaranır, baxmayaraq ki, bu hələ yalnız özünü ortaya qoymaq istəyidir.

İnkər anı barədə bir neçə əlavə söz demək lazımdır. İnkər, təbiətin bir hissəsi kimi qəbul ediləndə, ölümdür. Burada Tanrının ölümü anlayışı ortaya çıxır. Mənfi, ümumi dəyişiklik kimi çox müxtəlif mənalara daşır. Dəyişiklikdə qismən ölüm var. Təbiət səviyyəsində inkər ölüm kimi görünür. Bu halda inkər hələ də təbiət daxilindədir, ruhani və ya ruhun özü kimi saf şəkildə deyil. Ruhani səviyyədə isə inkər insan həyatında, ruhun özündə özünü göstərir. Burada insanın təbii iradəsi ona yad, fərqli olur. Ruhani və əsl insan özü təbii iradəsindən fərqlənir. Təbii iradə inkərdir. İnsan bu təbiiliyi aşaraq özünü tapır və azad ruh olur. İnsan öz ürəyini, yəni təbii fərdiliyini - ağıl və rəşional düşüncədən fərqli olanı - rəşional ilə barışdırır və özünə yaxın olur. Bu özünə qayıdış və barışıq yalnız hərəkət və proses vasitəsilə mümkündür. Təbii iradə pis kimi görünür. İnkər (təbii iradə kimi) artıq mövcud olan bir şey kimi ortaya çıxır. İnsanlar öz gerçəkliklərinə yüksələndə, bu təbii tərifi rəşional qarşısında durduğunu görürlər. İnkəri daha yüksək və daha ruhani formada sonra müzakirə edəcəyik. Çünki başqa baxış bucağından, inkər ruh tərəfindən qoyulan bir şeydir. Beləliklə, Tanrı ruhdur, çünki Tanrı Öz Oğlunu və ya Özündən fərqli olanı yaradır; özündən fərqli olanı mövcud edir. Amma bu fərqli olan içində Tanrı Özünə mövcuddur. Burada inkər həm də yox olma anıdır. Buna görə Tanrıdakı inkər müəyyən və əsaslı bir andır. Burada əvvəlcə ümumi subyektivliyin təsviri var. Subyekt özünə aid olan bu fərqli vəziyyətlərdən keçir, ona görə də inkər onun içindədir. Bu inkər təbii bir vəziyyət kimi göründükcə, ölüm anlayışı da ortaya çıxır. Tanrı burada subyektivlik xüsusiyyəti ilə "əbədi tarix" kimi görünür. O, tamamilə təsdiqləyicidir, amma özü ölür, özündən uzaqlaşır və özünü itirir. Lakin bu itki sayəsində yenidən özünü tapır və özünə qayıdır. Eyni subyekt bu fərqlilikləri yaşayır. Pars dinində Ahriman şəklində olan pislilik, yəni inkər Ormazdın

varlığına aid deyildi. Burada isə inkar Tanrının özünə aiddir. Hindu mifologiyasında çoxlu ilahilər var; məsələn, Vişnu dünyanın tarixidir və artıq on birinci və ya on ikinci təcəssümündədir. Eyni şəkildə, həmin dində Dalay Lama, Budda və təbii həyatın tanrısı İndra ölür, digər tanrılar da ölür və yenidən qayıdırlar. Amma bu ölüm burada danışdığımız mənfilikdən fərqlidir, çünki mənfilik xüsusilə subyektə əhatə edir. Bu fərqliliyi anlamaq üçün məntiqi müəyyənləşdirmələrə əsaslanmaq lazımdır. Bütün dinlərdə bənzətmələr və oxşarlıqlar tapmaq mümkündür, məsələn, Tanrının insan olması (Xristianlıqda) və təcəssümlər (Hindistanda). Volney hətta Kırşna ilə Məsihi adlarına görə bağlamışdı. Amma belə əlaqələr çox səthi qalır, baxmayaraq ki, ümumi bir element, oxşar xüsusiyyət ifadə edirlər. Əsas məsələ isə başqa bir dərəcədə olan fərqlilikdir, ona diqqət yetirilmir. İndranın min dəfə ölümü və ya Kırşnanın yenidən dirilməsi subyektin ölümündən fərqli bir şeydir; maddə eyni qalır. Lamanın ölümü zamanı inkar maddəyə təsir etmir; maddə sadəcə bir lamanın bədənini tərk edir, amma dərhal başqa birini seçir. Maddə bu ölümdən, yəni inkardan narahat deyil. Burada inkar ilahi özündə və ya subyektin özündə deyil; maddənin içində olan bir an və ya təbii müəyyənləşmə deyil və maddə ölüm qorxusu yaşamır. Beləliklə, yalnız indi ilk dəfə olaraq Tanrının ölümü Tanrının özündə daxili olur. İnkarnın Tanrının mahiyyətində olduğu müəyyənləşir; məhz bu səbəbdən Tanrı subyekt kimi xarakterizə olunur. Subyekt budur - özü üçün bu fərqliliyi yaradaraq özünü göstərir və özünü inkarı vasitəsilə yenidən tapır. Buna görə də, bu qorxu və ölüm üçün üçüncü müəyyənləşmə ölənlərdən yenidən dirilmək və yenidən yaşamağa qayıtmaqdır.

b. Misir dini

Dinə Misirlilərdən gələn bir forma kimi baxılır. Mən onun ruhunu və əsas xarakterini belə təsvir edirəm; buna görə də Misir dini digər dinlərdən fərqlənir və bu tipin əsas nümunəsi sayılır. Ətraflı baxanda əsas fiqur olan Osirisə onun düşməni Tyfon, yəni inkar qarşı çıxır. Amma bu inkar Osirisdən xaricdə qalmır, əksinə, subyektin içərisinə daxil olur. Subyekt ölür, Osiris ölür; amma o, davamlı olaraq yenidən canlanır. Bu ona ikinci dəfə doğulmuş kimi bir simvol verir. Osiris təbii varlıq deyil, təbii və duyğusal olanlardan ayrı duran bir varlıqdır. O, təbiətin özü yox, təmsil etmənin, ruhani dünyanın içindədir, bu dünya sonsuzluğa qədər davam edir. Öz daxilində Osiris təmsil etmə tanrısı, yəni təmsil olunan tanrı kimi müəyyən edilir. Onun ölümü və yenidən dirilməsi

göstərir ki, o, yalnız təbii varlıq deyil, təmsil olunan bir varlıq kimi mövcuddur. Amma o, yalnız belə təmsil olunmur, həm də bu şəkildə tanınır; bu, iki fərqli şeydir - sadəcə təmsil olunan olmaq və eyni zamanda təmsil olunan kimi bilinmək. Osiris, təmsil olunan varlıq kimi, ölümlər dünyasının, yəni Amentinin hakimi olur. O, yaşayanların hökmdarı olduğu kimi, artıq duyğusal olaraq mövcud olmayanların da, yəni bədəndən və keçici olanlardan ayrılmış ruhun da hakimi sayılır. Pislik və ağrı, Tyfonla birlikdə məğlub edilir. Osiris ədalətin və haqlığın hakimi olur. Pislik məğlub edilərək məhkum olunduğundan, bu andan etibarən hökm vermə işi başlanır və bu hökm vermə əsas rol oynayır. Yəni yaxşılıq öz gücü ilə hökmranlığını həyata keçirir. Əgər Osirisi ölümlərin hakimi deyiriksə, bu o deməkdir ki, ölümlər duyğularla və təbiətlə bağlı olmayan, öz başına daha yüksək bir səviyyədə mövcud olan varlıqlardır. Bu ilə bağlı olaraq, tək subyektin davamlı olduğu bilinir; o, keçici olanlardan uzaqlaşır və özü ilə təhlükəsizdir, duyğusal olanlardan fərqlidir. Buna görə Herodotun ölümsüzlük haqqında ən vacib sözlərindən biri budur ki, Misirlilər insan ruhunun ölümsüz olduğunu ilk dəfə söyləyənlər olmuşlar. Çin və Hindistanda da sağ qalma və dəyişmə fikri var, amma Hinduizmdə fərdin davamlılığı kimi ölümsüzlük yalnız köməkçi və əsas olmayan bir şeydir. Oradakı ən yüksək vəziyyət təsdiq və ya davamlılıq deyil, nirvanadır - təsdiqləyici kimi görünən, amma əslində təsdiqdən azad olan bir yox olma halıdır, Brahmana “oxşar” olmaqdır. Amma bu Brahmanla birlik, eyni zamanda o birliyə qarışmaqdır; bu birlik təsdiq kimi görünə də, içində heç bir müəyyənlik və daxili fərq yoxdur. Misir dinində məntiqi olaraq belə bir şey var: şüurun ən yüksək elementi məhz subyektivlikdir; bu, bütövlükdür və daxildən müstəqil ola bilir - bu, həqiqi müstəqilliyin təmsilidir. Müstəqil olan, qarşıtlıqda olmayan, onu məğlub edən şeydir. O, özünə qarşı bitərəf bir sonlu şeyi qoymur, əksinə qarşılıqlı ziddiyyətləri özündə saxlayır və onları aşır. Bu subyektivlik xüsusiyyəti, obyektiv olan və obyektivliyə uyğun olan, Tanrıya da xasdır. Eyni zamanda bu, ölümsüzlük vəziyyətində subyektiv özünüşüurun da xüsusiyyətidir. O, özünü subyekt, bütöv və həqiqi müstəqil kimi tanıyır və beləliklə ölümsüzdür. Bu, ümumdür. Bu ümumi ətrafında saysız-hesabsız təmsillər və tanrılar dövr edir. Osiris onlardan yalnız biridir və Herodotun sözlərinə görə, o, hətta sonrakı tanrılardan biridir. Amma Osiris bütün tanrılardan üstün olub, xüsusilə ölümlərin hakimi və ya Serapis kimi önəm qazanıb.

Herodot, kahinlərin sözlərinə əsaslanaraq, Misir tanrılarının siyahısını verir və Osiris sonrakı tanrılar arasında göstərilir. Dini şüurun inkişafı dinin öz daxilində baş verir, Hind dini nümunəsində Vishnu və Şivanın daha sonrakı mərhələlərdə ortaya çıxdığını görmüşük. Parseylərin müqəddəs kitablarında Mithra digər Amşaspanclar arasında qeyd olunur və onlarla eyni səviyyədə dayanır; amma Herodot Mithraya xüsusi önəm verir. Roma dövründə isə, bütün dinlər Romaya gətirilərkən, Mithra məzhəbi əsas dinlərdən biri olmuşdu, Osiris ibadəti isə o qədər əhəmiyyətli deyildi. Ormazdın ibadəti də eyni önəmə sahib deyildi. Misirlilər arasında da Osiris sonrakı bir tanrı sayılır. Biz bilirik ki, Roma dövründə Serapis, Osiris'in xüsusi bir forması olaraq, Misirlilərin əsas tanrısı idi. Amma Osiris yenə də o tanrı idi ki, ali şüurun, yəni bütöv şüurun özünü açdığı varlıq olmuşdur. Parseylərdə işıq və qaranlıq qarşıtlığı varsa, Misirlilərdə də Osiris (ışıq və günəş simvolu) ilə Tyfon (ümumilikdə şər) arasında qarşıdurma var. Amma Misir baxışında bu qarşıdurma daha səthi bir xarakter daşıyır. Tyfon fiziki şərdir, Osiris isə həyat verən prinsipdir. Quraq səhralar Tyfona məxsusdur və o, yanar külək, günəşin yandırıcı istiliyi kimi təsvir edilir. Başqa bir qarşıdurma Osiris ilə İsis (günəş və torpaq) arasındadır; bu, ümumi şəkildə çoxalma prinsipidir. Beləliklə, Osiris də ölür, Tyfon tərəfindən məğlub edilir, İsis isə onun sümüklərini hər yerdən axtarır. Tanrı ölür, bu da yenidən inkar deməkdir. Osiris'in sümükləri basdırılır, amma özü artıq ölümlərin hakimi olur. Burada canlı təbiətin dövrü, zəruri bir sikl var ki, özünə qayıdır. Eynilə bu sikl ruhun təbiətinə də aiddir və bu Osiris'in taleyində ifadə olunur. Burada bir şey digərinin simvoludur. Digər tanrılar Osirislə əlaqəlidir; onlar Osiris'in tək-tək parçası kimidirlər, çünki Osiris bütünü özündə birləşdirir. Əsas tanrılardan biri Amondur (Yupiter Ammon), o, xüsusilə günəşi təmsil edir; çünki o, bütünlükdə birləşmə nöqtəsidir və digər tanrılar onun təmsil etdiyi bütövlüyün tək-tək anlarıdır. Məsələn, Amon günəşin bir anıdır, bu xüsusiyyət həm də Osirisdə var. Bundan başqa, təbiətin il dövrlərinə bağlı çox sayda tanrı var, onlara təqvim tanrıları deyilir. İlin xüsusi dövrləri, məsələn, yaz gündönümü, yay əvvəli və s., seçilir və təqvim tanrılarında şəxsiləşdirilir. Amma Osiris yalnız təbii olanı deyil, həm də ruhani olanı təmsil edir. O, qanun verən idi, evliliyi təsis etdi, kənd təsərrüfatı və incəsənəti öyrətdi. Bu hekayəvi təsvirlər qədim padşahlarla bağlı tarixə işarə edir; beləliklə, Osiris tarixə aid xüsusiyyətlər daşıyır. Eynilə, Vishnunun cisimləşmələri və Şri-Lankanın (Şri-Lanka) fəthi [Ramanın adı ilə] Hindistan tarixinə işarə kimi görünür.

Mithra ilə olduğu kimi, burada da onun içindəki [məntiqli] müəyyənlik ən maraqlı nöqtə kimi seçilib. Parsee dinində ibadət Mithraya yönəldiyi kimi, Misir dinində ibadət Osirisə yönəldi. Amma Osiris birbaşa dünya yox, ruhani və intellektual dünyanın mərkəzi oldu. Dediklərimizdən görürük ki, burada ilk dəfə təmsil formasında subyektivlik var. Biz ruhani bir mövzuyla, insan şəkilində təmsil olunan bir şeylə qarşılaşırıq. Amma Misirlilər üçün ibadət olunan birbaşa insan deyildi - onun mövcudluğu dərhal mövcud olan, birbaşa müəyyən olan aləmdə yox, təmsil aləmindədir. Bu məzmun hərəkətində subyektivlikdir, içində subyektivliyi yaradan anlar və hərəkətlər var; amma forması ilə də, ruhaniyyət təməlinə əsaslanaraq, təbii olanın üzərində durur. Beləliklə, ideya bu təmsil aləmində mövcuddur, amma onun zəifliyi ondadır ki, bu yalnız subyektivliyin təmsilidir. Subyektivlik hələ yalnız abstrakt şəkildə, öz əsasında. Antitez universallığının dərinliyi hələ burada yoxdur, subyektivlik hələ tam, ali universal ruhaniyyət şəklində mövcud deyil. Çünki o, hələ universallığın dərinliyində bilinmir, sadəcə təmsil səviyyəsindədir. Buna görə də, bu universallıq təsadüfi, səthi və xarici qalır. Təmsil olunan məzmun zamana bağlı deyil; əksinə, o, ümumilikdir. Bir şeyin bu anda, bu məkanda, bu duyğusal təkdə olması aradan qaldırılır. Təmsil vasitəsilə, ruhun zəminində olmaqla, hər şey artıq ümumi xüsusiyyət daşıyır, baxmayaraq ki, duyğusal olanın bir qismi qalır (məsələn, evin təmsilində). Beləliklə, ümumilik yalnız xarici, yəni bir çox nümunədə ortaq olan bir ümumilikdir. Bu, o deməkdir ki, subyektivliyin bu təmsili hələ tam dərinliyinə enməyib, hələ daxilədən tam dolu bir əsas deyil. Dünya hələ ideal şəkildə onun içində mövcud deyil və bütün təbii şeylər ona tam daxil olmayıb. Bu subyektivlik mahiyyət olaraq universal təməl sayılır və subyektin tarixi eyni zamanda dərhal mövcud olan dünyanın hər şeyinin hərəkəti, həyatı və tarixidir. Nəticədə, bu universal subyektivliyin həm təbii şeylərin əsası olduğu, həm də təbii olanın daxili universalı, yəni maddəsi olduğu fərqliliyi ortaya çıxır. Burada iki təyinat var: təbii və daxili maddə. Bu isə simvolun tərifini verir. Təbii varlığa başqa bir təməl verilir; dərhal duyulan şey artıq özünün dərhal özünə aid olmur, çünki o, öz maddəsi və mənası olan başqa bir şeyi təmsil edir. Osiris hekayəsi də Misirdə təbiətin daxili, əsas hekayəsidir, təbiətin nizamını ifadə edir. Bu hekayəyə günəş və onun yolu, eləcə də Nil çayının məhsuldar və dəyişən mərhələləri daxildir. Osiris hekayəsi əslində günəşin hekayəsidir. Günəş zirvəsinə qalxır, sonra geri çəkilir. Onun şüaları və gücü 21 dekabra qədər zəifləyir; amma bu zəifləmə dövründən sonra yenidən yüksəlməyə başlayır və yeni güclə yenidən doğulur. Beləcə, Osiris günəşi simvolizə edir, günəş isə

Osirisi. Günəş, il və Nil çayı bu özünə qayıdan dövr kimi başa düşülür. Belə bir dövrdə xüsusi məqamlar müstəqil kimi, ayrı-ayrı ilahələr kimi təqdim olunur. Hər biri bu dövrün bir məqamını göstərir. Əgər Nil çayını daxili kimi, günəş və Nil çayını Osirisin mənası kimi, digər ilahələri isə təqvim ilahələri kimi desək, bu doğrudur. Birisi daxili elementdir, digəri isə onu xaricə açan, göstərən işarədir; bəzən vəziyyət belədir, bəzən isə əksinə. Bitkilərin, toxumların və Nil çayının təbii dövriyyəsi belə olur, çünki onların həyatı eyni ümumi hekayədir. Onları qarşılıqlı götürmək olar - biri daxili, digəri isə onun təqdim olunma və ya başa düşülmə formasıdır. Amma əslində daxili Osirisdədir, yəni subyektivlikdə, bu dövrün özünə qayıtmasında. Simvol belədir: o, hökmran elementdir, daxildə olan və özünəməxsus, amma xaricdə müəyyən bir şəkildə var olan şeydir. Bu iki tərəf bir-birindən fərqlidir. Burada daxildə olan, yəni subyekt, azad və müstəqil olur. Daxil olan, xaricdəkinin əsasıdır, amma bu, onlarla ziddiyyət və ya dualizm deyil. Bu, mənədir, özü üçün mövcud olan təmsildir, duyulan və müəyyən olan varlıq formasına qarşıdır. Bu sahədə son məqam budur ki, mənənin duyulan tərəfə qarşı mərkəz təşkil etməsi nəticəsində orada təmsili intuisiyaya çevirmək üçün bir təkan var. Təmsil özü özünü ifadə etməlidir. İnsanlar məhz bu mənəni öz içindən çıxarıb görünən hala gətirməlidirlər. Dərhallıq yoxa çıxıb. Əgər bu təmsil intuisiyaya, yəni dərhallıq formasına gətirilmədirsə - və təmsil bu şəkildə tamamlanmalıdır - o zaman bu dərhallıq vasitəçi, insan məhsulu olmalıdır. Əvvəlcə dərhallıq, yəni təbii və təmasda olan şey, çox sadə, vasitəsiz şəkildə mövcud idi. Məsələn, Hindistanda Brahman insanın özünə qapılması, düşüncədə dərhal mövcuddur. İranda isə işıq dərhallıq kimi, birbaşa mövcuddur. Amma burada təmsil başlanğıcdır. Təmsil özünü dərhallığa, yəni təmasda olan gerçəkliyə gətirməlidir. Buna görə dərhallıq insan tərəfindən vasitəçiliklə yaradılır və qəbul edilir. Daxildə olan – yəni gizli olan – dərhallığa gətirilməlidir. Nil çayı və ilin gedişi dərhallıqdır, amma onlar daxildə olanın simvoludur. Onların təbii tarixi təmsildə, yəni subyekt kimi başa düşülür. Bu başa düşülən varlıq, həm proses, həm də subyekt kimi, daxildən öz-özünə dönən hərəkətdir; bu dövr subyektdir, başa düşülmüş bütündür və təmsildir. Subyekt kimi o, dərhallığa çevrilməlidir. Ümumilikdə desək, bu intuisiyaya doğru olan güclü arzu Misirlilərin ibadəti sayılır. Bu, daxildə olanı – hələ tam aydın olmayan təmsili – xaricdə yaratmaq üçün sonsuz çalışma istəyi idi. Misirlilər min illərlə çalışdılar, əsasən torpaqlarını hazırlamaq və qorumaq üçün. Onların dini ilə bağlı olan bu əmək, yer üzündə və ya yer altında görülmüş ən heyvətəmiz işlərdən biridir: indiye qədər qalıb məhv olmuş binalar

və sənət əsərləri, amma gözəlliyi və zəhməti ilə hər kəsi heyran qoymuşdur. Bu xalqın işi və vəzifəsi belə əsərlər yaratmaq idi. Bütün xalq bu işə qatılır, dayanmadan davam edirdi. Bu yaradıcı ruh öz təmsilini görmək, daxildə nə olduğunu aydınlaşdırmaq və şüurlandırmaq üçün heç vaxt dayanmadı. Bu əsərlər birbaşa olaraq bu dinin Tanrı təsəvvürünə əsaslanırdı.

Osirisdə həmçinin ruhani dəyərlər hörmətlə qarşılır, məsələn, ədalət, əxlaq, evlilik qurumu, sənət və s. Amma Osiris xüsusilə ölümlər aləminin sahibi, ölümlərin hakimi sayılır. Çoxsaylı təsvirlərdə Osiris hakimi kimi göstərilir, onun qarşısında isə bir katib olur və gətirilən ruhun əməllərini sayır. Ölümlər aləmi, yəni Amenti krallığı, Misirlilərin dini təsvirlərində əsas mövzulardan biridir. Osiris ilə Tyfon həyat verən və məhv edən qüvvələr kimi qarşı-qarşıya gəlirdilər, günəş isə torpağa qarşı idi. Burada isə canlılar və ölümlər arasındakı ziddiyyət ortaya çıxır. Ölümlər aləmi canlılar aləmi kimi aydın bir təsvirə malikdir. Bu aləm təbii varlıq aradan qalxdıqda ortaya çıxır; təbii mövcudluğu itirmiş şeylər məhz ölümlər aləmində davam edir. Misirlilərin bizə çatmış böyük işləri əsasən ölümlər üçün hazırlanmış işlərdir. Məşhur labirintin həm yer üzündə, həm də yer altında çoxsaylı otaqları var idi. Padşahların və kahinlərin sarayları dağılsa da, onların məzarları zamanın sınağından çıxıb. Mumiya üçün qayadan qazılmış dərin mağaralar tapılıb və divarları hiyerogliflərlə örtülüdür. Amma ən çox heyranlıq doğuran piramidalar, ölümlər üçün tikilmiş məzarlar və yaşayış yerləridir. Herodot yazır ki, Misirlilər ruhun ölümsüz olduğunu ilk olaraq bildirən xalqdırlar. Bu, qəribə görünə bilər, çünki ruhun ölümsüzlüyünə inanaraq belə ölümlərə çox böyük hörmət göstərilir; sanki ruhun ölümsüz olduğuna inananlar bədənə artıq ehtiyac duymamalıdır. Amma əksinə, ölümsüzlük inanmayan xalqlar bədənə ölümündən sonra az əhəmiyyət verirlər və bədəni qorumağa çalışmırlar. Ölümlərə göstərilən hörmət isə ölümsüzlüyün necə qəbul edilməsindən asılıdır. İnsanlar təbiətin gücünün birbaşa bədən üzərində işləməsini istəmirlər. Əgər bədən ruhun nəzarətindən çıxıb təbiətin gücünün təsiri altına düşməlidirsə, onda da biz insanlar istəyirik ki, bu, təbiətin öz gücü deyil, biz insanların nəzarəti altında olsun. Buna görə də bədəni təbiətin gücündən qorumağa çalışırıq və ya bədəni öz iradəsi ilə torpağa qaytarırıq, ya da atəslə məhv edirik. Misirlilərin ölümlərə hörmət və bədəni qoruma üsullarında aydın görünür ki, onlar insanı təbiətin gücündən üstün sayırdılar. Buna görə bədəni və ruhu təbiətdən üstün tutmaq üçün qoruyurdular. Müxtəlif xalqların ölümlərə yanaşma tərzini onların dini inancları ilə sıx bağlıdır və fərqli dəfn adətləri bu inanclarla əhəmiyyətli şəkildə

əlaqəlidir. Bu mərhələdə sənətin xüsusi mövqeyini anlamaq üçün xatırlamaq lazımdır ki, subyektivlik burada yalnız əsas səviyyədə ortaya çıxır və onun təsviri hələ maddilik anlayışına keçir. Buna görə də əsas fərqliliklər hələ tam mənada bir-birinə qarışmış, ruhani olaraq birləşməyib, sadəcə qarışıq şəkildə mövcuddur. Burada bir neçə diqqətəlayiq xüsusiyyət var ki, canlı və mövcud olan şey ilahi ideya ilə qarışır və birləşir. Belə ki, bir tərəfdən ilahi varlıq birbaşa mövcud kimi göstərilir, digər tərəfdən isə insan və hətta heyvan şəkilləri ilahi və ruhani məqam kimi yüksəldilir. Herodot qeyd edir ki, Misirlilər bir sıra padşahlar tərəfindən idarə olunurdular və bu padşahlar tanrılar sayılırdı. Burada artıq qarışıqlıq var: tanrı padşah kimi, padşah isə tanrı kimi tanınır. Sayısız sənət əsərində padşahların taxt-tacına çıxması təsvir edilir; burada tanrı taxt-tac verən, padşah isə həmin tanrının oğlu kimi göstərilir. Eyni zamanda padşah özü Amon kimi təsvir edilir. Qeyd olunur ki, Böyük İsgəndərin Roma imperiyasında Amon tanrısının oğlu olduğu bildirilmişdi. Bu, Misir mədəniyyətinə uyğundur, çünki Misirlilər də öz padşahları haqqında belə deyirdilər. Kahinlər isə həm tanrının kahinləri, həm də özləri tanrı kimi qəbul edilirdi. Sonraki Ptolemey dövründən çoxlu abidələr və yazılar mövcuddur ki, burada Ptolemey padşahı daim “tanrının oğlu” və ya “tanrı” kimi çağırılırdı; Roma imperatorları da eyni şəkildə qəbul edilirdi. Misirlilərdə heyvanlara ibadət çox geniş yayılmışdı və bu, çox təəccüblüdür. Misirin müxtəlif bölgələrində fərqli heyvanlar - pişiklər, itlər, meymunlar və s. - xüsusi ibadət obyektləri sayılırdı. Bu heyvanlar o qədər müqəddəs hesab olunurdu ki, onların öldürülməsi ciddi cəzalandırılırdı. Onlara evlər, əşyalar verilirdi və onlar üçün ərzaq toplanırdı. Hətta aclıq zamanı insanları ac qoyub, heyvanların ərzaqlarına toxunmurdular. Məsələn, Apis adı verilən buğa ən çox hörmət edilən heyvan idi, çünki Misirlilər inanırdılar ki, bu buğa Osiris ruhunu təmsil edir. Piramidalardakı tabutlarda Apis-in sümükləri diqqətlə qorunmuş halda tapılıb. Bütün dini formaların Misirdə mövcud olduğu deyilir və heyvanlara ibadət bu dinlərin ən pis və nifrət doğuran tərəfi idi. Ancaq Hinduların dinində olduğu kimi, insanlar heyvanlara ibadət etməyə belə gedə bilirdilər. Əgər Tanrı ruh kimi deyil, ümumi güc kimi başa düşülürsə, bu güc şüursuz işləyir - bəlkə də ümumi bir həyatdır. Bu şüursuz güc xarici formada heyvan şəkli alır. Çünki heyvan özü şüursuzdur və insanın azad iradəsindən fərqli olaraq, onda sadəcə cansız həyat var; buna görə də deyə bilərik ki, bu heyvanda bütün aləmdə işləyən həmin şüursuz güc var. Misir sənətində kahinlər və yazıçılar tez-tez heyvan maskaları ilə təsvir olunurdular; mumiyaların hazırlanmasında çalışanlar da belə maskalar taxırdılar. Bu

maskalar - yəni xarici qatı altında başqa bir şəxsiyyətin gizlənməsi - göstərir ki, insan şüuru təkcə heyvan kimi cansız həyatla əhatə olunmayıb, həm də bu heyvan vəziyyətindən fərqli olduğunu və bunun daha dərin mənası olduğunu başa düşür. Misirin siyasi vəziyyəti haqqında danışarkən, orada da ruhun təcili, ani vəziyyətdən özünü azad etməyə çalışması müşahidə olunur. Tarixlərimizdə çox vaxt hökmdarlarla kahinlər sinfi arasında mübarizədən bəhs edilir. Hərodot qeyd edir ki, ən qədim zamanlarda belə mübarizələr olub, məsələn, firon Xufu (Cheops) kahinlərin məbədlərini bağlatdırıb, digər hökmdarlar isə kahin sinfini tamamilə itaət altına alıb və onları siyasətdən kənarlaşdırıblar. Bu qarşıdurma artıq şərqə xas tipik vəziyyət deyil. Burada insanın azad iradəsi dinə qarşı üsyan edir. Bu azadlıq və asılılıqdan çıxış xüsusiyyəti vacib bir məqamdır. Ruhun təbii vəziyyətdən qurtulmaq və ondan çıxmaq mübarizəsi müxtəlif formalarda ifadə olunub. Bu mübarizə xüsusilə sadə, çox intuitiv obrazlarla vizual sənətdə əks olunur. Məsələn, Sfinks obrazını xatırlamaq kifayətdir. Misir sənətində hər şey simvolikdir; ən kiçik detal belə mənalıdır. Sütunların və pillələrin sayı adi, xarici məqsədlər üçün yox, ilin ayları və Nil çayının torpağı daşımaq üçün qalxmalı olduğu ayaq sayını ifadə edir. Misir xalqının ruhu bir sirrdir. Yunan sənətində hər şey açıq və aydın göstərilir, amma Misir sənətində biz həmişə bir problemi, ifadə olunmamış, gizli mənanı görürük. Hələ bu mərhələdə ruh tam azad deyil, qarışıqlıq içindədir, əsas dini anlayışların bir qismi qarışıq və qarşıdurma içərisindədir, amma bütün bunların içindən azad subyektivlik çıxmağa başlayır. Bu qeyd Hegel-in Misir dininə və mədəniyyətinə dair biliklərinin əsas mənbələrindən bəhs edir. Xüsusilə Prussiya generalı və Misirşünas J. H. C. von Minutoli-nin Berlin şəhərində 1823-cü ildə keçirilən kolleksiyasını Hegel-in gördüyü qeyd olunur. Hegel, 6 may 1823 tarixli Creuzer-ə yazdığı məktubda bu barədə danışır. Eyni zamanda, J. Passalacqua-nın 1826-cı ildə Parisdə nəşr olunan "Misirdə tapılmış qədim əşyaların tarixi və kateqoriyalı kataloqu" da istinad edilir. Hərodotun "Tarixlər" əsərində (2-ci kitab, 148-ci bənd) labirintdən bəhs olunur. Hərodotun özü bu labirinti görüb və onu Moirios gölünün yanında, "krokodil şəhəri" yaxınlığında yerləşdiyini bildirir. O, labirinti piramidalarla müqayisədə daha möhtəşəm təsvir edir. Digər bəndlərdə (Hərodot, 2.144) Zeus məbədində 345 nəsilən olan yüksək kahinlərin heykəllərinin olduğu və Hərodotun eşitdiyi qədim Misirin ilkin olaraq tanrılar tərəfindən idarə olunduğu, onların sonuncusunun Osiris-in oğlu Horus (yunanların Apollonu) olduğu qeyd edilir. Hegel, həmçinin Makedoniyalı İsgəndərin Liviya oazisi Siwa-dakı Ammon məbədinə ziyarətindən bəhs edir (Plutarx, "İsgəndərin

həyatı", 27-ci fəsil). Burada peyğəmbərin İsgəndəri "oğlum" demək istədiyi, amma yunan dilində səhvən başqa bir ifadə işlətdiyi və İsgəndərin bunu Zeus-un oğlu kimi başa düşdüyü rəvayət edilir. Diodor Sikulusun "Tarixi Kitabxanası"nda isə (1.84-cü bənd) bəzi insanların hətta kanibalizmə əl atdığı, lakin müqəddəs heyvanlardan heç birinin yediyinə dair ittiham olunmadığı qeyd edilir. Bundan başqa, G. B. Belzoninin 1822-ci ildə Londonda nəşr olunan əsərində (1-ci cild, səh. 425-426) Misirdə mumiya halında tapılan müxtəlif heyvanlar - mal-qara, qoyun, meymun, tülkü, pişik, timsah, balıq və quşlar - haqqında məlumat verilir. Hərodotun digər bölmələrində (2.124, 127) də Misir dini və mədəniyyəti haqqında məlumatlar yer alır. Bu mənbələr Hegel-in Misir dinini, mədəniyyətini və onların simvollarını başa düşməsində əsas rol oynayır.

Bu böyük xalqın zəhməti hələ tam mənası ilə saf incəsənət deyildi; əksinə, bu, incəsənətə doğru bir yönəliş idi. İncəsənət azad subyektivlik xüsusiyyətini daşıyır; ruh artıq arzu və təbii həyatdan, daxili və xarici təbiətin hakimiyyətindən azad olmalıdır. Ruh daxildən azad olmalı, özünü azad olaraq bilməyə və şüurunun obyektini kimi azad olmağa ehtiyac duymalıdır. Ruh hələ azad şəkildə özünü düşünmə mərhələsinə çatmayıbsa, o, özünü azad ruh kimi intuisiya vasitəsilə sərbəst görməlidir. Onun təcili (bir məhsul olan) intuitiv obyektin olması ruhun müəyyən varlığının və təcilinin bütövlükdə ruh tərəfindən müəyyənləşdirildiyini göstərir. Bu varlıq azad ruh kimi buradakı mövqeyini tam şəkildə saxlayır. Bu isə bizə gözəllik kimi tanışdır: burada bütün xaricilik tam mənası ilə xarakterik və mənalıdır, daxildən azadlıqdan qaynaqlanır. Təbii materialın xüsusiyyətləri yalnız daxildən azad olan ruhun şahidləridir. Təbii an hər yerdə belə mənimsənməlidir ki, o, yalnız ruhun ifadəsi və aşkar olunması üçün xidmət etsin. Misir dini müəyyənliyində mövcud olan məzmun bu subyektivlikdir. Burada incəsənətə qarşı bir istək və arzu var idi, xüsusilə memarlıq sahəsində güclü təsir göstərirdi və eyni zamanda bədən gözəlliyinə yönəlmək istəyirdi. Lakin bu hələ yalnız bir arzu olduğundan, gözəllik özü hələ tam olaraq meydana çıxmamışdı. Bu arzu və ya istək mənanın maddə ilə, xarici formalarla mübarizəsini əhatə edir; bu, daxili ruhun izini xarici görünüşə vurmaq üçün sadəcə cəhd və səydir. Burada bu yalnız arzu kimi qalır, çünki məna və onun təsviri, təqdimatı və müəyyən varlığı hələ ayrı-ayrıdır; fərqlilik onların prinsipə qarşıdurmada olduğunu göstərir. Bu fərqlilik mövcuddur, çünki subyektivlik hələ yalnız ümumi və abstraktdır; o, hələ tam və konkret deyil.

1831-ci ildə W əlavə edir: Beləliklə, Misir dini əslində bizim üçün Misir sənət əsərlərində mövcuddur, bu əsərlər qədim tarixçilər tərəfindən qorunub saxlanmış tarixi məlumatlarla birləşəndə bizə çox şey deyir. Son zamanlarda xüsusilə Misirin xarabalıqları çox araşdırılıb; heykəllərin səssiz dili və sirli hiyerogliflər öyrənilib. Ən əsası, biz ruhunu dil vasitəsilə ifadə edən xalqın, yalnız səssiz sənət əsərləri qoyan xalqdan üstün olduğunu qəbul etməliyik. Amma eyni zamanda yadda saxlamalıyıq ki, Misirlilər arasında hələ yazılı dini sənədlər mövcud deyildi, çünki ruh hələ özünü aydınlaşdırmamışdı və bütün enerjisini xarici mübarizələrə sərf etmişdi, bu da sənət əsərlərində özünü göstərir. Uzun müddətli tədqiqat sayəsində hiyeroglif dilinin açılması sahəsində irəliləyişlər əldə olunub, amma hələ tam nəticə əldə olunmayıb və hiyerogliflər həmişə hiyeroglif kimi qalacaq. Mumiyaların yanında çoxlu papirus rulonları tapılıb və bu, əhəmiyyətli nəticələr verəcək böyük xəzinə kimi hesab olunurdu. Lakin onlar sadəcə arxiv xarakterlidir və əsasən vəfat etmiş şəxsin əldə etdiyi torpaq və ya əşyaların satınalma sənədlərini ehtiva edir. Buna görə, əsasən biz açmalı olduğumuz dil mövcud sənət əsərlərinin dilidir və bundan başqa yalnız yunanlardan bizə ötürülən məlumatlara əsaslanaraq bu din haqqında biliyə sahib ola bilərik. İndi əgər biz bu sənət əsərlərinə baxsaq, görürük ki, onların hər bir elementi möhtəşəm və fantastikdir, amma həmişə müəyyən bir mənası var. Bu, hinduların sənətində belə deyildi. Burada həm xarici təcəssümün təciliyi, həm də mənası - düşüncəsi birlikdədir. İç və çöl arasındakı dəhşətli qarşıdurmanı görürük; daxildə olan güclü istək özünü azad etmək üçün mübarizə aparır və xarici tərəf bu ruhun mübarizəsini bizim üçün təsvir edir.

Qeyd: Alman dilində "sich abarbeiten" feilinin iki mənası var - "özünü yorma" və "özünü aydınlaşdırmaq, təmizləmək." Buradakı kontekstdə, "hələ aydınlaşmamış olmaq" ilə "özünü işləyib təmizləmək" ifadələrinin qarşılığı var. Hegel həm bu mənalara nəzərdə tutmuş ola bilər, xüsusən variantın sonunda dediyi "daxildə olanın özünü azad etmək istəyi" işığında. Tarixi kontekstə baxsaq, hiyerogliflərin açılması sahəsində illər ərzində Rosetta Daşı sayəsində böyük uğurlar qazanılıb. J. F. Şampolyon və digər tədqiqatçıların işləri bu sahədə önəmli rol oynayıb. Hegel Misirin xarabalıqları və yazıları üzərində aparılan çoxsaylı tədqiqatlardan bəhs edir, amma o dövrdə SUvestre de Sacy və Johann Akerblad kimi alimlərin hiyeroglifləri açmaq cəhdləri barədə nə qədər məlumatlı olduğu bilinmir. Hegel Jena dövründə bu sahədəki əvvəlki səylərlə tanış olmuşdu. "Dünya Tarixi fəlsəfəsində" isə o, Tomas Young

və Şampolyonun işlərini daha ətraflı şəkildə müzakirə edir. Hegel həmçinin Brownun Misir hiyerogliflərinə dair əsərinin fransız dilində tərcüməsini də əldə etmişdi. Brown isə Şampolyonun hiyeroglifləri ilk açan kimi iddiasını qəbul etməyib və bu şərəfin Tomas Younga aid olduğunu irəli sürür.

Şəkil hələ azad və gözəl bir forma qazanmayıb, hələ tam aydın şəkildə ruhani olmayıb; hiss edilən və təbii olan hələ tam olaraq ruhaniyə çevrilməyib ki, yalnız ruhaniyyətin ifadəsi olsun; bu təşkilat və onun xüsusiyyətləri isə sadəcə ruhaniyyətin işarələri, göstəriciləridir. Bu səbəbdən Misir prinsipində hələ təbii və xarici xüsusiyyətlərin aydınlığı və şəffaflığı yoxdur; qalan isə yalnız özünü aydınlaşdırmaq və anlamaq vəzifəsidir. Bu prinsipin göstərdiyi mərhələ ümumi olaraq sirr (enigma) mərhələsi kimi başa düşülə bilər: mənası daxilədən gələn bir şeydir və özünü xaricdə görünməyə məcbur edir; amma hələ xarici təsvirinin tam zirvəsinə çatmayıb. Sais şəhərində Neith tanrıçasının məbədi üzərindəki yazı tam olaraq belədir: “Mən olmuşam, varam və olacağam; heç bir ölümlü hələ mənim pərdəmi qaldırmayıb.” Bədənimin məhsulu Heliosdur və s.” Bu hələ gizli qalan mahiyyət isə aydınlığı və ya günəşi - özünü aydınlaşdıran və ya ruhani günəşi, ondan doğulan oğlu ifadə edir. Bu aydınlıq, indi nəzərdən keçirməli olduğumuz din formalarında - gözəllik dini, yəni yunan dini və ucalıq dini, yəni yəhudi dini - əldə edilir. Yunan dinində bu sirr həlledilir; çox əhəmiyyətli və heyvətəmiz mifə görə, Sfinks yunan tərəfindən öldürülür və beləliklə sirlər açılır: bu məzmun insan, azad və özünü bilən ruhdur. Beləliklə, biz uzun müddət qaldığımız təbiət dininin - bizdən uzaq olduğu üçün və təbiətin dinləri öz müstəqilliyinə parçalaması səbəbi ilə - birinci forması haqqında bu qədər dedik. İndi isə növbəti mərhələ olan etnik dini, yəni ikinci mərhələni nəzərdən keçirməliyik.

Mənəvinin təbii olandan üstünlüyə qalxması

Yunanların və yəhudilərin dini

Bu mərhələdə mənəvi olan özünü təbiidən üstün tutur. Bu yüksəliş elə bir azadlıqdır ki, onun bir hissəsi təbii həyatdan kənardadır, bir hissəsi isə onun içində qalır. Buna görə də mənəvi ilə təbii olanın sadə qarışığı burada artıq aradan qalxır. Bu, milli dinlərin ikinci mərhələsidir. Birinci mərhələ təbiət dini idi. Bu mərhələnin içində çox şey var. Bir tərəfdən bu dini başa düşmək çox çətindir, çünki o, təsəvvürümüzdən ən uzaq olan mərhələdir. Üstəlik, bu mərhələ çox ibtidai və natamamdır. Digər tərəfdən isə təbiilik burada müxtəlif şəkillərdə özünü göstərir. Çünki bu təbii və birbaşa vəziyyətdə ümumi və sonsuz mənə dağınıq halda görünür, bir-birindən ayrılmış olur. Daha yüksək olan eyni zamanda daha dərinidir. Çünki burada müxtəlif anlar subyektiv birliyin daxili mənasında birləşir. Bu parçalanmış, birbaşa vəziyyət də aradan qalxır və yenidən subyektiv birliyə qayıdır. Buna görə də təbii həyatla bağlı olan hər şey özünü çoxsaylı və fərqli şəkillərdə göstərir. Bu şəkillər bir-birindən ayrı, xarici və müstəqil kimi görünür. Bu ikinci mərhələnin ümumi xüsusiyyəti azad subyektivlikdir. Bu subyektivlik artıq daxilindəki tələbatı və meyli təmin etmişdir. O, məhdud olan üzərində, yəni təbiət və şüurun məhdud tərəfləri üzərində hakimiyyətə çatmış azad subyektivlikdir. Burada məhdud olan - istər fiziki, istərsə də mənəvi - artıq ruhun qarşısında qalib deyil. Subyekt indi ruhdur və ruh da mənəvi subyekt kimi tanınır. Subyekt təbiətə və məhdud olana elə bir şəkildə bağlıdır ki, təbiət sadəcə bir vasitə rolunu oynayır. Onun rolu ruhu ucaldan, göstərən və üzə çıxaran bir vasitədir. Bu göstərir ki, ruh bu azadlıqda və gücdə, təbiət və məhdudluq içində öz-özünə qovuşaraq barış içindədir və artıq özü üçün mövcuddur, tamamilə azaddır. Ruh özünü ortaya çıxarıb, bu təbii və mənəvi məhdud aləmdən ayrılmışdır. O, təcrübəvi, dəyişkən şüur vəziyyətindən və xarici varlıqdan fərqlənmişdir. Bu sahənin əsas xüsusiyyəti də məhz budur. Ruh azad olduğu üçün və məhdud olan yalnızca onun daxilində ideal bir an olduğu üçün, ruh daxilədən konkret varlıq kimi təsbit olunur. Biz onu daxili konkretlik kimi düşündüyümüzə görə, bu artıq ağıl

sahibi bir ruhdur. Bu ruhun içindəki məzmun onun rəasional tərəfini təşkil edir. Məzmunun bu münasibətinə əsasən, burada biz yuxarıda dediyimiz müəyyənliyi görürük: təbii və məhdud olan ruhun yalnız bir “nişanəsi”dir və onun üzə çıxması üçün bir vasitədir. Buna görə də burada biz elə bir dini görürük ki, onun məzmunu ağıl sahibi ruhdur. Bu azad subyektivliyin eyni anda iki fərqli cəhəti var və biz bu ikisini ayırd etməliyik. Birinci halda təbii və sonlu olan şey ruhda, ruhun azadlığında dəyişir və yüksəlir. Bu dəyişmə ondadır ki, sonlu olan artıq ruhun bir işarəsinə çevrilir. Yəni təbii olan şey öz məhdudluğu ilə mənəvi varlığın əks tərəfini təşkil edir. Fiziki və ya mənəvi təbiiliyin bu dəyişməsində o, əsas mahiyyətə - yəni Tanrıya qarşı dayanır. Tanrı burada azad subyektivlikdir, və sonlu olan yalnız Tanrının içində göründüyü bir işarə kimi mövcuddur. Bu, indiki fərdiliyin və ya gözəlliyin formasıdır - bu Yunan dinidir. Digər forma isə ucalıq dinidir. Bu dinin fərqi ondadır ki, burada hiss olunan, sonlu və təbii olan şey azad subyektivlikdə əriyib dəyişmişdir. Əgər dəyişsəydi, onda belə bir vəziyyət yaranardı: sonlu olan bir tərəfdən mənəvi bir işarəyə çevrilərdi, amma digər tərəfdən yenə də xarici və hissi bir xarakter daşıyardı. Yəni, işarəyə çevrilsə də, tamamilə saf bir forma olmazdı, içində zahiri və hissi izlər qalardı. Bu səbəblə, digər cəhət budur: azad subyektivlik tamamilə düşüncənin saflığına qalxır. Bu, artıq digər bir ucdur. Bu formaya biz ucalıq dinində rast gəlirik - burada mənəvi məzmunla daha uyğun olan bir forma var, nəinki hissi tərəf. Burada isə hissi olan şeyə azad subyektivlik hakimdir. Bu subyektivlik öz daxilində bir gücdür və qarşısındakı digər şey yalnız bir ideal an olaraq qalır, artıq onun qarşısında müstəqil və gerçək bir varlıq ola bilmir. Birinci formada mənəvi olanla təbii olan arasında barışma baş verir. Bu barışma elə şəkildə olur ki, təbiət artıq yalnız mənəvi olanın bir işarəsi və ya anı kimi görünür. Amma mənəvi olan hələ də bu xaricilikdən əziyyət çəkir, ona bağlı qalır. İkinci formada isə ilk dəfə sonlu olan tam şəkildə ruhun hökmü altına düşür. Ruh özünü yüksəldərək təbiilikdən və sonluluqdan yuxarı qalxır. Artıq o, xarici və maddi olanla qarışmır, onun təsirindən çıxır. Bu, birinci formada - yəni gözəllik formasında - hələ qorunub saxlanılan çətinlikdir. Birinci forma gözəllik dinini yaradır, ikinci forma isə ucalıq dinini meydana gətirir.

1. Gözəllik dini, yəni yunan dini

Biz bu dini birbaşa yunanların dini adlandırıra bilərik. Bu mövzu sonsuz və tükənməz bir mövzudur. Bizi xüsusilə maraqlandıran məqam isə odur ki, bu din insanlığın özüdür. İnsan burada öz dəyərini və təsdiqini tapır. İnsan nədirsə, o da ilahi olan kimi təqdim olunur. Yunan tanrılarında elə bir məzmun yoxdur ki, insan üçün tanış və yaxın olmasın. Burada ilk növbədə obyektiv tərəfi, yəni Tanrının obyektivliyini nəzərdən keçirməliyik. İkinci olaraq isə ayin və ibadət məsələsinə baxmalıyıq.

a. İlahi məzmun

Məzmunun üç fərqli tərəfi ayırd edilməlidir. Birincisi, mahiyyətə dolğun olan, yəni ilahi olan; ikincisi, bu ilahi tərəfin üzərində duran, yəni taleyin; üçüncüsü isə bu ilahi tərəfin altında qalan, yəni xarici fərdiliklərin mövcudluğudur. İlahi məzmun və ya saf mənada olan əhəmiyyət üçün isə əsas təməl, keçid hissələrində göstərildiyi kimi, ümumi ağıl və ruhun azadlığıdır, yəni mahiyyətə azadlıqdır. Bu azadlıq özbaşına qərar vermək deyil, ondan fərqləndirilməlidir. O, təyin olunmuş azadlıqdır, yəni özünü özü müəyyən edən azadlıqdır. Özünü müəyyən edən azadlıq bu münasibətin təməlidir və bu da ağıl və daha dəqiq desək, əxlaqi həyatdır. Burada qəbul edilən məqam belədir: azadlıq özü müəyyən edən, formal olan şeydir; ilk öncə formal olaraq görünür. Bu formal elementin etik həyat adlandırdığımız məzmunu çevrilməsi isə qəbul edilən bir həqiqətdir. Konkret ağıl isə əsasən etik prinsiplərdir. Azadlığın yalnız özü, yəni azadlıq üçün istək olması, bunun etik həyat olması və etik qərarların ondan yaranması burada daha dərinə izah edilmir. Çünki burada əsas təməl etik həyatdır, bizim söhbət etdiyimiz ilkin, yəni etik həyatın birbaşa və sadə vəziyyətidir. Orada sadəcə bu sosial ağıl, yəni tamamilə ümumi olan etik həyat mövcuddur, bu, mahiyyətə mövcud olan formadır. Bu ağıl hələ subyekt kimi mövcud deyil, o, özünü bu saf birlikdən - etik həyat olduğu vəziyyətdən - subyekt birliyinə qaldırmayıb və daxildən dərinə getməyib. Buna görə də, mənəvi və əsasən etik xüsusiyyətlər bir-birinə xarici və ayrı komplekslər kimi görünür. Məzmun çox zəngindir, amma elementləri bir-birindən xaricidir. Etik həyat tamamilə əxlaqdan fərqləndirilməlidir. Əxlaq, etik olanın subyektivliyidir, yəni özünü daxildən məsuliyyətli bilməkdir - qabaqcadan planlaşdırma, niyyət, etik məqsəd daşımaq və etik sahənin

mahiyyətini anlamaktır. Etik həyat isə sadəcə etik olanın həqiqi, əsas varlığıdır, amma hələ bu etik sahənin şüurlu qavranması deyil. Etik, subyektivlik və daxili düşüncənin hələ mövcud olmadığı obyektiv məzmunudur. Etik məzmunun bu xüsusiyyəti səbəbindən o parçalanır. Onun təməli əsas ruhani güclərdən, yəni etik həyatın ümumi qüvvələrindən ibarətdir - xüsusilə siyasi həyatdan, dövlət həyatından, həmçinin ədalət, cəsarət, ailə, and, kənd təsərrüfatı, elm və buna bənzər şeylərdən. Etik məzmunun bu hissələrə bölünməsi ilə bağlı olaraq, "yaradılmış" sahə də bu ruhani güclərə qarşı çıxır. Bu parçalanmanın nəticəsi olan birbaşa təbiət xarakteri belədir ki, təbii qüvvələr - göy və yer, dağlar və çaylar, gündüz və gecə kimi - ruhani olanla qarşı-qarşıya çıxır. Bunlar ümumi təməl elementlərdir. Amma bu parçalanma nə qədər güclü olursa olsun, təbii qüvvələr öz müstəqil varlıqları kimi ortaya çıxsada da, mənəvi ilə təbii olanın birliyi getdikcə daha da güclənir. Əsas məqam budur ki, bu birləşmə iki tərəfin sadə neytrallaşması deyil. Burada mənəvi tərəf üstün, hökmdar və qərar verən rolundadır. Təbii tərəf isə idealizə edilir və mənəvinin hökmü altına düşür. Bu əlaqə bir tərəfdən təbiət tanrılarının mövcudluğunda görünür: Kron, Zaman (burada anlayış kimi), Uran, Okean, Hiperion, Helios, Selene. Kosmoqoniyalarda, həm də teoqoniyalarda, bu təbiət tanrıları ilə rastlaşırıq - təbiətin ümumi qüvvələri, təbiətin formalaşmaları və konfiqurasiyaları, onları Titanlar adlandırırıq. Onlar da şəxsiləşdiriliblər; amma onların şəxsiləşdirilməsi səthi xarakter daşıyır. Məsələn, Heliosun məzmunu təbii bir şeydir, ruhani deyil, mənəvi bir qüvvə deyil. Heliosun insan şəkilində təsvir olunması və ya insan kimi fəaliyyət göstərməsi sadəcə boş bir şəxsiləşdirmədir. Helios günəş tanrısı deyil - yunanlar belə ifadə etmirlər; heç yerdə "Beok", yəni "günəş tanrısı" ifadəsinə rast gəlinmir. Təbiətdə ayrı bir günəş və onunla yanaşı bir də Helios, günəş tanrısı yoxdur; əksinə, Helios özü günəş və tanrıdır. "Okean" da eləcə tanrının özüdür. Bunlar təbiətin qüvvələridir. İkinci məqam isə budur ki, bu təbiət qüvvələri ruhani qüvvələrin hökmü altına düşürlər. Bu, yalnız bizim yunan tanrıları haqqındakı fikrimiz deyil, yunanlar da bunu özləri ifadə ediblər və bunun fərqindədirlər. Bu mövzu haqqında biz yalnız yunanların tanrıları barədə dediklərini söyləməliyik, çünki mahiyyət və anlayış onların sözlərində öz əksini tapıb. Mitologiyalarının əsas nöqtəsi budur ki, tanrılar, Zeusun rəhbərliyi altında, müharibə və zorakılıq vasitəsilə hökmranlıq əldə ediblər. Ruhani güc nəhəngləri, Titanları taxtdan endirib; təbiətin sadəcə gücü ruhani tərəfindən məğlub edilib, ruhani özünü onların üzərinə qaldıraraq dünyaya hakim olub. Beləliklə, Titanlarla müharibə sadə bir nağıl deyil, yunan dininin mahiyyətidir. Yunan tanrılarının bütün anlayışı məhz bu tanrıların

müharibəsində yatır. Ruhani prinsipin özünü yüksəltməsi və təbiəti öz hökmü altına salması tanrıların öz tarixi və əməlinin əsasıdır. Yunan tanrıları əslində başqa heç nə etməyiblər. "Titanlar yerin kənarına sürgün edildilər; buna görə də hələ də mövcuddurlar. Amma ruhaniyə tabe olduqları üçün onlar yalnız ruhaniyə qarşı xarici deyillər, həm də ruhani tanrılar üçün daxili bir müəyyənlik təşkil edirlər. Onlar üzərində qazandılan zəfər belədir ki, onlar hələ də öz hüquq və şərəflərini saxlayırlar. Onlar təbiətin qüvvələridir, amma yuxarıda duran, etik və həqiqi güc, ruhani mahiyyətə malik qüvvələr deyillər. Buna baxmayaraq, həmin qüvvələrin özündə də təbii an var." Lakin bu, yalnız təbii elementin bir izi kimi qalır və ona görə də onların yalnız bir tərəfidir. Qədim tanrılar arasında iki növü ayırd etmək lazımdır. Onların arasında təkə təbiət qüvvələri - yəni sadəcə güc olanlar deyil, həm də Dike, Eumenidlər, Erinyeslər, And, Styx və bənzər ruhani varlıqlar mövcuddur. Bu tanrılar ruhani tipdədirlər, amma yenilərdən fərqli olaraq, onlar ruhun yalnız daxildən mövcud olan qüvvələridir. Onlar yalnız öz daxilində mövcud olan, amma yenə də ruhani olan güclərdir. Amma belə daxildən mövcud olan ruhaniyyət yalnız ümumi və təmiz olmayan bir ruhaniyyətdir və hələ həqiqi ruhaniyyət deyil. Buna görə də onlar qədim tanrılar arasında sayılırlar. Onlar qorxulmalı ümumi anlayışlardır: məsələn, Erinyeslər daxili hakimi təmsil edir, And isə mənim ən dərin içimdə olan müəyyənlikdir - onu xaricdə elan edib-etməməyimdən asılı olmayaraq, onun həqiqəti mənim içimdədir. Andı vicdanla müqayisə etmək olar. Əksinə, Zeus siyasi tanrıdır, qanunların və hakimiyyətin tanrısıdır, amma bu qanunlar hamıya məlum olan ictimai qanunlardır. Burada vicdanın qanunları deyil, dövlətin qanunları keçərlidir. Dövlət içində hüquq vicdan yox, qəbul olunmuş qanunlardır. Vicdan düzgün olduqda, bilməli olduğu haqq da obyektiv olmalıdır. Dikenin yanında Nemesis də qədim tanrı kimi mövcuddur; o, sərtbəşli, lovğalı, özünü ucaldanları cəzalandırmaqla məşğuldur. Bu səhv onların etik səhvi deyil, sadəcə ucaldılmış olmalarıdır. Nemesis səthi ədalətdir, bərabərlik və bərabərləşdirmə üzərində qurulub; o, qısqançlıqdır, üstün olanı aşağı salmaqdır ki, digərləri ilə bərabər olsun. Dikedə isə yalnız sərt, abstrakt ədalət var. Orestesi isə Eumenidlər, yəni sərt ədalət tanrıları təqib edir; onu isə Afinanın, etik ədalət və dövlətin görünən etik gücünün verdiyi qərar azad edir. Burada təbiətin ruhani ilə necə qarışdığını göstərən bir neçə nümunə vermək istəyirik. Zeus ümumilikdə göydür, atmosfer dəyişikliklərini idarə edir (soyuq hava altında); o, həm də ildırımsacandır. Amma bu təbii prinsipdən başqa, o yalnız tanrıların və insanların atası deyil, həm də siyasi tanrıdır, dövlətin, hüququn və dövlətin etik həyatının tanrısıdır, yerdə ən ali gücdür və

qonaqpərvərlik gücünə malikdir. Phoebus bəzən bilən tanrı kimi qəbul olunur. Amma məntiqli təsnifata görə, bilmək işığa uyğundur və Apollon günəşin gücünün nəticəsidir; o, hər şeyə işıq saçan Heliosdur. Işıq və bilmək həm açıq, həm də gizli şəkildə bir-birinə uyğundur, məntiqi baxımdan isə açmaq və göstərmək anlamına gəlir. Buna görə də Phoebus yalnız bilən, göstərən və fal verən deyil; o, həm də Likya Apollonu adlanır və Xukeioq sözü işıqla birbaşa bağlıdır. Bu ad Asiya kiçiyindən gəlir və burada təbii cəhət, yəni işıq, şərqdə daha üstünlük təşkil edir. Müqəddəs Doriya xalqı haqqında yazısında Müller Phoebusun günəşlə əlaqəsini inkar etsə də, İliadın əvvəlində Phoebus Troya yaxın yunan düşərgəsinə xəstəlik göndərir; bu, günəşlə, yay istiliyi və günəşin təsiri ilə birbaşa bağlıdır və yüzlərlə başqa təsvirlərdə də bu eyni məqam təkrarlanır. Pindar və Eshil də (Eumenidlər əsərində) qədim tanrıların falçılarının ardıcılığından danışirlər, bu ardıcılıq yeni tanrı Phoebus-a qədər davam edir. Eshilin Eumenidlər əsərində ilkin səhnələr Apollon məbədinin qarşısında baş verir. Orada Pifiya deyir ki, əvvəlcə Gaia və Themis ibadət olunmalıdır, sonra isə digər, yəni yeni tanrılar. Beləliklə, görürük ki, təbii tanrılar ən aşağı səviyyədədir, ruhani tanrılar isə daha yuxarıdadır. Bu, tarix kimi deyil, ruhani mənada başa düşülməlidir. Məsələn, falçıların ilk verdiyi kehanətlər yalnız təbiətin səslərindən ibarət olub - məsələn, Dodonadakı kimi yarpaqların xışıltısı və asılmış simlərin səsi. İnsan səsi ilə kehanət edən kahinin təsviri yalnız sonra meydana çıxır, amma o da aydın danışmır, falın təbiətinə uyğun olaraq qismən anlaşılmazdır. Eynilə, Müzlər əvvəlcə nimfələrdir, yəni bulaqlar, çayların şırıltısı, mırıltısı və axıntısıdırlar. Hər yerdə başlanğıc təbii rejimdən gəlir, təbiətin qüvvələrindən ibarət olub, ruhani məzmunu malik tanrıya çevrilirlər. Prometey insanlara odda verdi və qurban kəsməyi öyrətdi. Bu o deməkdir ki, əvvəllər heyvanlar insanlara yox, ruhani bir qüvvəyə aid idi; yəni insanlar əvvəlcə ət yemirdilər. Sonra Prometey bütün qurbanı Zeusa təqdim etdi; o, iki qurğu düzəltdi: biri tamamilə sümük və daxili orqanlardan ibarət, üzəri dəridən örtülmüş, digəri isə tam ətlə dolu idi. Zeus isə birincisini götürdü. Qurban vermək o deməkdir ki, tanrılara daxili orqanlar və sümüklər təqdim olunur, insanlar isə özləri əti yeyir. Zeus, yağda bükülmüş sümüklər təqdim edilərkən aldatıldı. Bu Titan Prometey insanlara heyvanları ələ keçirməyi və onları yeməyi öyrətdi. Beləliklə, Prometey insanlara ət yeməyi və başqa bacarıqları öyrətməmişdir; insanlar ona minnətdarlıqla baxır, çünki o, insan həyatını asanlaşdırıb. Amma bütün bu bacarıqlar insan ehtiyaclarını təmin etmək üçündür; ona görə də Prometey hələ də Titanlar arasında sayılır, çünki bu bacarıqlar etik hüquqa malik deyil, qanun deyillər.

Platonun bir yerində Prometeydən danışılır. Orada deyilir ki, Prometey həqiqətən Atropolisdən oddan gətirib, amma o, insanlara etik həyat, yəni "tioXiteici" gətirə bilmədi. Bu isə Zeusun qalasında saxlanılırdı və Zeus onu özü üçün saxlayırdı. Eshilin "Prometey" əsərində isə Prometey deyir ki, öz üsyanında təsəlli tapır, çünki Zeusun oğlu olacaq – Herakl, ilk insan olan və sonra tanrılar arasında sayılan tək tanrı. Burada deyilir ki, Herakl Zeusu taxtdan salacaq; bu, gerçəkləşmiş bir peyğəmbərlik kimi qəbul edilə bilər. İndi yunan tanrılarının konkret xüsusiyyətlərini müzakirə etdikdən sonra abstrakt olanları göstərmək istəyirik. Tanrılar bir-birindən ayrılıb; Zeus isə onları bir ailə kimi idarə edir. Üstün güc, yəni mütləq birlik, tanrıların üzərində saf güc kimi dayanır. Bu güc qismət, tale və ya sadə zərurət adlanır. O, məzmunundan məhrumdur, boş bir zərurətdir, məntiqsiz, anlayışdan uzaq bir gücdür. Bu güc hikmətli deyil, çünki hikmət tanrılar dairəsindədir və xüsusi, konkret xüsusiyyətləri özündə birləşdirir, tək-tək tanrılara aiddir. Tale məqsədsiz və hikmətdən məhrumdur; o, kor bir zərurətdir, hamının, hətta tanrıların da üstündə dayanır, anlaşılmaz və tənhadır. Abstrakt olan anlaşıla bilməz. Anlamaq bir şeyin həqiqətini bilmək deməkdir. Aşağılanmış və abstrakt olan isə anlaşılmazdır; məntiqli olan isə içdən konkret olduğu üçün başa düşüləndir. Məhdud özünüşüurunun bu zərurətə münasibəti və əlaqəsi belədir: Bu zərurət həm tanrıların, həm də insanların hər şeyin əsasında durur. Bir tərəfdə sərt, dəmir kimi bir güc var, digər tərəfdə isə azadsız, kor itaət. Amma ən azından azadlığın bir forması hələ mövcuddur və bu da məhdud olan qavrayışdır. Yunan bu zərurət qarşısında belə düşünərək daxili sükunət tapır: "Belədir və bunun qarşısında heç nə etmək olmaz; bununla barışmalıyam." Bu isə o deməkdir ki, o, bu vəziyyətlə razıdır və azadlıq hələ də mövcuddur, çünki bu, onun öz vəziyyətidir. Bu inanc göstərir ki, insanlar sadə zərurətlə üz-üzədirlər. Bu mövqeyi qəbul edib "Belədir" deməklə insan bütün xüsusi məqsəd və maraqlardan əl çəkir, onları bir kənara qoyur və ümumi, abstrakt vəziyyətə yönəlir. Məmnuniyyətsizlik isə insan istəkləri ilə reallıq arasında uyğunsuzluq olduqda yaranır. Amma taleyə bu münasibətlə bütün narazılıq və qıcıqlanma aradan qalxır, çünki insan saf dinc vəziyyətə, saf varlığa, yəni "belədir" deyərək sığınır. Bu abstrakt azadlıqda bir tərəfdən insanlara həqiqətən təsəlli yoxdur. İnsan yalnız itki üçün bir kompensasiya tələb etdikdə təsəlli istəyir; amma burada kompensasiyaya ehtiyac yoxdur, çünki insan itirdiyi şeyin daxili əsasını tamamilə buraxıb. O, verdiyi hər şeyi tam şəkildə təslim edib. Bu azadlıqdır, amma abstrakt və qeyri-konkret; yəni yalnız konkretin üzərində dayanır, lakin müəyyən olanla vacib bir uyumda yerləşmir. Bu azadlıq saf

düşüncə və varlıqdır, yəni öz-özündə olmaqdır, konkret olanın ləğvidir. Universallığın əksi isə xarici təkliyidir və o da hələ orta mərhələyə daxil edilməyib; o da öz mövqeyində durur, düşüncənin bu abstraksiya kimi, özünə çəkilməsi kimi. Hər iki uç nöqtə eyni əsasdan, yəni eyni ümumi müəyyənlikdən çıxır. Bu, rasionallıqdır, rasionel məzmun və etik mənadır, hələ də birbaşa mövcuddur və hələ də təciliyin formundadır. Bu, məntiqi müəyyənlikdir ki, bundan sonra digər xüsusiyyətlər inkişaf edir. Tək özünütanıma xaricdən yanaşılır; o, hələ müəyyən edilmiş sonsuz subyektivlik deyil, çünki orada xarici təkliyə üstünlük verilmir. Burada isə əksinədir: təkliyət xaricidir, çünki o hələ sonsuz subyektivlik deyil. Tanrılar ətrafında dolaşan müxtəlif məzmunlar da xarici tərəfə aiddir. Buna görə də məzmununda təsadüfilik bu sahəyə daxil olur. Məsələn, Olimpın on iki əsas tanrısının konseptə uyğun olaraq düzülüb sıralandığına inanmaq lazım deyil. Onlar sadəcə simvol deyillər, konkret (amma sonsuz olmayan) ruhaniyyətlərdir. Həm də fərdi fiqurlardır və konkret mahiyyət kimi müxtəlif xüsusiyyətlərə sahibdirlər; amma onların içində yalnız bir xüsusiyyət birləşdirici kimi təsəvvür edilir. Yəni də onlar ümumbəşəri məzmun deyillər. Təbii element bu konkretlik qərarlarında hələ də rol oynayır və ziddiyyətin bir tərəfini təşkil edir. Məsələn, günəş doğur və batır; il və ayların görünüşü burada rol oynayır və buna görə Yunan tanrıları təqvim tanrıları kimi qəbul olunub. Biz möhkəm tutmalı olduğumuz bir məqam var - buna fəlsəfi mənə deyilir. Bu mənə əvvəlcə sirlər mərasimlərində yaranıb. Sirlər mərasimləri yunanların açıq dininə elə bağlıdır ki, təbii elementlərin ruhani məzmununa bağlılığı kimi. Sirlər mərasimləri ən qədim, təbii və sadə ibadətlərdir. Əvvəlki tanrılar əsasən təbii elementlərdən ibarət olduğu kimi, sirlərin məzmunu da ruhun hələ nüfuz etmədiyi sadə məzmunudur. Bu əlaqə həm zəruridir, həm də tarixi prosesdir. Hərçənd, “dini dərinliklərin Hindistanda olduğu” kimi bir inanış da buradadır. Bütün bunlardan bəzi elementlər ruhani tanrıların təsvirlərinə keçir, yəni ruhani tanrılar bu səviyyədən yuxarı qalxdıqca, qədim sirlərin təsiri onlarda da görünür. Məsələn, yaradılış və məhv olma təsvirləri ruhani dairəyə daxil olarkən bu keçidin izləri burada da görünür. Bu, Zeusun sonsuz eşqləri ilə bağlı miflərdə təbiətlə əlaqəli güclər və münasibətlərlə bağlıdır. Məzmunun digər tərəfi onun görünüşü, yəni formasındadır. Bu mərhələdə gözəllik hər yerdə üstünlük təşkil edir. Tanrı görünür. Bu güclər, yəni tamamilə etik və ruhani müəyyənliklər, empirik özünüşür üçün məlumdur, onlar mövcuddur. Beləliklə, onlar başqası üçün də mövcuddur və indi bizim diqqət etməli olduğumuz budur ki, onlar subyektiv özünüşür üçün necə mövcuddur. İlk

növbədə, bu məzmun ən dərin varlıqda özünü göstərir, ruhun içində öənə çıxır. Amma bu etik və həqiqi məzmun yalnız o ruhda özünü göstərə bilər ki, özü içindədir və ruhani azadlığa yüksəlmişdir. Bu ümumi müəyyənliklər onun şüuruna gəlir, daxildə ortaya çıxır və özünü göstərir. Digər tərəfdən isə, bu səviyyə hələ ilkin azadlıq və ağıl mərhələsidir, ona görə ruhda olan güc xarici görünüş kimi görünür. Bu, hələ də təbiət aspektidir və bu baxış nöqtəsinin təsirindədir. Bütün xarici təsirlər Dodonadakı ağacların şıqqıltısı, Panın olduğu meşənin səssizliyi, düşən daşlar, göy gurultusu və ildırımdır - qısacası, təbiətdə daha ali sayılan xarici hadisələrdir. Bu hadisələr yalnız ilkin görünüşü, yəni bu müəyyənliklərin mövcud olduğu şüur üçün ilk ifadəni yaradır. İndi isə bu ilkin abstrakt azadlığı, yəni daxili və ya xarici olan bu ilkin varlığı qavramaq var. Bu, özünüşüurunun həqiqi mahiyyətidir. Özünüşürünün bu mövcud olan, əsas və mahiyyətli varlığı qavramaq üçün istifadə etdiyi vasitə təsəvvürdür. Təsəvvür ilkin abstrakt olanı - daxildə və ya xaricdə mövcud olan mahiyyəti - şəkilləndirir və onu ilk dəfə ilah kimi qəbul olunan şəkildə təqdim edir. Burada izah etmək o deməkdir ki, şüur özünə bir ilahi şeyi təsvir etmək qabiliyyətini qazansın. Biz artıq gördük ki, bu təsəvvürün təyini budur: bu məzmun hələ də sonlu olan, birbaşa rəsonallıq halını özündə saxlayır. Buna görə də o, sonsuz subyektivlik daxilində olmayan müəyyən, sonlu bir məzmun kimi təqdim olunur. Bu, sonluluğu, yəni təbii aspekti özündə ehtiva edir. Təsəvvür həm daxili abstrakt olanı, həm də xarici, ilkin birbaşa var olanı (məsələn, göy gurultusu və ya dənizin hırıltısı) şəkilləndirmə fəaliyyətidir. O, hər iki bu aspekti müəyyən bir şey kimi formalaşdırır: bir tərəfi ruhani, digər tərəfi təbii olaraq göstərir. Nəticədə xarici varlıq artıq müstəqil deyil, sadəcə ruhda olan gizli ruhun bir işarəsinə çevrilir və yalnız bu ruhu açıq etmək üçün xidmət edir. Buna görə Yunan tanrıları insan təsəvvürünün məhsulu və ya insan əlləri ilə formalaşmış heykəltərəşliq nümunələridir. Onlar sonlu şəkildə yaranıblar, şairlər və Muse tərəfindən yaradılıblar. Tanrılar öz mahiyyətlərinə uyğun olaraq içərisində sonluluq daşıyırlar; yəni onların xüsusiyyəti, ruhani qüvvə ilə təbii tərəfin ayrılması mövcuddur. Bu məzmunun sonluluğu onların insan məhsulu kimi sonlu şəkildə meydana gəlməsinin səbəbidir. Bu mərhələdə ilahi, nə sadə düşüncə ilə, nə də saf ruh ilə dərk edilmir. “Tanrı ruhda və həqiqətdə ibadət olunmur” (Yəhya 4:24). İlahi hələ mütləq həqiqət kimi mövcud deyil, hətta xarici anlayışın abstrakt kateqoriyaları ilə də tutulmur; çünki bu kateqoriyalar sadəcə sadə nitqi təşkil edir. Bu səbəbdən bu tanrılar insan tərəfindən yaradılmışdır - onların rəsonal məzmunu üçün yox, tanrı kimi görünüşləri üçün. Hər bir kahin, sözün əsl mənasında, belə bir tanrı yaradıcısı

olmuşdur. Herodot yazır ki, Homer və Hesiod yunanların tanrılarını onlara yaratmışdır. Xarici bir fenomenin bu şərhı yalnız onun tanrının fəaliyyəti kimi formalaşdırılması deməkdir. Buradakı izah başa düşmək üçün deyil, təsəvvür üçün təsəvvür tərəfindən yaradılmışdır.

Bu tanrılar ruhani qüvvələrdir, amma ruh özünəməxsusluqlara bölünüb, çox sayda ruhani qüvvə var və buna görə burada çoxtanrıcılıq yaranır; bu, sonluluğun tərəfidir. Bu sonluluğun bir tərəfi odur ki, azadlıq hələ də təbii vəziyyətin təsirini daşıyır, digər tərəfi isə az əvvəl qeyd olundu. Bu çoxlu qüvvələr insanlıq üçündür. Onlar insan ruhunun mütləq əsaslarıdır və beləliklə, dəyişkən insan fərdiliyindən fərqlənirlər; amma onlar təmsil olunur; buna görə təsəvvürün bir forması, yəni sonluğun başqa bir cəhəti ortaya çıxır. Burada hələ düşüncənin sonsuz azadlığı yoxdur, ruhani əsaslar hələ düşüncənin mövzusu olmayıb; əgər insanlar düşüncəli olsaydılar, onlara yalnız bir Tanrı olardı. Amma burada ilahilik tamamilə təmsildədir, halbuki təmiz düşüncənin əsası təmsil deyil. Təmiz əsas yalnız həqiqət dinində - düşüncənin təmiz əsas olduğu dində vardır. Yunan tanrıları fantaziyaya aiddir. İnsanlar bu əsasları təbii formalar kimi tapmırlar; onları təsəvvür üçün ortaya çıxarırlar; bu isə fantaziyaadır. Tanrıların formaları insan fantaziyasından yaranır və mövcud olanlardan fərqlənir, amma onlar əsaslı formalar kimi ortaya çıxır; bununla bağlı hiss elementləri də var, amma gözəllik vasitəsilə ruhani ilə uyğunlaşdırılır. Yunan dini gözəllik dinidir. Yunan tanrılarının ruhani əsası var, amma onlar obyektiv təmsil olunduqları üçün təbii element də içərilərinə girir. Onlar təbii (yaradılmış, şairanə yaradılmış) tərəfə malikdirlər; onlar düzəldilib və ya şairanə yaradılıb (düşüncə ilə şeir yaradıcılığı əlaqəlidir), amma saxta deyillər. Bu yaradılmış məhsul əsasdır; ruhani bir şeydir, təbii ilə yüklənməmişdir. Əksinə, təbiət özü ruhani mənaya malikdir, çünki gözəldir. Beləliklə, Tanrı insan tərəfindən yaradılmış bir şeydir. Şairlər, heykəltəraşlar və rəssamlar yunanlara tanrılarının kim olduğunu göstəriblər; onlar öz tanrılarını Fidiyasın Zeusunda görmüşlər. Lakin fantaziya üçün ortaya çıxan və nümayiş olunan şey, düşüncənin təmsil edilən formasından başqa bir şey deyil. Buna görə yunan dini gözəllik dinidir. Azad ruhaniyyətin şüuru məzmunu məhdud və sonlu olsa da, gözəlliklə bağlıdır. Amma əgər bu ruhani azadlıq hissi formasında təzahür etməlidirsə, onda yalnız insan formasında təzahür edə bilər. Bu, mövcud olan ruhun insan formasındakı görünüşüdür. Əgər bu təzahür subyektiv tərəfdə baş verirsə və Tanrı insanın yaratdığı bir şey kimi görünürsə, bu yalnız bir andır. Çünki

Tanrının belə mövcudluğu fərdi özliyiün ləğvi ilə vasitələnir; buna görə yunanlar öz tanrılarını Fidiyasın Zeusunda sezə bilmişlər. İncəsənətkar onlara öz şəxsi əsərini verməyib; o, onlara mahiyyətin doğru görünüşünü, mövcud olan zərurətin formasını göstərib. Beləliklə, bu [tanrının forması] ideal formadır. Yunanlardan əvvəl həqiqi ideallik yox idi - nə hindlərdə, nə Yaxın Şərqdə, nə də Misirlilərdə. Üstəlik, bu yunan idealikliyi sonra heç vaxt təkrar meydana gələ bilməzdi. Xristian dininin incəsənəti gözəldir, amma ideallik onun əsas prinsipi deyil. Yunan tanrıları antropopatikdir, yəni onlar sonluğun xüsusiyyətlərini, hətta bəlkə daha əvvəlki miflərdən gələn mənasızlığı da daşıyırlar. Amma əsas problem antropopatikin çox olması deyil; əksinə, tanrılarda hələ də kifayət qədər insanlıq yoxdur. Tanrıda insanlıq çox azdır. Yunan tanrılarında nə çatışmadığını yalnız antropopatik olmaları ilə izah etmək mümkün deyil. Məsələn, Zeusun eşqləri kimi amoral elementlər köhnə təbiətə əsaslanan intuisiya üsulundan qaynaqlanır. Əsas problem antropopatikin çoxluğu deyil, insanlığın azlığıdır. İnsanlıq yalnız ilahidə və ya tanrıda, bu insan şəkildə, bir an kimi tutulmalıdır; amma bu mövcud insan tanrıda sonsuzluğa qaldırılmış şəkildədir - yalnız proses vasitəsilə, bu tək və hiss edilən insan tərbiyə olunaraq. Yəhudi əmri “Özünə Tanrının şəklini düzəltmə” göstərir ki, Tanrı əsasən düşüncə üçün var; amma ilahi həyatın digər anı onun insan şəkildə xarici təzahürüdür, yəni bu forma onun nümayişidir. Nümayiş yalnız ilahi həyatın bir tərəfidir və əslində yenidən Birləşməyə, yəni Tanrının ruh kimi düşüncə üçün ilk dəfə mövcud olduğu Vahiddə birləşdirilir. Ruhani azadlıq hələ sonsuzluqda şüurda deyil. Lakin bu tərsinəlikdə aydın olur ki, Tanrının insan formasında xarici təzahürü ilahi həyatın yalnız bir tərəfidir. Bu xariciləşmə və nümayiş yenidən Birləşməyə qaytarılır. Beləliklə, Tanrı ilk dəfə ruh kimi düşüncə və cəmiyyət üçün mövcuddur; tək və mövcud insan ləğv olunur və Tanrıda an kimi, ilahinin şəxsiyyətlərindən biri kimi qəbul edilir. Bu yolla insanlıq, bu insan şəkildə, ilk dəfə həqiqətən Tanrının içindədir. İlahi təzahür tamdır və onun əsas elementi ruhun özüdür. Yəhudi baxışı - Tanrının əsasən yalnız düşüncə üçün olması - və yunan gözəlliyinin duyğu tərəfi ilahi həyatın bu prosesində bərabər şəkildə mövcuddur. Onlar ləğv edilərək məhdudluqlarından azad olurlar.

Ruhun təbii və hiss edilən bir mövcudluğu varsa, insan forması onun duyula biləcəyi yeganə yoldur. Bu o demək deyil ki, ruh maddidir və ya hiss ediləndir, əksinə onun gerçəkliyi və başqası üçün mövcudluğu insan şəkildə duyulmasıdır. Buna görə yunanlar tanrıları insan kimi təsvir edirdilər. Başqa

xalqların da belə etməsi səhv anlaşılmamalıdır. İnsanların bunu yalnız öz formaları olduğu üçün etdikləri deyil, əslində ruhun mövcud olduğu yeganə formanın insan forması olması səbəbindən belə etdikləri doğrudur. Məsələn, ruh aslan şəkilində ola bilməz. İnsan bədəninin quruluşu ruhun yalnız zahiri formasıdır; bu əlaqənin zəruriliyi fiziologiya və ya təbiət fəlsəfəsinin sahəsinə aiddir və hələ kifayət qədər müzakirə edilməyən çətin bir məsələdir. Bunlar Allahın müəyyənliyini bilmək üçün əsas məqamlardır.

b. İbadət

İndi isə yunan dinindəki ibadət məsələsinə baxaq. Yunan dinində ibadət çox geniş mövzudur. Biz burada yalnız əsas məqamları vurğulaya bilərik. Ümumiyyətlə, hər bir ibadətin əsas mənası budur: insan öz adi, gündəlik şüurundan yuxarı qalxır. O, Tanrının öz daxilində yaşadığını və onunla bir olduğunu hiss edir. Yunan ibadətinin ümumi cəhəti budur ki, insan öz tanrısına qarşı əsasən müsbət, təsdiqləyici münasibət bəsləyir. Burada ibadət o deməkdir ki, insan bu “mütləq gücləri”, yəni təsadüfi şeylərdən uzaq olan daxili həqiqəti tanıyır və ona hörmət edir. Amma bu güclər eyni zamanda insanın öz mənəviyyatına aiddir. Onlar insan azadlığının ağılla bağlı tərəfini, insanın əxlaqi vəzifələrini, onun qanuni haqlarını, yəni insan ruhunun özünü ifadə edir. Bu isə onu göstərir ki, insan öz tanrılarına sadəcə xarici və yad bir varlıq kimi yox, öz iç dünyasının, mənəvi mahiyyətinin bir hissəsi kimi yanaşır. İbadət edilən bu varlıq Tanrı kimi qəbul edilsə də, o eyni zamanda insanın öz dərin mahiyyətidir. Məsələn, Pallas Afina sadəcə şəhərin himayəçisi kimi bir tanrıça deyil. Pallas Afina yunan xalqının, xüsusilə də Afina xalqının canlı və gerçək ruhunu, onların əsas mahiyyətini təmsil edir. Erinilər isə günahkar insanın öz əməlinin simvoludur. Onlar insanın içində ona əzab verən vicdan hissəsini ifadə edir. İnsan bu əməlin pis olduğunu biləndə, bu vicdan əzabı ortaya çıxır. Erinilər həm ədalətliləri, həm də bu səbəblə yaxşı niyyətli olanları - yəni Eumenidiləri təmsil edir. Eros isə gücdür, lakin bu güc insanın sevgi hissi ilə bağlı olan, tamam subyektiv duyğusudur. İnsanlar bu obyektiv gücü tanıyanda, eyni zamanda özləri ilə bir münasibət qururlar. Buna görə də ibadət zamanı azaddırlar. Burada Hindulardakı kimi yalnız inkar və fədakarlıq münasibəti yoxdur. Orada, hətta ən yüksək ibadət forması belə, insanın şüurunun inkarından ibarətdir. Burada isə insan öz iç dünyasını tanıyır və bununla da azad olur. Azadlıq bu ibadətin sevinc və sakitlik dolu ruhunu təşkil edir. İbadət zamanı Tanrıya hörmət edilir, amma bu hörmət tədricən insanın özünə olan

hörmətə çevrilir. Bu isə o deməkdir ki, insan öz Tanrıları ilə olan birliyini və müsbət münasibətini dərk etdikdə, bu şüur artıq onun özündə gerçək olur. Belə ibadətdə insanlar əslində öz “şərəflərini” qeyd edirlər. Amma Tanrı hələ də xarici və təbii bir forma daşdığı üçün, bu birliyin müəyyən çalarları qalır. Məsələn, Baxus və Demetra - şərab və çörək - insana verilmiş xarici nemətlərdir. İnsan bu nemətlərlə bir olmaq üçün onları yeməli, yəni öz bədəninə qatmalıdır. Tanrının verdiyi bu təbii nemətlər - şərab və çörək - hələ də təbiətin gücündən gələn, insandan kənarda olan bir şey kimi qalır. Lakin bu təbii güclər və məhsuldar qüvvələr də eyni zamanda ruhani varlıqlardır. Baxus və Demetra sirli, mistik tanrılardır. Tanrıya ibadət edilən bayramlarda əslində insan özü ön plana çıxır. İbadət edənlər sevincləri, şadlıqları və bədən bacarıqları ilə Tanrının özlərində görsənməsinə imkan verirlər. Bu bayramlarda onların sənət əsərləri də yer alır. İnsan sənətkarları da bu bayramlarda, məsələn dram tamaşalarında, hörmətlə yad edilir. Pallasın bayramında böyük bir yürüş təşkil olunurdu. Pallas xalqın, millətin özüdür. Amma bu millət həyatla dolu bir tanrıdır. Bu Athena isə özündən zövq alan, öz varlığında sevinc tapan tanrı şəklindədir. Tanrıların məzmunundan əlavə, daha əvvəl qeyd edilən iki münasibəti də xatırlamalıyıq: zərurət və təsadüf münasibətləri. Zərurətə uyğun olan ruh halı sakitlikdir. Bu, hərəkətsizlikdə olan bir dinc duruş və ya hələ tam inkişaf etməmiş, abstrakt bir azadlıq halıdır. Bu vəziyyət bir qaçış kimidir. Amma eyni zamanda azadlıqdır, çünki insan taleyə - xaricdən gələn bir gücə - məğlub olmur, sınımr. Kim bu müstəqillik şüuruna sahibdirsə, ölsə belə, zahirdə məğlub sayılsa da, ruhən məğlub olmur. Tanrının insanlarla əlaqəsində bu zərurət münasibətindən başqa, qısaca qeyd edilməli olan başqa bir cəhət də var. Bu da Tanrının sonlu varlıqlarla, onların tale və məhdudluqları ilə ortaq olmasıdır. Sonlu varlığın abstrakt zərurətinə ölüm daxildir - təbiətin gətirdiyi bir sonluğun inkarıdır. Amma bu sonluluq Tanrıda elə bir şəkildə görünür ki, əxlaqi güclərin özləri belə bu məhdudluğa tabe olurlar. Çünki onlar müəyyən bir forma daşıdıqları üçün içlərində müvəqqətiliyi, birtərəfliliyi və bu birtərəfliliyin nəticələrini yaşamalıdırlar. Bu, qədim insanların faciələrdə ən güclü şəkildə ifadə etdiyi bir şüurdur - zərurət öz-özünü həyata keçirən, mənası və məzmunu olan bir şey kimi göstərilir. Xor, yəni xalqın səsi, təbiətin kor-qaranlıq yazısından uzaqdır. O, əxlaqi düzənin sakit axarında qalır və heç bir düşmən gücünü oyatmır. Amma qəhrəmanlar xorun üzərində dayanırlar. Onlar bu sakit və bölünməmiş əxlaqi nizamdan kənarda dayanırlar. Onlar gerçəkdən iradə göstərən və hərəkət edən şəxslərdir. Onlar nizam gətirirlər və onların hərəkətləri nəticəsində

dəyişikliklər baş verir. Bu dəyişikliklərlə birlikdə bir parçalanma baş verir. Ruh üçün əsl maraqlı olan isə daha yüksək səviyyəli bir parçalanmadır - bu da əxlaqi güclərin özlərinin bir-birindən ayrılması və toqquşmasıdır. Bu toqquşmanın çözülməsi o zaman baş verir ki, bu əxlaqi güclər - birtərəfli olduqları üçün - öz bu birtərəfliliyindən əl çəkirlər. Və bu imtinanın gerçək həyatda necə göründüyü belədir: hansı insanlar ki, yalnız bir əxlaqi gücə sadıq qalıblar və onu həyata keçirməyə çalışıblar, onlar bu yolda məhv olurlar. Məsələn, “Antiqona” faciəsində ailə sevgisi - müqəddəs olan, daxili olan, duyğulara bağlı və buna görə də aşağı tanrılarla əlaqələndirilən bir güc - dövlətin hüququ ilə toqquşur. Kreon isə zalım bir hökmdar deyil; o da başqa bir əxlaqi gücün tərəfdarıdır. Kreon haqsız deyil; o düşünür ki, dövlətin qanunu və hakimiyyətin nüfuzu qorunmalıdır və bu qanunu pozanlar cəzalandırılmalıdır. Amma bu iki tərəfin hər biri yalnız bir yönü təmsil edir. Onlar yalnız bir tərəfli həqiqəti həyata keçirirlər. Bu birtərəflilikdir. Əbədi ədalətin mənası isə budur: hər iki tərəf haqlıdır, çünki öz baxımından doğrudur; amma eyni zamanda haqsızdır, çünki yalnız bir tərəfi tutur. Əxlaqi həyatın aydın və sülh dolu axarında hər iki tərəf tanınır, amma birinin dəyəri o biri ilə tarazlanır. Buna görə faciənin sonu barışmadır. Bu barışma kor zərurət deyil, ağıl ilə həyata keçən bir zərurətdir. Bu zərurət burada ağıllı şəkildə gerçəkləşməyə başlayır. Bu, Yunan mədəniyyətinin ən yüksək mərhələsində əldə etdiyi aydın baxış və incəsənət ifadəsidir. Amma yenə də burada tam həll olunmamış bir şey qalır. Bu isə odur ki, daha yüksək ruhani güc sonsuz bir güc kimi ortaya çıxmır. Bu mənada, fərdin faciə ilə həlak olması içində sağalmamış bir kədər qalır. Əsl barışma isə onda olar ki, insanın içindəki birtərəfli mövqe aradan qalxsın. İnsan öz biryönlü olduğunu dərk etsin və bu haqsızlıqdan könüllü şəkildə imtina etsin. Lakin bu tanıma və özünü düzəltmə bu səviyyədə təbii şəkildə baş vermir. Bu daha yüksək barışma olsaydı, o zaman xarici cəza və təbii ölüm artıq gərəksiz olardı. Bu barışmanın ilk işarələri və xəbərçiləri burada da görünür. Amma insanın içində baş verən dəyişiklik hələ də daha çox xarici bir təmizlənmə kimi görünür. “Eumenidlər” əsərində, məsələn, Orest Afina məhkəməsi – Areopaq tərəfindən bəraət alır. Burada da toqquşma var. Orest anasını öldürüb – bir tərəfdən bu, ən böyük hörmətsizlik və günahdır; amma digər tərəfdən o, atasının intiqamını alır. Atasını həm ailənin, həm də dövlətin başçısı idi. Yəni Orest eyni hərəkətlə həm böyük bir günah işləyib, həm də vacib və zəruri bir ədaləti həyata keçirib. Onun bəraət alması bu birtərəfli mövqelərin birləşməsi deməkdir.

“Sofoklun Kolonda Edip” əsərində də barışma ümidi görünür. Bu barışma artıq xristian dünyagörüşünə yaxın bir təsvirdir. Edip tanrılar tərəfindən qəbul edilir və onlara hörmətli bir şəkildə yaxınlaşır. Amma bu gün biz daha artıq bir şey gözləyirik. Çünki bizdə barışmanın daha yüksək bir anlayışı var: biz inanırıq ki, bir insan etdiyi işi, yəni günahı, öz içində, öz iradəsində inkar edə bilər. İnsan öz keçmiş birtərəfliliyindən dönə bilər, onu içində, iradəsinin dərinliyində təmizləyə bilər. Yəni o, əməli elə içindəki kökündən ləğv edir. Amma qədimlərdə bu cür barışma - yəni daxili və könüllü dəyişiklik - geniş yayılmamışdı. Bizim üçün isə faciələrin sonunda belə barışmanın olması daha uyğundur, çünki bu bizim ruhumuza daha yaxındır.

Bu, zərurət münasibətidir.

Digər münasibət isə tam tərsinə - fərdiliyə aiddir. Bu fərdilik ilahi mahiyyətlərin içində də özünü göstərir və burada insanla bağlı olan tərəfdən ortaya çıxır. Bu fərdi tərəf təsadüfi olandır. Din bu səviyyədə olanda insan hələ azad deyil, hələ ümumi öz şüuruna çatmayıb. İnsan burada yalnız əxlaqi həyatın ümumi mahiyyətini dərk edir, amma bu mahiyyət hələ içdən gələn və hər kəsə aid olan subyektivlik şəklində formalaşmayıb. Bu səbəbdən təsadüfi olan sahədə insanın etməli olduğu şeylər əxlaqi vəzifənin içində yer almır. Çünki Tanrı hələ tam şəkildə "mütləq subyekt" kimi başa düşülmür. Ona görə də bu təsadüfi hadisələr hələ ilahi qayğıya, yəni Tanrının qoruyuculuğuna aid edilmir, əksinə, taleyin ixtiyarına verilir. Bu o deməkdir ki, insanlar özlərini azad varlıq kimi tanımır; onlar qərar verən əsas subyekt deyillər. Bununla əlaqəli olaraq, onlar qərarın xaricdən gəlməsinə icazə verirlər. Bu da dinin bir tərəfini təşkil edir - biz buna "kahinlik" və ya "müqəddəs nişanlar" deyirik. Bu kahinliklərin təbiətlə bağlı bir mənşəyi var, çünki burada aydın və düşünülmüş bir cavab verilmir. Əksinə, bu cavablar xarici dəyişikliklər şəklində ortaya çıxır - metal səsindən, ağacların xışıltısından, küləyin əsməsindən, görüntülərdən, qurbanlıq heyvanların iç orqanlarına baxmaqdan və bu kimi təsadüfi hadisələrdən alınır. İnsanlar qərar vermək üçün belə əlamətlərə ehtiyac duyurdular. Yunanlar bizim kimi, yəni öz düşüncəsində azad olan insanlar deyildilər; onlar özlərini xarici təsirlərlə yönləndirməyə icazə verirdilər. Gözəllik dininin əsas mərhələləri bunlardır. Ruh və ya ağıl onun məzmunudur, amma ağıl hələ özündə möhkəm, maddi bir məzmun daşıyır. Ona görə də o, müxtəlif özəl formalara parçalanır. Ruhun forması, yəni insan forması, təbii olanı da özündə daşıyır. Lakin bu təbiilik ideal şəkildədir, yəni o, ruhun sadəcə

ifadəsidir və artıq müstəqil, ayrı bir varlıq deyil. Bu dinin sonluluğu, yəni məhdudluğu hər tərəfdən açıq-aydın görünür.

2. Uca din və ya yəhudi dini

Bu dini sferaya xas olan ümumi cəhət təbii olanın ideal olmasıdır. Yəni təbiət ruhaniyə tabe edilir və Tanrı, ruh olaraq bilinir. Başlanğıcda Tanrı ruh kimi tanınır; onun xüsusiyyətləri isə məntiqli və əxlaqi olur. Amma bu Tanrı hələ də müəyyən, xüsusi bir məzmunla malikdir - yəni yalnız əxlaqi güc kimi qəbul edilir. Tanrının görünüşü gözəllikdir, amma bu görünüş təbii bir maddi əsasda qurulub - hiss edilə bilən, xarici bir materiya və ya hissi təsvir şəklindədir. Bu dinin təməli hələ saf düşüncə deyil. Gözəllik dininin daha yüksək mərhələyə, yəni ucalıq dininə qalxmasının zərurəti ondan ibarətdir ki, ayrı-ayrı ruhani, əxlaqi güclər vahid ruhani bütöv içində birləşsinlər. Xüsusi anın həqiqəti universal birliyə çevrilməsidir - bu birlik subyektivlikdir və içdən konkret olur; yəni içində xüsusi olanı saxlayır, amma eyni zamanda əsasən subyektiv olaraq mövcuddur. Bu məntiqli subyektivlik, hətta məzmun baxımından ümumi subyektivlik şəklində mövcuddur və forması baxımından azaddır. Belə saf subyektivlik üçün əsas isə saf düşüncədir; o, təbii və hissi olanlardan, həm xarici hissiyyatdan, həm də hissi təsvirlərdən uzaqlaşır. Bu, ruhani və subyektiv bir birlikdir - və bizim üçün məhz bu ilk dəfə Tanrı adı ilə çağırılmağa layiq olan şeydir.

a. Tanrının birliyi

Bu subyektiv birlik maddi deyil, çünki o subyektivdir, amma həqiqətən mütləq gücdür. Təbiət yalnız onun tərəfindən qoyulmuşdur, yəni yalnız idealdır və müstəqil bir varlıq deyil. Bu birlik təbii maddədə görünmür və ortaya çıxmır, əksinə mahiyyətə düşüncədə özünü göstərir; düşüncə onun müəyyən varlıq və ya görünmə formasıdır. Müqəddəs güc artıq kifayət qədər tanınıb; əsas məsələ budur ki, burada o konkret və daxildən müəyyən olunmuşdur - yəni o, mütləq hikmətdir. Azadlığın məntiqi təyinatları, yəni əxlaqi təyinatlar bu subyektivliyin tək məqsəd və qərarında birləşərək müqəddəslik yaradır. Beləliklə, "ilahilik" özünü müqəddəslik kimi müəyyən edir. Tanrının subyektivliyinin yüksək həqiqəti yalnız gözəl bir subyektivlik deyil, burada mütləq məzmun hələ də ayrı-ayrı hissələrə bölünmüş kimi deyil, məsələn,

heyvanların insanlara münasibəti kimi parçalanmış deyil. Heyvanların özünəməxsus xüsusiyyətləri var; amma ümumbəşəri xarakter yalnız insana məxsusdur. Azadlığın əxlaqi məntiqi və bu məntiqin açıq-aydın, öz-özünü müəyyən edən subyektivliyi - həqiqi, daxildən qərar verən subyektivlik budur. Bu hikmət və müqəddəslikdir. Yunan tanrılarının məzmunu əxlaqi güclərdən ibarətdir; onlar müqəddəs deyillər, çünki hələ də özəl və məhduddurlar. Burada mütləq, yəni Tanrı, Bir olaraq, subyektivlik kimi, ümumi və saf subyektivlik kimi mövcuddur. Başqa sözlə, bu subyektivlik, universal olaraq daxildən müəyyən edilmiş Tanrının birliyidir. Bu birlik gizli şəkildə mövcud deyil, yəni Tanrının birliyi yalnız təməl və ya gizli səbəb kimi deyil - bu Hind və Çin dinlərində belədir. Orada Tanrının birliyi yalnız gizli olduqda, Tanrı sonsuz subyektivlik kimi qəbul edilmir və bu birlik şüur üçün subyektivlik kimi bilinmir və mövcud deyil. Beləliklə, Tanrının birliyi içində tək bir güc mövcuddur, bu da mütləq gücdür. Hər bir xarici və hiss edilə bilən forma, hər bir hissi təsvir bu birlikdə ləğv olunur. Buna görə də Tanrı burada şəklə bağlı deyil - o, hissi təsvir üçün yox, yalnız düşüncə üçün mövcuddur. Daxildən sonsuz olan saf subyektivlik əslində düşünməkdir. Düşüncə olaraq o yalnız düşüncə üçün mövcuddur və ona görə də öz hökm fəaliyyətində var olur. Düşüncə bu obyekt üçün əsas möhkəm təməldir. İndi isə biz ilahi fərdiləşmənin, ilahi hökmün xüsusiyyətindən bəhs etməliyik. Tanrı hikmətdir; bu, Tanrının özünü müəyyən etməsi, hökm verməsi və daha dəqiq desək, yaradıcı olması deməkdir. Tanrının hikməti məqsədyönlü və müəyyən edici olmaqdır. Amma bu hikmət əvvəlcə abstraktdır, yəni ilkin subyektivlikdir. "İlkin hikmət" olaraq Tanrının "hökmü" hələ öz daxilində möhkəmlənməyib. Əksinə, qəbul edilir ki, Tanrı qərar verir və Tanrının müəyyən etdiyi şey dərhal aralıqsız başqa bir formada mövcuddur. Əgər Tanrının hikməti konkret olsaydı, o zaman Tanrı özü öz daxilində yaratdığı şeyi istehsal edib daxildən saxlayardı. Bu halda yaradılan Tanrının Oğlu kimi onun daxilində möhkəmlənmiş və tanınmış olardı. Belə Tanrı "həqiqətən konkret" ruh kimi tanınardı. Amma burada hikmət abstrakt olduğuna görə, hökm və ya müəyyən edilən şey yalnız bir forma kimi mövcuddur - yəni möhkəm şəkildə mövcud olan dünya budur. Beləliklə, Tanrı dünyanın yaradıcısıdır. Dünya dərhal mövcud olan bir şeydir, amma bu dərhallıq yalnız vasitəli olur; dünya yalnız yaradılmış bir məhsuldur. Tanrının yaratması, dünyanın Tanrıdan çıxdığı prosesdən çox fərqlidir. Hindular üçün "dünyalar Brahmadan çıxır". Yunanların kosmoloji təsəvvüründə isə ən yüksək, ruhani tanrılar sonuncu olaraq ortaya çıxır. Çıxan şey mövcuddur, reallıqdır, ona görə də çıxış mənbəyi

ləğv olunmuş, əhəmiyyətsiz sayılır, çıxan isə müstəqil sayılır. Burada isə təkliyin subyektivliyi ən əsas, ilkin səbəbdir, şərtlənmiş vəziyyət ləğv olunur. Dünyanın, yəni Tanrının yaratdığı şeyin qarşısında Tanrı ilkin, mütləq subyektivlik olaraq qalır. Tanrının əsas tərifi budur: özü ilə əlaqədə olan subyektivlik. Özündə var olan və qalıcı subyektivlik kimi o, ilkin olandır. Amma Yunan tanrıları - xüsusilə ən yüksək, ruhani tanrılar üçün - çıxmaq statusu onların sonluluğuna aiddir. Bu onların varlığının şərtidir, təbiətlərinin əsasıdır, elə ki, sonlu ruh üçün də onun təbiəti belə qəbul edilir. Beləliklə, Birliyə, yəni subyektyə qarşı çıxan şey xüsusi, yaradılan, təbiətdə ortaya çıxan, xarici və asılı olan şeydir. Ümumilikdə, qoyulmuş (yaradılmış) dünyada mövcud olan budur. Yalnız öz daxilində möhkəm qalan ilahi subyektivlik öz-özünə münasibətdir və buna görə də ilkin olan odur. Subyektivlik burada mütləq başlanğıc yaradan amildir, amma o yalnız başlanğıcdır, nəticə deyil. Tanrı ilkin olanıdır; Tanrının yaratması isə əbədi bir yaradışdır. Tanrı yaradışın başlanğıcını qoyandır, nəticəsi deyil. Əgər ilahi subyektivlik həm də nəticə, yəni özünü yaradan kimi müəyyən olsaydı, o zaman o, konkret ruh kimi başa düşülərdi. Əgər mütləq subyektdən yaranan şey elə bu subyektin özü olsaydı, onda bu fərqləndirmə də aradan qalxardı. Yəni nəticədə alınan şey, öz-özündən çıxan son subyekt olardı. Amma biz burada hələ bu mərhələyə gəlməmişik. Burada mütləq subyekt sadəcə hər şeyə başlanğıc verən, ilkin olan bir başlanğıcdır.

İkinci tərəf isə Tanrının yaratdığı ilə olan münasibətidir. Tanrının sifətləri adlandırdığımız xüsusiyyətlər – yəni Tanrının dünya və varlıqlarla olan əlaqəsinə dair olan cəhətlər – Tanrının müəyyənlikləridir. Başqa sözlə, biz artıq Tanrının özünü fərqləndirməsini, yəni özünü müəyyən etməsini və bunun nəticəsində dünyanın yaradılmasını gördük. Dünyanı artıq konkret bir varlıq kimi qəbul etdik. O zaman Tanrının sifətləri, Onun dünya ilə olan əlaqəsinin ifadəsidir. Yəni sifətlər – müəyyən olunmuş nəticədir, amma Tanrının anlayışı içində dərk olunmuş halda. Burada iki tərəf var: biri – dünya, yəni var olan və özlüyündə qalan şeydir, Tanrıya qayıtmayan və ya Ona məxsus olmayan; digəri isə – həmin müəyyənliyin Tanrının özündə olan halıdır. Buna Tanrının dünya ilə münasibəti deyilir. Amma əgər bu ifadə o mənada işlədilsə ki, biz yalnız bu münasibəti bilirik, amma Tanrının özünü tanımırıq – bu, yanlış düşüncədir. Çünki bu münasibət – Tanrının öz müəyyənliyidir, yəni Onun sifətləridir. Bir insanın başqa bir insanla necə münasibətdə olması – məhz bu insaniliyin özüdür, yəni insan təbiətinin mahiyyətidir. Əgər biz bir şeyin başqa

şeylərlə necə əlaqəli olduğunu bilirikdirsə, deməli, onun təbiətini də bilirik. Əlaqə ilə təbiəti bir-birindən ayırmaq – əslində səhv bir ayırmadır. Çünki bu cür fərqlər dərhal dağılır, çünki onları yaradan ağıl nəyin üzərində işlədiyini bilmir. Bu, özü anlamadığı şeyləri ayırmağa çalışan bir düşüncədir. Əgər müəyyənlik kənardan gələn və dolayı olmayan bir şey kimi qəbul olunursa, lakin eyni zamanda Tanrının özünə aid bir müəyyənlikdirsə, o zaman bu müəyyənlik Tanrının tam qüdrətidir. Amma biz artıq görmüşük ki, bu qüdrət – hikmətdir. Hikmətin konkret anları – yaxşılıq və ədalətdir. Yaxşılıq ondadır ki, dünya mövcuddur. Amma dünya həqiqi varlığa çatmır. Həqiqi və gerçək varlıq yalnız Tanrının özündədir. Tanrıdan kənarda olan, bir-biri ilə xarici əlaqədə olan şeylərin varlığı – onların özünə məxsus haqqı yoxdur. Bu varlıq sadəcə Tanrının özünü xariciləşdirməsidir, yəni Tanrının özündən çıxaraq öz məzmununu azad buraxmasıdır. Bu məzmun – mütləq subyektivliyin müəyyənliyidir. Tanrı bu müəyyənliyi, yəni öz içindəki vəhdəti belə sərbəst buraxır. Bu – Tanrının yaxşılığıdır. Və məhz bu halda Tanrı həqiqi mənada yaradan ola bilir, çünki burada O, sonsuz subyektivlik kimi çıxış edir. Bu rolda Tanrı azaddır, ona görə də Onun müəyyənliyi və ya özünü-müəyyən etməsi də azad ola bilir. Yalnız azad olan bir şey, qarşısında duran digər müəyyənlikləri də azad şəkildə buraxa bilər. Yəni azadlıqla onlardan ayrılıb onları sərbəst edə bilər. Bu ayrılma və azad buraxma – dünya və ya sonlu varlıqlar bütövlüyünü əmələ gətirir. Məhz bu varlıq forması – yaxşılıqdır. Ədalət isə bunun əks tərəfidir. Ədalət – bu sonlu varlığın əslində boş və ideal xarakterli olduğunu göstərməkdir. Yəni onun həqiqi və müstəqil bir varlıq olmadığını göstərməkdir. Tanrının güc kimi təzahürü bu şəkildə özünü göstərir. Və bu güc – sonlu şeylərə onların hüququnu verir. Bu yaxşılıq və ədalət sadəcə mahiyyətin bir anı kimi yox, bir subyektin – yəni vahid şəxsi bir varlığın – anları kimi başa düşülməlidir. Mahiyyətdə bu cür müəyyənliklər həm mövcud olan, həm də mövcudluqdan çıxan, yəni yaranan şeylər kimi görünür. Amma burada o Vahid artıq sadəcə bir mahiyyət kimi yox, şəxsiyyətli bir varlıq – bir subyekt kimi var olur. Şeylərin varlığı burada məqsəd kimi müəyyən olunur. Yəni bu varlıq bir məqsəd daşıyır, ideyanın müəyyən forması kimi meydana çıxır. Dünya mövcud olmalıdır – bu onun məqsədidir. Amma eyni zamanda dünya dəyişməli və yox olmalıdır – bu da onun tərkib hissəsidir. Məhz bu dəyişmə və yox olma – məqsədin bir təyini, bu – ədalətdir. Ədalət odur ki, subyekt öz yaratdığı müəyyənliklərdən, yəni öz dünyasından ayrılır, onları özündən fərqləndirir. Üçüncü tərəf dünyanın formasıdır – yəni şeylərin ümumi xarakteri, onların aldığı görünüş və gerçəklikdir. Başqa sözlə, dünya artıq

poetik və müqəddəs bir mənzərə kimi yox, adi və sadə bir şeylər toplusu kimi qarşımıza çıxır. O, artıq müqəddəslikdən ayrılmışdır. Təbiət – ilahi dəyərindən soyundurulmuşdur.

Şərqdə, xüsusilə Yunan tanrıları ilə bağlı olaraq insanlar təbiətlə və ilahi olanla dostluq və sevinc içində münasibətdə olmağı sevirilər. Yəni insan təbiətlə münasibətdə olduqda, eyni zamanda ilahi olanla da əlaqə qurur. Bu birlik – ilahi ilə təbii olanın vəhdəti – ideal ilə realın eyniliyi adlanır. Amma bu eynilik sadə və formal bir anlayışdır. Bu cür eynilik çox asan əldə olunur və hər yerdə görünür. Əsas məsələ bu eyniliyin həqiqi müəyyənliyidir. Həqiqi eynilik isə sonsuz subyektivliyin içində yaranandır. Bu eynilik fərqlərin sadəcə yox olması və ya bir-birini zəiflətməsi deyil. Bu – sonsuz subyektivliyin özü kimi dərk olunan bir eynilikdir. Sonsuz subyektivlik özünü bu şəkildə müəyyənləşdirir və bu müəyyənlikləri dünya şəklində azad buraxır. Amma bu müəyyənliklər – həqiqi müstəqilliyi olmayan şeylərdir. Onlar tanrı deyil, sadəcə təbiət obyektləridir. Yunanlarda ən yüksək tanrılar kimi qəbul olunan etik güclər – yalnız formaca müstəqildirlər. Çünki onların məzmunu – müəyyən və məhdud bir şeydir. Bu isə saxta bir formadır. Çünki dərhal verilmiş, yəni hazır olan və asılı olan şeylər bizə yalnız formal bir mövcudluq kimi görünür. Onların varlığı mütləq və ya ilahi deyil, sadəcə birtərəfli və abstrakt bir varlıqdır. Bu səbəbdən onların varlığı – "olma" kateqoriyalarına tabedir. Və onlar məhdud olduqları üçün ancaq ağıla və anlayışa aid kateqoriyaların içində yer ala bilirlər. Bu mərhələdə artıq qarşımızda sadə və adi şeylər var. Necə ki, biz də dünyaya ağıl sahibi varlıqlar kimi baxanda onu bu cür görürük – yəni xarici obyektləri anlayışın müxtəlif kateqoriyalarına görə dərk edirik: səbəb və nəticə, keyfiyyət və kəmiyyət kimi əlaqələrlə. Bu, şeylərin arasında təbii və zəruri bir əlaqə kimi qəbul olunur. Məhz bu səbəbdəndir ki, burada “möcüzə” anlayışı da ilk dəfə ortaya çıxır – yəni təbii əlaqələrin əksi olaraq. Məsələn, Hind dinində möcüzə anlayışı yoxdur, çünki orada hər şey başdan etibarən bir-birinə qarışmış haldadır. Möcüzə ancaq müəyyən bir qayda ilə, təbiət qanunları ilə ziddiyyət təşkil edən şəraitdə ortaya çıxır. Hətta bu qanunlar dəqiq bilinməsə də, müəyyən bir təbiət ardıcılığına dair bir şüur mövcud olduğu üçün bu ziddiyyət mümkündür. Yəni ancaq belə bir təbii nizam və ardıcılıq hissi mövcud olduqda, “möcüzə” fərqli və fəvqəladə hadisə kimi qəbul edilir – Tanrının müəyyən anlarda gözlənilmədən göründüyü hadisə kimi. Əsl möcüzə isə ruhun təbiətdə təzahürüdür. Və bu ruhun ən əsas və gerçək görünüşü – insanda və insanın dünya şüurunda özünü

göstərən ruhi varlıqdır. Bu dində dünya sonlu və bir-birinə təbii şəkildə təsir edən şeylər kimi görünür. Bu şeylər arasında ağıla uyğun bir əlaqə mövcuddur. Bu baxımdan münasibət belə qurulur: Tanrı, dünya, dünyanın yaradılması və dünyadakı şeylərin əsas kateqoriyaları. Möcüzə Tanrının təsadüfi bir şəkildə görünməsi kimi başa düşülür. Amma Tanrının dünyada həqiqi görünüşü – mütləq və əbədi bir təzahürdür. Bu təzahürün forması isə bizim “ucalıq” adlandırdığımız halıdır. Buna görə də bu dinə “ucalıq dini” deyirik.

Öz içində tam və sonsuz olan bir subyekt uca adlandırmaq olmaz. O, öz-özlüyündə və özü üçün olan mütləqdır, yəni müqəddəsdır. Ucalıq – bu sonsuz subyektin dünyaya olan görünüşü və ya münasibəti kimi ortaya çıxır. Dünya bu subyektin təzahürü kimi dərk olunur. Amma bu təzahür təsdiqləyici bir təzahür deyil. Və əgər müəyyən mənada təsdiqləyici olsa belə, əsas məqam odur ki, təbii və dünyəvi olan – subyektivliyə yaraşmayan bir şey kimi inkar edilir. Beləliklə, Tanrının görünməsi elə bir şəkildə dərk olunur ki, bu, adi reallıqdan üstün olan ucalıq şəklində başa düşülür. Gözəllik dinində mənə ilə maddi olan, hiss olunan forma, başqası üçün var olmaq anlayışı arasında bir barışma baş verir. Ruh tam şəkildə bu xarici formada özünü göstərir. Xarici forma daxil bir işarəsi olur və bu daxil tam şəkildə öz xarici görünüşündə tanınır. Ucalıq isə bunun əksinə olaraq, göründüyü maddəni eyni anda məhv edir. Maddi olan – yəni forma – açıq şəkildə yetərsiz kimi tanınır. Bu yetərsizlik bilmədən ötür keçilən bir şey deyil. Ucalıq üçün kifayət etmir ki, mahiyyət özlüyündə və özü üçün formasından daha yüksək bir şeydir. Əsas məsələ odur ki, bu yetərsizlik birbaşa olaraq elə formanın özündə ifadə olunur. Hindlilərdə isə yalnız vəhşilik və qəribəlik var – amma ucalıq yoxdur. Tanrı burada açıq şəkildə vahid varlıqdır – daxildən müəyyən olmuş bir qüvvə kimi tək olan varlıqdır. Tanrı – müdrik olan varlıqdır. Yəni O, təbiətdə özünü göstərir, amma bunu uca bir şəkildə edir. Təbiət – sadəcə qoyulmuş və məhdud bir şeydir. O, Tanrının bir təzahürüdür, amma elə bir şəkildə ki, Tanrı bu təzahürdən eyni anda yüksəkdə dayanır. Tanrı bu təzahürün içində olsa belə, eyni zamanda ondan ayrındır və öz varlığını bu xaricilikdən almır. Bu, gözəllik dinindən fərqlənir. Təbiət Tanrıya tabe olur və Onu göstərir. Amma bu göstərmə elə baş verir ki, Tanrı eyni zamanda bu təbiət xaricində mövcud olaraq qalır.

“Dördüncü tərəf” Tanrının məqsədidir. Burada əsas məqsəd kateqoriyası nəzərdə tutulur. Yəni hər şeydən əvvəl Tanrı müdrik varlıqdır – ümumilikdə

təbiətdə müdrikdir. Təbiət Tanrının yaratdığıdır və Tanrı bu vasitə ilə öz gücünü tanıdır. Amma Tanrı yalnız gücünü yox, həm də müdrikliyini göstərir. Bu, Tanrının yaratdıqlarında açıq şəkildə görünür, çünki onların yönəlişi məqsədlidir. Amma bu məqsəd qeyri-müəyyən və səthi xarakter daşıyır, daha çox xarici bir şeydir. Həqiqi məqsəd və onun həyata keçməsi isə təbiətin içində deyil, əsasən şüurda baş verir. Məqsəd təbiətdə özünü göstərir, amma onun əsas təzahürü – şüurda, yəni özündə əks olunan şəkildə görünməsidir. Bu məqsəd özünü dərk edən şüurda əks olunur və bu məqsədin özü də budur ki, o, şüur tərəfindən tanınsın. Eyni zamanda şüurun məqsədi də odur ki, onu qəbul etsin və tanısın. Bu mərhələdə Tanrının tanınması və tərfi əsas bir anlayış kimi ortaya çıxır. Bütün dünya Tanrının izzətini bəyan etməlidir – yalnız yəhudi xalqı yox, bütün yer üzü, bütün xalqlar və bütöv bəşəriyyət Rəbbi ucaldıb tərifləməlidir. Bu şəkildə Tanrının şüur tərəfindən tanınması məqsədi – Tanrının nəzəri məqsədi adlanır. Daha konkret məqsəd isə – ruhun dünyada reallaşmasıdır və bu artıq Tanrının praktik məqsədi sayılır. Bu əsas məqsəd öncəliklə əxlaqi həyatdır, yəni bütün insanlar hərəkətlərində qanuna və doğruya hörmət etməlidirlər. Bu qanun və doğru elə ilahi olanın özüdür. Sonlu şüurda isə bu, Tanrı tərəfindən müəyyən olunmuşdur. Tanrı ümumdür; insan isə öz iradəsini təyin edərkən azaddır və beləliklə, ümumi iradənin bir hissəsidir. Burada əsas olan insanın öz şəxsi əxlaqi həyatı və ya düzgün davranışı deyil. Əsas odur ki, insan Tanrı qarşısında gəlsin, öz şəxsi mənfəətindən azad olsun və Tanrı üçün dəyərli olan ədaləti yaşasın. İnsan Tanrıya hörmətlə, Onun izzəti üçün doğru olanı edir. Buna görə də bu ədalətin kökü əsasən insanın iradəsində, daxili özündədir. İnsanların təbii vəziyyəti və onların hərəkətləri bu iradə və daxili Tanrı ilə bağlılıqla ziddiyyət təşkil edir. Bu pozulmuş vəziyyət insanlıqda mövcuddur: Tanrı özü üçün mövcuddur, amma təbiət Onun hökmü altında olan bir varlıqdır. Eyni fərq insan ruhunda da vardır, yəni düzgün davranış ilə insanın təbii varlığı arasındakı fərq. Lakin bu təbii varlıq iradənin ruhani əlaqəsi ilə müəyyən olunur, elə ki, ümumiyyətlə təbiət mütləq ruh tərəfindən mövcud edilən şeydir. İnsanların təbii varlıq tərzii, yəni xarici və dünyəvi mövcudluğu daxili tərəflə bağlıdır. Əgər insanın iradəsi həqiqi iradədirsə və onun hərəkətləri düzgün davranışdırsa, onda onun xarici həyatı da daxili tərəf və düzgünlük ilə uyğun olmalıdır. İnsan inkişaf etməli, amma bu inkişaf yalnız öz əməllərinə görə olmalıdır. Ümumilikdə insan yalnız əxlaqlı davranmalı, ölkəsinin qanunlarına riayət etməli və özünü vətən üçün fəda etməlidir, nəticələrindən asılı olmayaraq. Amma əlavə olaraq tələbat da vardır ki, inkişaf yalnız düzgün davranan insana gəlsin. Burada reallıq və xarici

varlıq daxili tərəfə, yəni doğruya uyğun gəlir və ona tabe olur; xarici varlıq bu daxili tərəf tərəfindən müəyyənləşdirilir. Bu münasibət Tanrının təbii və sonlu dünyaya olan əsas münasibətindən yaranır və onun nəticəsidir. Burada bir məqsəd var və bu məqsəd həyata keçirilməlidir. Amma bu fərqlilik eyni zamanda uyum içində olmalıdır. Yəni təbii varlıq öz mahiyyəti olan ruhani tərəf tərəfindən idarə olunur. İnsanların təbii varlığı da əslində daxili, düzgün olan, yəni “ədalətli” olan tərəfindən müəyyən edilir və idarə olunur. Beləliklə, insan rifahı həm təsdiqlənir, həm də ilahi şəkildə qanuniləşdirilir. Amma bu qanunilik yalnız o halda mövcuddur ki, insan həyatı ilahi, yəni əxlaqi qanunlara uyğun olsun. Bu zərurətin əlaqəsidir, amma artıq Yunan dinindəki kimi kor, məzmsiz və anlayışsız zərurət deyil. İndi bu zərurət konkret və məzmunludur. Həqiqi varlıq özü üçün və özündə olan varlıqdır və qanunları verən odur - o, doğruya və qanuna iradə edir. Nəticədə, bu varlıq təsdiqedicisi bir varlıq formasına uyğunlaşır, yəni rifah və xoşbəxtlik kimi mövcud olur. Bu sahədə insanlar bu vəhdət və harmoniyanı anlayırlar. Bu rifahın onlara verilməsi və ya onlara aid olması şərtidir; insan bütövlükdə Tanrı üçün məqsəddir. Amma insan özü daxildən fərqli hissələrdən ibarətdir, çünki insan həm iradə, həm də xarici varlıqdır. Belə bölünmüş şəxs bilir ki, Tanrı bu zərurətin bağlayıcısıdır, bu vəhdət varlığıdır ki, daxili iradəyə uyğun rifah yaradır və onu doğru davranışla əlaqələndirir. İnsan anlayır ki, bu əlaqə ilahi və ümumi iradədir (ilahi qüvvədir), həmçinin sonlu ruhun daxildən müəyyənləşdirilmiş iradəsidir. Bu əlaqənin şüuru yəhudi xalqının əsas xüsusiyyətlərindən biri olan iman və güvəndir. Köhnə Əhdi-Ətiqdə bu güvən çox açıq şəkildə ifadə olunur. Eyni naxış “Eyub” kitabında da görünür, baxmayaraq ki, onun yəhudi ənənəsi ilə əlaqəsi dəqiq bilinmir. Eyub günahsızdır və başına gələn bədbəxtliyi haqsız sayır, ona görə narazıdır. Bu onun içindəki ziddiyyətdir: o, ədalətin tam və mütləq olduğunu şüurundadır və öz taleyinin bu ədalətə uyğun gəlmədiyini görür. O, taleyi kor və məcburi bir hadisə kimi qəbul etmir; onun üçün tanrının məqsədi yaxşı olanlara yaxşılıq gətirməkdir. Burada əsas məqam budur ki, bu narazılıq və ümitsizlik mütləq, saf güvənə təslim olmalıdır. Bir tərəfdə ədalətli olanların xoşbəxt olması tələb olunur, digər tərəfdə isə tanrının gücünü qəbul etmək və ona təslim olmaq var. Bu təslimdən sonra tanrı tərəfindən yenidən yaxşılıq və xoşbəxtlik gəlir, məhz bu qəbulun nəticəsi olaraq. Tanrıya olan bu güvən, bu birlik və tanrının gücü ilə ədalət və doğruluğunun harmoniyasının şüuru – tanrının məqsədli bir varlıq olduğunu ilk addımıdır. Tanrının nemətləri də bundan sonra gəlir. Bu güvən tanrının gücü ilə hikmətinin harmoniyasının şüurundan başqa bir şey deyil.

Burada diqqət yetirməli olduğumuz məqam ruhun içə dönməsidir, yəni ruhun öz içində hərəkət etməsidir. İnsan düzgün davranmalıdır – bu, qəti və dəyişməz bir əmrdir. Bu düzgün davranış insanın iradəsinə bağlıdır. Buna görə də insan öz daxilinə yönəlir. O, öz iç dünyasını düşünməli olur – iradəsi doğrudurmu, niyyəti yaxşıdır mı? İnsan daxilində bu haqda düşünür. Əgər iradəsi düzgün deyilsə, o zaman kədər hiss edir. Ruh Tanrıya yalvarır. Ruhun dərinliyinə enmək, Tanrının istədiyi düzgünlüyə can atmaq, ruhun doğruluq üçün həsrəti – bütün bunlar Zəbur və Peyğəmbərlərin yazılarında əsas yer tutur. Bundan əlavə, Tanrının məqsədi eyni zamanda məhdud bir məqsəd kimi görünür. Həqiqətən də məqsəd budur ki, insanlar Tanrını tanısinlar və qəbul etsinlər. Onlar bütün etdiklərini Tanrının şərəfi üçün etsinlər. Onların istəkləri Tanrının iradəsinə uyğun olsun. İradələri doğru və saf iradə olsun. Amma bu məqsədin də bir məhdudiyyəti var. İndi göstərəcəyik ki, bu məhdudiyyət Tanrı anlayışının tərifində harada yerləşir, Tanrı haqqında təsəvvür hara qədər məhduddur. Əgər Tanrı təsəvvürü məhduddursa, onda bu Tanrı anlayışının insan şüurunda tam şəkildə gerçəkləşməsi də məhdud olacaq. Tanrı – azad və azadlığına görə özünü təyin edən varlıqdır. Tanrı – ruhani və azad varlıqdır. Bu, müdriklikdir. Amma bu müdriklik və bu məqsəd hələ ilkin bir məqsəddir, ümumi bir müdriklikdir. Tanrının müdrikliyi və özünü təyin etməsi hələ Tanrının inkişafını özündə ehtiva etmir. Tanrının mahiyyətinin tam açıq şəkildə ortaya çıxması ilk dəfə o dinlərdə görünür ki, orada Tanrının təbiəti aşkardır və görünəndir. Bu mərhələdəki düşüncənin çatışmazlığı ondadır ki, Tanrı doğrudan da Bir Olandır, amma yalnız bu birlik formasında qalır. Öz daxilində daim inkişaf edən bir varlıq deyil. Bu, hələ tam inkişaf etmiş bir anlayış deyil. Ona görə də buradakı müdriklik sadəcə bir abstraksiyadır, yəni sadəcə ümumi və qeyri-müəyyən bir anlayışdır. Bu dinin daxilində bir məhdudiyyət var, çünki bu dində Tanrının dərk edilməsi müəyyən şəkildə məhduddur. Bu məhdudiyyət ondan ibarətdir ki, yəhudi dini Tanrını yalnız öz milləti üçün olan bir Tanrı kimi qəbul edir. Yəni Tanrı özünü yalnız bu xalqa həsr edir. Bu doğrudur. Amma bu hal təkə yəhudi dininə aid deyil. Digər dinlərdə də eyni vəziyyət var. Məsələn, xristianların Tanrısı da müəyyən mənada məhduddur. Biz hər nə qədər xristianlığı ümumdünya dini kimi görsək də, onu tez-tez yalnız bir ailənin, bir xalqın və ya bir millətin dini kimi də qəbul edirik. Beləliklə, Tanrı anlayışı bu dinlərdə də millətə bağlı Tanrı anlayışına çevrilir.

Tanrı yalnız yəhudi xalqının Tanrısı və Rəbbidir. Şərq xalqlarının dini öz millətləri ilə məhdudlaşdırması bizi təəccübləndirməməlidir. Bu xalqlarda din millət anlayışından ayrılmaz bir şəkildə görünür. Ümumiyyətlə, Şərq ölkələrində belə bir mənzərə geniş yayılmışdır. Yunanlar və romalılar isə fərqli idi. Onlar başqa xalqların ibadət formalarını qəbul etməyə başladılar. Roma mədəniyyətinə hər cür din daxil oldu, amma bu dinlər milli din statusu daşıyırdı. Şərqdə isə din millətlə tam birləşmiş vəziyyətdə idi. Çinlilər və farsların hər ikisinin dövlət dinləri var idi və bu dinlər yalnız özlərinə məxsus idi. Hindularda isə insanın doğulması onun cəmiyyətdəki yerini və Brahmanla münasibətini artıq müəyyən edirdi. Ona görə də hindular başqa xalqların onların dinini qəbul etməsini heç istəmirdilər. Onlar üçün belə bir istək mənasız idi. Çünki onların düşüncəsinə görə, yer üzündəki bütün insanlar onların dininə aiddirlər. Xarici xalqlar sadəcə olaraq xüsusi bir kasta kimi qəbul olunurdu. Bununla belə, bu cür seçicilik və istisnəlik bizə yəhudilərdə daha təəccüblü gəlir. Çünki burada dinin millətə bağlanması Tanrının yalnız ümumi düşüncə ilə qavranıla bilən bir varlıq olması fikrinə ziddir. Məsələn, farslarda Tanrı yaxşılıqla eyniləşdirilir. Bu da Tanrıya ümumi bir baxışdır. Amma bu baxış hələ ilkin bir mərhələdədir, çünki burada Tanrı işıqla eyniləşdirilir və bu da hələ qismən bir anlayışdır. Yəhudi xalqının Tanrısı yalnız düşüncə ilə qavranıla bilən bir Tanrıdır və bu, Onun sadəcə bir millətlə məhdudlaşmasına ziddir. Doğrudur, yəhudi xalqında da bəzən şüur ümumiliyə yüksəlir. Bu, bəzi mətnlərdə öz əksini tapır. Məsələn, Zəbur 117:1-2-də deyilir: “Rəbbə bütün xalqlar həmd etsin, bütün insanlar Ona şükür etsin. Çünki Onun mərhəməti və həqiqəti bizim üzərimizdə sonsuzdur.” Tanrının izzəti bütün xalqlara göstərilməlidir. Xüsusilə sonrakı peyğəmbərlərdə bu ümumilik daha güclü bir tələbat kimi meydana çıxır. Yeşaya Tanrının belə dediyini yazır: “Mən bütpərəst xalqlardan Məni izzətləndirənləri seçib kahin və lavilər edəcəyəm.” Bu fikrə bənzər bir düşüncə də belə ifadə olunur: “Hər millətdən kim Tanrıdan qorxur və doğru olanı edirsə, O, onu qəbul edir.” Amma bu cür fikirlər son dövrlərdə yaranır. Əsas və üstün fikrə görə, yəhudilər seçilmiş xalqdır və buna görə də ümumilik anlayışı son nəticədə qismiliyə çevrilir. Bu qisimlilik isə daha çox subyektiv tərəfdən qaynaqlanır. Yəhudilərə xas olan şey Yehovaya ibadət və Onu qəbul etməkdir. Biz artıq yuxarıda göstərmişdik ki, Tanrının məqsədində olan məhdudluq Tanrı anlayışının hələ tam formalaşmamasından irəli gəlir. İndi görürük ki, bu qisimlilik həm də insanların daxili düşüncəsindən gəlir. Yəhudilər Tanrının qulları olaraq Ona ibadət etməyi və Onu tanımağı özlərinə məxsus bir şey kimi qəbul edirlər.

Onlar bunun yalnız özlərinə aid olduğunu bilirlər. Bu fikir onların tarixi ilə də sıx bağlıdır. Yəhudi Tanrısı İbrahimin, İshaqın və Yaqubun Tanrısıdır. O, yəhudiləri Misirdən çıxaran Tanrıdır. Amma burada Tanrının başqa xalqlarla da nələrsə edə biləcəyi və ya onlara da yaxşılıq etmiş ola biləcəyi barədə heç bir düşüncə yoxdur. Yəhudi xalqının Tanrısı yalnız düşüncə ilə qavranıla bilən bir Tanrıdır və bu, Onun sadəcə bir millətlə məhdudlaşmasına ziddir. Doğrudur, yəhudi xalqında da bəzən şüur ümumiliyə yüksəlir. Bu, bəzi mətnlərdə öz əksini tapır. Məsələn, Zəbur 117:1-2-də deyilir: “Rəbbə bütün xalqlar həmd etsin, bütün insanlar Ona şükür etsin. Çünki Onun mərhəməti və həqiqəti bizim üzərimizdə sonsuzdur.” Tanrının izzəti bütün xalqlara göstərməlidir. Xüsusilə sonrakı peyğəmbərlərdə bu ümumilik daha güclü bir tələbat kimi meydana çıxır. Yeşaya Tanrının belə dediyini yazır: “Mən bütpərəst xalqlardan Məni izzətləndirənləri seçib kahin və lavilər edəcəyəm.” Bu fikrə bənzər bir düşüncə də belə ifadə olunur: “Hər millətdən kim Tanrıdan qorxur və doğru olanı edirsə, O, onu qəbul edir.” Amma bu cür fikirlər son dövrlərdə yaranır. Əsas və üstün fikrə görə, yəhudilər seçilmiş xalqdır və buna görə də ümumilik anlayışı son nəticədə qismiliyə çevrilir. Bu qisimlilik isə daha çox subyektiv tərəfdən qaynaqlanır. Yəhudilərə xas olan şey Yehovaya ibadət və Onu qəbul etməkdir. Biz artıq yuxarıda göstərmişdik ki, Tanrının məqsədində olan məhdudluq Tanrı anlayışının hələ tam formalaşmamasından irəli gəlir. İndi görürük ki, bu qisimlilik həm də insanların daxili düşüncəsindən gəlir. Yəhudilər Tanrının qulları olaraq Ona ibadət etməyi və Onu tanımağı özlərinə məxsus bir şey kimi qəbul edirlər. Onlar bunun yalnız özlərinə aid olduğunu bilirlər. Bu fikir onların tarixi ilə də sıx bağlıdır. Yəhudi Tanrısı İbrahimin, İshaqın və Yaqubun Tanrısıdır. O, yəhudiləri Misirdən çıxaran Tanrıdır. Amma burada Tanrının başqa xalqlarla da nələrsə edə biləcəyi və ya onlara da yaxşılıq etmiş ola biləcəyi barədə heç bir düşüncə yoxdur. Yəhudi xalqı özünü tamamilə bu xidmətə həsr etmişdi, çünki onlar Tanrını Rəbb kimi qəbul edirdilər. Bu onların möhkəm iradəsini izah edir. Onların bu möhkəmliyi islamdakı kimi din dəyişdirməyə yönəlmiş fanatizm deyildi. Bu, inadkarlıq fanatizmi idi. Onların inancı yalnız tək Rəbbin abstraksiyasına əsaslanırdı. Ruhun sarsılması yalnız müxtəlif maraqlar və baxışlar bir-birinin qarşısına çıxanda baş verir. Belə mübarizədə biri hansısa tərəfi seçə bilər. Amma tək Rəbbə yönəlmək ruhu tam möhkəm saxlayır. Bu da azadlığın olmadığı anlamına gəlir. Düşüncə tamamilə bu birliyə, yəni mutləq hakimiyyətə bağlıdır. Bu vəziyyətdən çox nəticələr doğur. Məsələn, yunanlarda müəyyən institutlar ilahi sayılırdı, amma onlar insan tərəfindən yaradılmışdı.

Yəhudilər isə ilahi ilə insanı belə ayırmırdılar. Onların azadlıqdan məhrum olmaları səbəbindən ölümsüzlükə də inanmırdılar. Bir neçə ümumi işarə olsa da, bu fikir onların dini və əxlaqi baxışlarına heç bir təsir göstərmirdi. Ruhun ölümsüzlüyü hələ qəbul edilmirdi. Buna görə də yəhudilərin yeganə məqsədi Yehova xidmətidir. İnsanlıq özü üçün həyatını və ailəsini mümkün qədər qorumağa çalışırdı. Qanuna görə, hər ailəyə torpaq payı verilirdi və bu başqasına satıla bilməzdi. Bu torpaq ailəni təmin etmək üçündür. Beləliklə, həyatın əsas məqsədi onun qorunmasıdır.

Biz özümüzü bir ailə kimi təsəvvür etdikdə, Tanrı da yalnız bu ailə ilə məhdudlaşır. Amma ailə içində Tanrını belə tanıyan düşüncədə yalnız bu yoxdur ki, Tanrı bütün dünyanın ümumi yaradıcısı və Rəbbi olsun. Eyni zamanda, Tanrı universal şəkildə hörmətlə qarşılanmalıdır. Bütün xalqlar Tanrını yalnız özlərinə aid xüsusi bir anlayış kimi görməməlidir. Bu birliyin mahiyyətinə uyğun olaraq, məqsəd budur ki, bütün xalqlar həqiqi Tanrını tanısin və bu bilik bütün yer üzünə yayılsın. Bu yalnız bir məhdudiyyətdir, dinin özü üçün məhdudiyyət deyil. Amma bu mərhələdə məhdudiyyət başqa bir şəkildə də mövcuddur. Məqsəd hələ abstraktdır. Nəticədə dini əmrlər və ibadət qaydaları yalnız Tanrının verdiyi, dəyişməz və əbədi möhkəmlikdə olan qaydalar kimi görünür. Məqsəd hələ abstraktdır. Burada "abstrakt" dedikdə, müəyyən, dəyişməz və yalnız bir şəkildə mövcud olan bir şeyi nəzərdə tuturuq.

c. İbadət qaydaları

İbadət qaydaları dedikdə mərasim xidmətləri nəzərdə tutulur. Bu xidmətlər əmrlə və qaydalarla yerinə yetirilir. Bunlar abstrakt, ağıllı və ümumi qanunların icrasıdır. Amma həmin fəaliyyətlər həm də xüsusi bir şeyin yerinə yetirilməsi olduğundan, bu fəaliyyətlərin məntiqini anlamaq lazımdır. Onların ağıllı olduğunu, insan həyatının və hisslərinin xüsusi vəziyyətləri ilə bağlı olduğunu başa düşmək tələb olunur. Lakin burada ağıllı davranış tam inkişaf etməyib. Bu xüsusi hallar ağıllı davranış kimi qəbul edilmir və hissə nüfuz etmir. Buna görə də ilahi əmrlər yalnız ümumi, abstrakt qaydalar kimi qalır. Belə halda onlar başa düşülmür, xarici bir şey kimi yerinə yetirilir. Tanrı mütləq güc olduğundan, bu fəaliyyətlər təyin olunmamışdır və buna görə də onların icrası tamamilə istənilən şəkildə, xarici və süni olur. Eyni vəziyyət ibadət qaydalarının xaricindəki digər əmr və qaydalar üçün də keçərlidir.

Siyasi quruluş və digər institutların detalları da Tanrı tərəfindən yalnız abstrakt şəkildə verilmiş, sadəcə itaət olunmalı və əbədi dəyişməz sayılan şeylər kimi qəbul edilir. Dünyəvi olaraq siyasi sahə və qanunverici institutlar dəyişkəndir, amma burada onlar dəyişməz hesab olunur. Eyni modelə əsasən, xalqın sahib olduğu torpaq da dəyişməz mülkiyyət sayılır. Bir ailə var; onun vəziyyəti tamamilə ata hakimiyyətinə əsaslanır, siyasi quruluş isə natamamdır. Xalq öz torpağına sahibdir; hər ailənin öz payı, hissəsi və əmlakı var. Bu mülkiyyət dəyişdirilə bilməz, həmişə ailəyə məxsusdur və fərd onunla sərbəst davranmaq hüququna malik deyil. Əgər torpaq satılıbsa və ya borc üçün girov qoyulubsa, İubiley ili gəldikdə yenidən ailəyə qayıdır. Bu, dünyəvi həyat və mülkiyyətə laqeyd yanaşmaq deyil. Hüquqi mənada mülkiyyət hələ tam formalaşmayıb. Bu xüsusiyyətlər, fikrin və öz-şüurun reallaşmasında olan məhdudiyyəti təşkil edir.

Məqsədəuyğunluq dini – Roma dini bu anlayışa daxildir

Təbiət dini ilk formadır. İkinci forma isə ruhun özünə məxsus olması ilə bağlıdır. Bu mərhələyə gözəllik dini və ucalıq dini daxildir. Müəyyən dini formaların üçüncü növü məqsədəuyğunluq dinidir. Bu mərhələdəki bütövlük, əsasən gözəllik dini ilə ucalıq dininin birləşməsindən ibarətdir.

1. Məqsədəuyğunluq anlayışı

Düşüncənin növbəti tələbi odur ki, əvvəlki kimi abstrakt zərurət boş qalmasın, o içində məqsəd daşıyan bir konkretliklə dolsun. Bu fikir ucalıq dinində artıq var idi. Amma orada məqsəd ya sadəcə ümumi bir müdriklik idi, ya da yalnız bir ailəyə aid olan və müəyyən bir təbii bölgə ilə məhdudlaşan tək bir məqsəd idi. İndi isə daha yüksək bir mərhələ gəlir: bu məqsəd artıq ümumilikdə bütün konkretlikləri əhatə etməyə başlayır. Bu geniş və çoxşaxəli konkretlik gözəllik dinində özünü göstərmişdi. Amma bu konkretliyin indi bir vahid kimi birləşdirilməsi, hələ də tam mənada ruhani bir birlik yaratmır. Bu, düşüncənin saf ruhu olan ucalıq dini səviyyəsindəki bir birlik deyil. Əvvəlcə, məqsədəuyğunluq dini nisbətən bir bütövlükdür. Burada gözəllik və ucalıq dinləri öz tək tərəfliliyini itirirlər. Hər iki prinsip bir-birinə qarışaraq yox olur. Amma məhz bu qarışıq vəziyyət bizim üçün maraqlıdır. Gözəllik dini öz tanrılarının konkret fərdiliyini və onlarla bağlı əxlaqi müstəqilliyi itirir.

Tanrılar artıq məqsəd deyil, vasitəyə çevrilir. Ucalıq dini isə Birliyə, əbədiliyə və ötə dünyaya yönəlməsini itirir. Bu iki din birləşərək əsasən təcrübəyə əsaslanan ümumi bir məqsədə çevrilir. Məqsədəuyğunluq dinində məqsəd geniş, ümumi və xarici olur. Ona görə də insan dünyasına daxildir. Bu [insan] məqsəd həyata keçirilməlidir, və tanrı bu məqsədi reallaşdıran gücdür. Məqsədəuyğunluq əlaqəsi belədir: məqsəd insan tərəfindən qoyulmuş xarici və təcrübəyə əsaslanan məqsəddir. Amma bu nöqsanın daha dərin səbəbi var - tanrının da bu məqsədə sahib olmasıdır. Bu məqsəd həyata keçirilməlidir. Məqsədin özü xaricidir, ona görə də onun həyata keçirilməsi də xaricdə, sonlu dünyada baş verir. Doğru "həyata keçirmə" isə məqsədin və ya anlayışın tam reallaşmasıdır. Bu zaman anlayış, tanrı və ya ilahi mövzu, reallaşdığı şeylə, yəni obyektivliklə bir olur. Bu isə tanrının öz təbiətidir. Bu daxili məqsədəuyğunluqdur ki, burada anlayışın reallıq tərəfi anlayışla eynidir. Bu prosesdə anlayış özünü obyektivləşdirir və obyektiv tərəfi özünə bərabər qoyur. Beləliklə, o, mütləq məqsəd, son məqsəd olur. Amma hazırkı mərhələdə mütləq ideya bu dairə, bu öz-özünə əlaqə kimi mövcud deyil. Buna görə də "həyata keçirilməli olan" anlayış xaricidir və həyata keçirilməli olan məzmun dünyada, insan şüurunda olur. Buradakı məqsəd daha dəqiq belədir: Ucalıq dinində məqsəd məhdud olsa da, əsas və vacib məqsəddir. Amma bu məqsəd hələ tam inkişaf etməyib. Bu məqsədin daxili varlığı ailədir, yəni təbii və əxlaqi həyatdır. İndi bu məqsəd böyüyür; ümumi və əsas məqsəd isə ümumiyyətlə dövlətdir. Bu dövlət xarici və dünyəvi məqsəddir. Ona görə də onun "məzmunu" hələ tam Allahın özünə aid deyil; əlbəttə, Allahın içindədir, amma Allahın özünün doğma təbiəti deyil. Başlangıçda bu dövlət yalnız abstrakt dövlətdir; insanları birləşdirən ümumi bir bağdır. Amma bu birliyi daxili olaraq hələ rəşional bir təşkilat deyil. Dövlət də hələ daxildən rəşional təşkilat deyil, çünki Allah özü də hələ rəşional təşkilat deyil, Allah hələ konkret ruh deyil. Məqsəd xaricidir. Əgər məqsəd daxili kimi başa düşülsə, o zaman bu Allahın özünün doğma təbiəti olardı. Allah hələ bu konkret ideya deyil, hələ özünü tam yerinə yetirməyib. Buna görə də bu məqsəd və dövlət hələ rəşional təşkilat və bütöv bir sistem deyil. Buna görə də ona "dövlət" adı verilmir. Onun yerinə bu, hakimiyyətdir, fərdlərin və xalqların bir güc altında birləşməsidir. Məqsəd və onun həyata keçirilməsi arasında fərq var. Bu məqsəd ilkin olaraq yalnız subyektivdir, hələ tam inkişaf etməyib. Həyata keçirilməsi isə fəth və hakimiyyətin əldə olunmasıdır. Bu məqsəd əvvəlcədən mövcuddur, xalqlardan üstündür və sadəcə özünü reallaşdırır. Məqsədin dəqiqləşdirilməsi bu fərqi ehtiva edir və bu fərq çox vacibdir. Əvvəl qeyd etmişdik ki, Atena xalqın

ruhudur. Yunan dinində Atenanın məqsədi Atina şəhərinin rifahı və taleyi deyil. Burada həyata keçirilməli olan bir məqsəd əlaqəsi yoxdur. Əksinə, Atena xalqın əsas birliyidir, onların ruhudur. Atina isə bu ruhun xarici varlığıdır və onunla birbaşa eynidir. "Pallas Atina şəhərinin tanrısı deyil ki, Atina onun məqsədi olsun." Amma indi xarici məqsədəuyğunluq anlayışı əsas mövzudur və hər şey bu anlayış üzərində qurulur.

2. Tanrıların düzülüşü

İkinci işimiz bu dinin xarici görünüşünü və onun yarandığı mühiti təsvir etməkdir. Həmçinin tanrının və ya tanrıların necə düzülüşdə olduğunu göstərməkdir. Xarici görünüş olaraq bu din Roma dinidir. Biz xarici görünüşü göstəririk ki, əvvəlcə dinin anlayışın müəyyənliyinə uyğun olduğunu ortaya qoyaq. Bu, anlayışda olan daha dəqiq xüsusiyyətləri açıqlamağa imkan verir. Sadə baxışda Roma dini Yunan dini ilə eyni kimi görünə bilər. Amma onların ruhu əsasən tam fərqlidir. Hətta tanrıların düzülüşü oxşar olsa da, Roma dinində onların rolu və yeri Yunanıstandakından fərqlidir. Hər iki dinin bütövlükdə mahiyyəti və dini münasibəti fərqlidir və bu xarici baxışdan belə aydın olur. Çünki ümumiyyətlə qəbul edilir ki, bir xalqın dövləti, konstitusiyası və siyasi taleyi onun dinindən asılıdır. Din siyasətin əsasıdır, onun təməlidir. Amma yunanların və romalıların ruhu, mədəniyyəti və tarixi əsaslı şəkildə fərqlidir. Ona görə də onların dinləri də fərqli olmalıdır. Ümumilikdə ruhun abstrakt vəziyyəti və yönəlməsi baxımından, romalıların ciddi olması önəmlidir. Orada gerçəkləşdirilməsi lazım olan, əsaslı və möhkəm bir məqsəd var. Bu məqsəd başa düşülür və ona ciddi bağlılıq göstərilir. Hər hansı başqa fikirlər və ya xarici təsirlər bu məqsədi sarsıda bilmir. Yunan dininin isə əsas xüsusiyyəti onun rahatlığı və sükunətidir. Yunan dinində də bir məqsəd, hörmət olunan və müqəddəs bir şey var. Amma eyni zamanda məqsəddən azadlıq da mövcuddur, çünki yunan tanrıları çoxdur. Hər bir yunan tanrısının özünəməxsus xüsusiyyəti və əxlaqi mahiyyəti var. Amma tanrıların çoxluğu səbəbindən şüur və ruh bu müxtəlifliyi aşaraq ondan ayrılır. Şüur əsas və vacib olanı kənara qoyur və bəzən onu məqsəd kimi də qəbul edə bilər. Şüur özü bu cür ironik yanaşma tərzidir. Amma ən yüksək prinsip və ya məqsəd olduqda belə rahatlıq və yüngüllük ola bilməz. Yunan tanrısı konkret və fərdi bir varlıqdır. Hər bir tanrının içində çoxsaylı fərqli xüsusiyyətlər var. Bu fərdilik zəngindir və orada mütləq ziddiyyət mövcuddur. Çünki bir və çoxun ziddiyyəti tam həll olunmayıb. Tanrılarda bu çoxsaylı xarici xüsusiyyətlər olduğu üçün,

bu fərqliliklərə qarşı biganəlik də var və onlar ilə zarafat etmək mümkündür. Yunan tanrılarına aid hekayələrdə gördüyümüz təsadüfi və dəyişkən hallar məhz buna bağlıdır. Müəyyən məqsəd məhz hakimiyyət məqsədidir. Tanrı isə bu məqsədi həyata keçirən gücdür. O, ən yüksək və ümumi gücdür və dünyaya hakimlik edir. Məsələn, bu tanrını Fortuna Publica fiqurunda görə bilərik. Fortuna Publica Romalıların məqsədini daşıyan təbii zərurətdir; o, məhz Roma deməkdir. Roma hakimiyyət sahibi olaraq ucaldılır və müqəddəs, ilahi mahiyyət kimi qəbul edilir. Bu hakim Roma, hökmranlıq edən tanrı formasında Jupiter Capitolinus adlanır. O, Romaya hakimiyyət verən əsas tanrıdır - dünya içində hökmranlıq mənası daşıyan Jupiterdir. Bu məqsədi həyata keçirən və ona xidmət edən isə romalı xalqdır. İkinci məqam budur ki, bu real hakimiyyət tanrısı həqiqi, ruhani və bir olan tanrı deyil. Ona görə də fərdi şeylər bu hakimiyyət birliyindən kənarda qalır. Bu güc yalnız ümumi və abstraktdır, rəşional təşkilat və ya özlüyündə tam bütöv deyil. Buna görə fərdi varlıqlar bu bir olan hakimdən kənar kimi görünürlər. Bu səbəbdən, bəzi tanrılar Roma dinində, hətta bəzi hallarda yunan tanrıları ilə eyniləşdirilir. Çünki bəzi xalqlar öz tanrılarını digər xalqların tanrıları ilə bərabərləşdirirlər. Məsələn, yunanlar öz tanrılarını bəzən Pərsiya, Suriya və Babil tanrılarında tapırlar. Amma bu tanrılar onların öz tanrılarının orijinal mahiyyətindən fərqlidir. Üzvi olaraq yalnız ümumi səviyyədə oxşarırlar. Romada isə tanrılar Yunanlardakı kimi sərbəst və fərdi şəxsiyyətə malik deyillər. Onlar köhnə, naməlum mənşəli və başqa yerdən gətirilmiş tanrılar kimi görünürlər. Bu tanrılar həqiqi mənə daşımır. Şairlərdə onlar yalnız Yunan tanrılarının cansız təqlididir. Onlarda insanlıq və subyektivlik hissi yoxdur, halbuki tanrılarda da, insanlarda da bu əsasdır. Onlar sadəcə mexaniki, mənasız qurğu kimi görünürlər. Belə mexaniki tanrılar Fransada da yayılıb. Bunlar anlayışın tanrılarıdır və gözəl təxəyyül dünyasında yer tutmurlar. Roma və Yunan tanrıları arasında ortaq olan bəzi tanrılardan başqa, Romalıların özünəməxsus çox sayda tanrıları və ibadət formaları var. Vətəndaşın məqsədi hakimiyyət əldə etməkdir. Amma fərdi insan yalnız buna bağlı deyil. Hər fərdin öz xüsusi məqsədi var və bu şəxsi məqsədlər ümumi hakimiyyət məqsədindən kənardadır. Bu şəxsi məqsədlər isə adi və gündəlik həyat məsələləridir. Burada ortaya insanın müxtəlif ehtiyaclarına və təbiətlə əlaqələrinə görə birgə şəxsi qayğılar çıxır. Tanrı konkret fərdilik deyil. Şəxsi həyat, ümumiliyin olmadığıda, sadəcə insanların adi gündəlik qayğılarından ibarətdir. Amma bu, insanın məqsədidir. İnsan müəyyən şeylərə ehtiyac duyur və bu ehtiyaclar onun məqsədlərinə çevrilir. Beləliklə, insan məqsədləri ilahi məqsədlər sayılır və buna uyğun olaraq ilahi

güclər kimi qəbul edilir. İnsan məqsədi ilə ilahi məqsəd eynidir. Amma məqsəd anlayışın özündən xaricidir. Bu məqsəd əvvəlcə ümumi məqsəd kimi görünür; dünyaya hakimiyyət onun bir hissəsidir. Bu, fərdlər üçün ağır və sıxıcı olan abstrakt bir gücdür. Bu güc insanları yoran və qurban verən gücdür. İkinci tərəfdən isə məqsəd şəxsi məqsəd kimi də mövcuddur. Buna görə şəxsi məqsədlər, ehtiyaclar və güclər də tanrı kimi görünür. Çünki insan dünyasında məqsədin yerinə yetirilməsi ilahi məqsədin yerinə yetirilməsidir. Bu, Roma dininin əsas xüsusiyyətidir. Burada tanrıların məzmununu ümumi ehtiyaclar təşkil edir. Ona görə də çoxlu, gündəlik həyatla bağlı tanrılar var. Bu tanrıların vəzifəsi praktik fayda verməkdir; onlar adi və faydalı işlərdə kömək edir. Lares və Penates ailə üzvlərinə aiddir və ailənin etik birliyi, təbii əxlaq və itaətkarlıqla bağlıdır. Amma dinin çox hissəsi yalnız şəxsi faydaya yönəlib. Bu insan həyatı və fəaliyyəti pislik kimi mənfi bir tərəfdən azaddır. Ona görə ehtiyacların qarşılınması sadə, sakit, təbii və mədəniyyətsiz bir hal kimi görünür. Bu ehtiyacların ödənməsi çoxlu tanrılar kimi təsəvvür edilir. Roma insanının zehində günahsızlıq dövrü kimi Saturn dövrü canlanır. Onların çoxsaylı bayramları torpağın məhsuldarlığına və insanın təbiətin nemətlərindən istifadə qabiliyyətinə bağlıdır. Bundan başqa, tanrılar gündəlik ehtiyaclarla və onların təmin olunması ilə bağlı bacarıq və fəaliyyət sahələrini təmsil edir: məsələn, Jupiter Pistor, yəni çörəkçi və ya çörək bişirmə sənəti; Fornax, taxılın qurudulduğu soba - bu soba həm də çörək bişirmə tanrıçasıdır. Vesta əvvəlcə çörək bişirmə ocağıdır (sonra isə ailə bağlılığı ilə əlaqəli daha yüksək bir mənası olur); Pales bayramı, heyvan yemi tanrıçası; Juno Moneta isə pulla bağlıdır. Həmçinin, insanın müxtəlif vəziyyətlərinə aid tanrılar var: Pax (sülh), Tranquillitas (sakitlik), Vacuna (boş vaxt), Febris (qızdırma), Pestis (qara ölüm), Robigo (buğda xəstəliyi), Aerumna (narahatlıq və qayğı tanrıçası) – bunlar hamısı adi gündəlik ehtiyaclara bağlıdır. Belə tanrıların dairəsi heç bir xəyal gücünə malik olmayan sadə bir sistemdir. Bu çoxsaylı tanrılar geniş və müxtəlif bir ilahilər dairəsini təşkil edir. Amma Roma taleyinin ümumiliyi və hökmran Jupiterin xarakteri budur ki, bütün bu fərdi tanrılar bir yerə toplanır. Romalıların dünyəvi hakimiyyətinin əsas mənası budur ki, fərdlər və xalqlar bir güc və hökmdarlıq altında birləşdirilir. Eyni zamanda onların əxlaqi gücləri və milli ilahiləri bir pantheon kimi toplanır və bir taleyə, yəni Jupiter Capitolinusa tabe olur. Misirdən, Yunanıstandan, Parslardan (Mitra ibadəti) çox sayda tanrılar Romaya gətirilmişdir. Roma müxtəlif dinlərin qarışığıdır və ümumi vəziyyət qarışıqlıqdır.

3. İbadət xarakteri

Üçüncü mövzumuz ibadətin xüsusiyyətidir. Artıq demişik ki, tanrıya ibadət məqsəd üçün edilir və bu məqsəd insanın məqsədidir. Məzmun tanrının mahiyyətindən başlamır, məhz insanlardan, onların məqsədindən başlayır. Cicero Romalıları ən dindar xalq kimi tərifləyirdi. Onlar dinlə hərəkətlərini birləşdirir. Bu, həqiqətən belədir. Bu dindarlıq Romalıların abstrakt və ümumi məqsədinin göstəricisidir. Burada fərdi şəxslərin əxlaqi həyatı və insanlığı geri planda qalır, onlar özlərini tam inkişaf etdirə bilmirlər. Ümumi məqsəd hər şeyi birləşdirir və buna görə hər şeydə din var. Amma bu yüksək və ümumi element yalnız formadır. Məzmun və məqsəd insana məxsusdur, insan verir və tanrılar bu məqsədi həyata keçirməlidir. Romalılar tanrılara ehtiyac duyduqları üçün ibadət edirlər, xüsusilə çətin vaxtlarda. Onlar üçün belə ehtiyac ümumi tanrıların yaranma səbəbidir. Fələk və Sibill kitabları xalqı nə etməli olduqları barədə xəbər verir. Amma bunlar dövlət və hakimlərin nəzarətindədir. Beləliklə, fərd ümumi içində itir, hakimiyyət və Fortuna Publica qarşısında kiçilir. Amma eyni zamanda insan məqsədləri mövcuddur və insanın dəyəri var. Bu ziddiyyətlər Romalıların həyatını çətin vəziyyətdə saxlayır. Roma fəziləti və ya virtus soyuq və sərt vətənpərvərlikdir. Bu fəzilət tələb edir ki, fərd tamamilə dövlətin və ya hakimiyyətin maraqlarına xidmət etsin. Romalılar fərdin bu təkamülünü, universalın içində itməsini bir tamaşaya çevirirdilər. Onların dini dramları qan tökülməsi ilə doludur. Bu dramların içində əxlaqi maraq və ya əxlaqi xarakterlərlə bağlı faciə yoxdur. Orada ölümün soyuq və sərt dəyişimi göstərilir. Yüzlərlə və minlərlə adam bir-birini öldürməli idi. Bu qanlı qətl onların gözləri üçün zövq idi. Bu, insan fərdiliyinin mənasızlığını, fərdin dəyərsizliyini göstərirdi, çünki fərdiliyin içində əxlaqi həyat yoxdur. Bu, insanlara qarşı təsadüfi, mənasız, boş taleyin nümayişidir. Buna əlavə olaraq, dini olmayan, amma ona qarışa bilən başqa bir xüsusiyyət var. Roma İmperiyasında hakim olan soyuq, məntiqsiz taleyin və ya amansız hakimiyyətin fonunda, fərdlərin üstündə, sərbəst və məhdudiyyətsiz hökmranlıq gücü ortaya çıxır. Bu güc imperatordadır. O, bütün qanun və əxlaq sərhədlərini aşsın bilər. Bu səbəbdən imperator, bu ali güc, ilahi hörmət və şərəfə layiq görülürdü. Çünki o, sadəcə və yalnız fərdlər və onların vəziyyətləri üzərində əsaslanmayan, heç bir əsaslı səbəbi olmayan hökmranlıq gücüdür. Bu, bir tərəfdən fərdlərin itməsi, yox olmasıdır. Digər tərəfdən isə güc üçün bir

məqsəd var. Bu məqsəd eyni zamanda mövcuddur. Bir tərəfdən bu məqsəd kor və anlaşılmamışdır, ruh hələ barışmayıb və harmoniya tapmayıb. Buna görə də iki tərəf bir-birinə qarşı tək tərəfli olaraq durur. Bu güc bir məqsəddir və məqsəd insanın, yəni sonlu insanın məqsədidir. Bu ilahi məqsəd dünyaya hakim olmaqdır və onun həyata keçirilməsi insanların, yəni romalıların hökmranlığıdır. Bu ümumi məqsəd həqiqi mənada özünü şüurda tapır. Beləliklə, bu öz-şüurun müstəqilliyi də təsbit edilir. Bir tərəfdə konkret həyata qarşı biganəlik durur, digər tərəfdə isə həm ilahi, həm də fərdi olan daxili ehtiyat və içlik var. Amma fərd üçün bu daxili ehtiyat tam abstraktdır. Bu, romalılar üçün əsas xüsusiyyətdir; abstrakt şəxs kimi fərd artıq görünən və qəbul edilən statusa çatıb. Mücərrəd şəxs hüquqlara sahib olan insandır. Buna görə də hüququn inkişafı Roma mədəniyyətinin əsas xüsusiyyətlərindən biridir. Amma hüquq yalnız məhkəmə hüququ və mülkiyyət hüququ ilə məhdudlaşır. Daha yüksək hüquqlar da var: insan vicdanının hüququ və daha da yüksək olan əxlaq hüququ. Amma burada bu yüksək hüquqlar öz doğru və konkret mənasında mövcud deyil. Bunun yerinə mücərrəd şəxsin hüququ üstünlük təşkil edir, bu hüquq yalnız mülkiyyətin müəyyənləşdirilməsindən ibarətdir. Bu yüksək mövqeyi qoruyan şəxsiyyət mücərrəd şəxsiyyətdir, yalnız bu mücərrəd mənada subyektivlikdir. Bunlar məqsəduyğunluq dininin əsas xüsusiyyətləridir. Bu dində ayrı-ayrı elementlər var, onlar əlaqədə olsalar da, əslində bir-biri ilə ziddiyyət təşkil edirlər. Bu elementlər (burada ruhsuz şəkildə mövcud olan) həqiqətinə uyğun birləşəndə, ruhun və ruh dininin müəyyən forması yaranır.

ƏLAVƏLƏR

TEOLOJİ SÜBUT

1831-Cİ İL DƏRSLƏRİNDƏN GÖRƏ

Kant bu sübutu da, digər Tanrının varlığı sübutları kimi tənqid edib. O, bu sübutların nüfuzunu çox zəiflədib, ona görə də indi bu sübutları ciddi şəkildə araşdırmaq çox vaxt lazım hesab olunmur. Amma Kant özü deyir ki, bu sübuta həmişə hörmətlə yanaşmaq lazımdır. O, əlavə edir ki, teleoloji sübut ən qədim sübutdur, amma bu fikri səhvdir. Tanrının ilk tərifı güc kimi olub; sonra isə o, hikmət kimi müəyyən edilib. Üstəlik, bu sübut ilk dəfə yunanlarda ortaya çıxıb; Sokrat tərəfindən formalaşdırılıb (Ksenofon, Memorandumlardan, kitabın sonu). Sokrat məqsədəuyğunluğu - xüsusən yaxşılıq şəklində - əsas prinsip kimi götürüb. Onun həbs olunmasının səbəbi isə, onun dediyinə görə, atənlilərin bunu yaxşı hesab etməsidir. Tarixi baxımdan da, bu sübut azadlığın inkişafı ilə üst-üstə düşür. Biz artıq güc dinindən ruhaniyyət dininə keçidi ümumilikdə müzakirə etmişik. Gözəllik dinində gördüyümüz vasitəçilik prosesi, keçid mərhələlərində də mövcuddur. Amma bu mərhələlərdə o, ruhsuz bir şəkildə başa düşülür. İndi isə ruhaniyyət dininə keçid yeni vacib bir xüsusiyyət gətirib. İlk növbədə biz bunu ümumi və abstrakt şəkildə müəyyən etməli və göstərməliyik. Burada azadlıq kateqoriyası var. Fəaliyyət azadlıq kimi müəyyən edilir - artıq sərbəst və məhdudiyyətsiz güc əsasında yaradıcı olmaq deyil, məqsədlərə uyğun yaradıcı olmaqdır. Azadlıq özünü müəyyən etməkdir; aktiv olan nə varsa, içdən özünü müəyyən etdiyi qədər, məqsədi özünü müəyyən etməkdir. Güc sadəcə özünü xaricə yansıtmalıdır ki, burada xaricə yansıtılan şey hələ tam uzlaşmayıb. Bu, dolayısı ilə öz əksidir, amma şüurda hələ aydın deyil ki, yaradılan varlıqda yaradıcı yalnız özünü qoruyur və həyata keçirir. Yaradılan varlıqda ilahi mahiyyətin əsas xüsusiyyətləri mövcuddur. Burada Tanrı hikmət, məqsədəuyğun fəaliyyət xüsusiyyəti ilə tutulur. İlahi güc xeyirxah və ədalətlidir, amma məhz məqsədəuyğun fəaliyyət rəsonallığın bu xüsusiyyətinə sahibdir - yəni ilahi fəaliyyətin nəticəsi yalnız əvvəlcədən müəyyən edilmiş olan şeylərdir. Yaradıcı özü ilə bir olduğu üçün belə olur. Tanrının varlığını sübut edən arqumentləri fərqləndirən onların istifadə etdiyi anlayışlardakı müxtəliflikdir. Hər arqumentdə bir vasitəçilik,

başlanğıc nöqtəsi və nəticə mövcuddur. Teleoloji və fiziko-teleoloji sübutlarda məqsədəuyğunluq anlayışı həm başlanğıcda, həm də nəticədə əsasdır. Bu sübut məqsədli bir varlıqdan başlayır və bu məqsədi qoyan və həyata keçirən Tanrını ortaya qoyur. Kosmoloji sübutun başlanğıcı isə çoxlu və təsadüfi bir varlıqdır. Tanrı burada özü üçün mövcud olan, təsadüfi olan üzərində hökmranlıq edən zərurət kimi təsvir edilir. Burada məqsədəuyğunluq təsadüfi varlıqda mövcuddur. Bu məqsəddə artıq rasionallıq açıq-aydındır; o, sərbəst şəkildə özünü müəyyən edən və aktivləşdirən daxili məzmun kimi çıxış edir ki, məqsəd özünə uyğun gerçəkləşsin.

Bir şey yaxşıdırsa, deməli o, öz təyinatına, məqsədinə uyğundur; yəni gerçəklik anlayış və ya təyinatla üst-üstə düşür. Biz dünyada bir-birindən asılı olmayaraq, təsadüfi yaranan müxtəlif şeylərin mövcud olduğunu görürük. Lakin bütün bu ayrı-ayrı şeylər arasında bir birlik özünü göstərir və onlar bir-birilə uyğunluq təşkil edir. Kant bunu detallı şəkildə izah edir: Bizim içində yaşadığımız dünya çoxluq, nizam, məqsədəuyğunluq kimi xüsusiyyətlərə malik böyük bir səhnədir. Bu məqsədəuyğunluq xüsusilə canlı maddədə aydın görünür, həm daxildən, həm də xarici mühitlə əlaqədə. İnsan və heyvan orqanizmi çoxlu hissələrdən ibarətdir - bədən üzvləri, daxili orqanlar və s. - və bu çoxluq məqsədəuyğun şəkildə birləşib işləyir. Onlar sadəcə yan-yana mövcud olsalar da, onları bir arada saxlayan ümumi məqsədəuyğunluqdur. Birisi yalnız digəri vasitəsilə və onun üçün mövcuddur. İnsan orqanlarının hamısı yalnız fərdin özünü qoruması üçün vasitədir və bu qorunma məqsəddir. Canlı orqanizm və ya ümumiyyətlə canlı maddə çoxlu ehtiyaclara malikdir: hava, qida, işıq və s. Bunlar orqanın özü üçün mövcuddur, amma məqsəd kimi xarakter daşıyırlar. Heyvanlar, ət, hava kimi şeylər öz-özlüyündə məqsəd deyillər, ancaq biri digəri üçün sadəcə vasitədir. Burada daxili əlaqə var, amma bu əlaqə maddələrin özündən yaranmır. Məqsədəuyğunluq öz-özünə baş vermir, məqsədəuyğun fəaliyyət maddələrdən xaricədir. Bu gizli və özünü təsdiq edən harmoniya bu şeylərə hökm edən qüvvədir və onların bir-birinə məqsədli şəkildə uyğun durmasını təmin edir. Beləliklə, dünya artıq təsadüfi şeylərin toplusu deyil, məqsədəuyğun əlaqələr toplusudur - amma bu əlaqələr şeylərdən xaricdən gəlir. Bu məqsədəuyğun əlaqənin bir səbəbi olmalıdır və bu səbəb güclü və hikmətli bir səbəbdir.

Bu məqsədli fəaliyyət və səbəb Tanrıdır.

Kanta görə, bu dəlil ən aydın və adi insan üçün başa düşüləndir. Bu dəlil sayəsində təbiət ilk dəfə mənəvi bir mənə qazanır. Bu, təbiətin öyrənilməsinə həyat verir. Ümumiyyətlə, buna teleoloji dəlil deyilir. Kantın tənqidi belədir. O deyir ki, bu dəlilin ilk zəifliyi odur ki, burada yalnız şeylərin forması nəzərə alınır. Məqsəd əlaqəsi yalnız formanın tərifinə aiddir: hər şey özünü qoruyur və buna görə də yalnız başqa bir şey üçün vasitə deyil, öz-özlüyündə bir məqsəddir. Bir şeyin vasitə ola bilməsi yalnız onun formasına aid olur, maddəsinə yox. Ona görə Kantın fikrincə, çıxarılacaq yeganə nəticə odur ki, forma verən bir səbəb var, amma bu səbəb maddəni yaratmır. Beləliklə, Kant deyir ki, bu dəlil Tanrının ideyasını - maddənin də yaradıcısı olmasını - tam yerinə yetirmir. Forma bir-biri ilə əlaqəli müəyyənlikləri ehtiva edir, materiya isə formalı olmayan və əlaqəsiz olan şey kimi qəbul edilir. Kantın fikrinə görə, bu dəlil yalnız materialı şəkilləndirən bir Usta (Demiurge) yaradır; yaradıcı deyil. Bu tənqiddə görə, ən azından demək olar ki, bütün əlaqələr formadır - bu, formanı materiyadan ayıran səbəbdir. Bu baxımdan Tanrının fəaliyyəti sonlu olacaq. Çünki texniki bir şey yaradırsa, onun üçün materialı xaricdən götürməliyik; beləliklə fəaliyyətimiz məhduddur, sonludur və materiya öz-özlüyündə mövcuddur, ya da əbədi sayılır.

Şeylərin bir-birinə qarşı yönəlməsinə səbəb onların keyfiyyətləri, yəni formasıdır, şeylərin özünün mövcudluğu isə materiyaadır. Başlanğıcda bu düzdür ki, şeylər arasındakı əlaqələr onların formalarına aiddir. Amma sual budur: forma və materiyanın bu cür ayrılması doğrudurmu? Hər şeyi bu şəkildə bir tərəfə qoymaq mümkündürmü? Əksinə, biz Məntiqdə (Ensiklopediyada, §129) göstərmişik ki, formasız materiya absurd, anlaşılanın sadəcə təxəyyülüdür - yəni qurmaq olar, amma həqiqət kimi qəbul edilməməlidir. Tanrıya qarşı dəyişməz olaraq qoyulan materiya yalnız refleksiyanın məhsuludur; başqa sözlə, formasızlığın, materiyanın davamlı birliyi özü də formalı müəyyənlikdir. Buna görə, burada bir tərəfə qoyulan materiya əslində formanın bir hissəsidir. Belə olduqda, forma öz-özünə bərabərdir. O, özünə münasibət qurur və bu münasibət materiya kimi fərqləndirilmiş öz-mövcudluqdur. Tanrının fəaliyyəti özü (özünə sadə birlik, yəni forma) materiyaadır. Demək, burada forma ilə əlaqəli bir mövcudluq, özünə münasibət var və bu onun mövcudluğudur, yəni "materiya" məhz budur. Beləliklə, forma materiyaasız və materiya formasız olmaz; əksinə, onlar eynidir. Kant deyir ki, silsilənin başlanğıcı dünyada müşahidə olunan nizam və məqsədyönlülükdür - məqsədli düzülüşlər var və bu əlaqələr öz-özlüyündə yaranmır. Buna görə,

burada üçüncü bir səbəb, bir güc qəbul edilir. Müşahidə etdiyimiz məqsədyönlülükdən əlaqələrin məsul şəxsi, yəni müəllifi, varlığını çıxarıyıq. Biz ancaq mövcud olan və başlanğıcla uyğun olan şeylərdən nəticə çıxara bilərik. Məqsədli düzülüşlər çox böyük, mükəmməl və ağıllı görünür. Amma böyük və möcüzəvi ağıllılıq hələ tam ağıllılıq deyil. Biz orada böyük güc görürük, amma bu hələ hər şeyi bacarmaq deyil. Kant deyir ki, hər şeyi bacarmaq gücünə keçmək üçün haqqımız yoxdur. Buna görə ontoloji dəlilə müraciət edirik - ən real mahiyyətdən başlayan dəlilə. Amma yalnız müşahidə, teleoloji dəlilin başlanğıcı, bu bütövlüyə çatmır. Biz qəbul etməliyik ki, başlanğıc, çatılan nəticədən azdır: dünyada yalnız nisbi ağıllılıq var, tam ağıllılıq yox. Buna daha dərinə baxmaq lazımdır. Burada silsilə nəticələmə var: bir şeydən başqa bir şey çıxarılır; dünyanın quruluşundan onun fəaliyyəti, bir-birinə yad olan varlıqları birləşdirən, onların içində olmayan, gizli potensial olan fəaliyyət çıxarılır. Nəticə formasında yanlış təsəvvür yaranır ki, Tanrının bir əsası var və bu başlanğıcımızdır; Tanrı şərtlidir. Məqsədli nizamlama şərtidir və Tanrının varlığı vasitəli və ya şərtlə kimi görünür. Bu, Jacobi-nin xüsusi tənqidi idi - dəlilin məqsədi şərtlər vasitəsilə şərtsizə çatmaqdır. Amma gördüyümüz kimi, bu yalnız yanlış görünüşdür və nəticənin mənasında özü ilə ləğv edilir. Birbaşa mənaya gəldikdə, bu dəlilin subyektiv biliyin prosesi olduğu qəbul edilir. Dəlildəki vasitəçilik (mediasiya) Tanrıya özü ilə bağlı deyil. Çünki Tanrı həqiqətən şərtsizdir, məqsədlərinə görə özünü müəyyən edən sonsuz fəaliyyətdir və dünyanı məqsədli şəkildə idarə edir. Dəlil göstərmir ki, bizim başlanğıc nöqtəmiz olan şərtlər bu sonsuz fəaliyyətə öncülük edir. Əksinə, bütün proses subyektiv biliyin prosesidir və nəticə budur ki, məqsədli nizamları yaradan Tanrıdır. Bu nizamlar başlanğıcdan onun qoyduğu şeylərdir, əbədi əsas deyil.

Bizim başladığımız əsas (Grund) isə həqiqi əsas kimi müəyyən edilən şey tərəfindən məhv edilir. Bu silsilənin mənası budur: şərtlər yalnız şərt olunan kimi izah edilə bilər. Nəticə göstərir ki, əsas kimi özünə bağlı olan bir şeyi qoymaq səhvdir. Bu proses əslində, xüsusilə də zirvəsində, sadəcə subyektiv bir proses deyil, fikirlərdə ilişib qalan bir şey deyil. Bu səhv tərəf nəticə ilə aradan qaldırılır. Beləliklə, obyektiv həqiqət özünü həтта bilikdə də göstərir. Bu, sadəcə müsbət bir keçid deyil, həm də mənfi bir anı ehtiva edir, baxmayaraq ki, bu nəticədə açıqca göstərilir. Bu şəkildə ilkin dərhallığın inkarı olan vasitəçilik yaranır. Ruhun prosesi həqiqətən də bir keçid, özü üçün mövcud olan və məqsədlər qoyan fəaliyyətə keçiddir; amma eyni zamanda bu

proses göstərir ki, dünyada müşahidə olunan məqsədli nizam özü üçün mövcud olan şey deyil (yalnız səbəb, yalnız əbədi səbəbin fəaliyyəti özü üçün mövcuddur). Dünyada görünən məqsədli nizam həqiqi deyil, sadəcə əbədi fəaliyyətin görünüşü və ya təqlididir. Məqsəd baxımından formada və məzmununda fərq var. Əgər forma tam təmiz halda götürülürsə, məqsədli varlıq sonludur. Forma görə sonluq o deməkdir ki, məqsəd və vasitə ayrı-ayrıdır - vasitə məqsədin reallaşdığı materialdır. Bu, onun sonluğudur. Bizim məqsədimiz üçün material lazımdır; fəaliyyət bizimdir; material isə ondan fərqlidir. Bu, məqsədli varlığın, formanının sonluğudur. Amma bu münasibətin həqiqəti belə sonlu deyil. Həqiqət o məqsədli fəaliyyətdədir ki, özü həm vasitə, həm də materialdır. Bu fəaliyyət məqsədlərini öz-özünə həyata keçirir - bu məqsədin sonsuz fəaliyyətidir. Məqsəd özü özünü tamamlayır, öz fəaliyyəti ilə reallaşır və beləliklə öz icrasında özü ilə tamamlanır. Gördüyümüz kimi, məqsədin sonluğu vasitə və materialın ayrı olmasıdır; bu olduqda məqsəd hələ texniki bir fəaliyyət formasıdır. Məqsədli müəyyənliyin həqiqəti isə o zaman olur ki, məqsəd öz vasitəsini və öz reallaşdığı materialı özündə saxlayır; bu halda məqsəd forma baxımından həqiqidir, çünki obyektiv həqiqət məhz anlayışın gerçəkliklə uyğunluğundan ibarətdir. Məqsəd yalnız onda gerçək olur ki, vasitəçilik edən fəaliyyət, vasitələr və həqiqət hamısı məqsədlə eynidir. Bu halda məqsəd özü-özündə həqiqi olur; subyektiv və tək tərəfli deyil, onun üçün əlaqəli olan bütün anlar daxildir. Bu, məqsədin həqiqi halıdır. Sonlu vəziyyətdə olan məqsəd əlaqəsi isə həqiqi deyil, yəni saxta və ya qismən olur. Bu nöqtədə qeyd etmək lazımdır ki, məqsədli fəaliyyət, yəni məqsədli əlaqə, özü içində vasitə və materiyanı daşıyan sonsuz bir şey kimi mövcuddur, amma başqa bir cəhətdən sonludur. Axtardığımız bu həqiqi məqsədli müəyyənlik canlı və ya orqanik şeylərdə (canlı orqanizmlərdə) mövcuddur, hətta tək tərəfli də olsa. Canlı subyekt ruhdur, ruh isə məqsəddir; ruh özü-özünü müəyyən edir və özünü gerçəkləşdirir. Nəticə və yaradıcılıq fəaliyyəti eynidir. Canlı orqanizmdir, orqanlar vasitələrdir. Canlı ruh bədən tələb edir; yalnız bədənle birlikdə bütöv, faktiki bir şey əmələ gəlir. Orqanlar həyatın vasitələri və həyatın gerçəkləşdiyi, özünü qoruduğu materiyanı təşkil edirlər. Özünü qoruma budur; canlı özünü qoruyur, həm başlanğıcı, həm də sonudur; məhsul həm də fəaliyyəti başlayandır. Canlı daim fəaliyyətdədir; ehtiyac fəaliyyəti başlatır və doyuma doğru aparır, amma bu yenə ehtiyacın başlanğıcıdır. Canlı orqanizm daim məhsuldur. Bu, formanı nəzərə alan məqsədin həqiqətidir: canlıların orqanları vasitə olmaqla yanaşı məqsəddir; fəaliyyətləri yalnız özlərini yaradırlar. Hər orqan digərini dəstəkləyir və

beləliklə özünü qoruyur. Bu fəaliyyət tək bir məqsəd və ruh yaradır və orqanizmin hər yerində mövcuddur; bədən hər hissəsi hiss edir, ruh onda iştirak edir. Bu, məqsədli fəaliyyətin gerçək, həqiqi halıdır. Canlı varlıq tamamilə sonludur. Burada məqsədli fəaliyyət formal olaraq doğrudur, amma tam deyil. Canlı özü-özünü yaradır, öz meydana gəlməsi üçün lazım olan materiyayı özündə saxlayır. Hər orqan heyvan mayesi ifraz edir və digər orqanlar bunu istifadə edərək özlərini yaradırlar. Canlı materiyayı özündə saxlayır, amma bu proses yalnız abstraktdır. Onun sonlu tərəfi isə budur ki, orqanlar özlərini yaşatmaq üçün xaricdən də materiya almalıdırlar. Hər orqanik varlıq xaricdə müstəqil mövcud olan anorganik təbiətlə aktiv əlaqədədir. Bir tərəfdən orqanizm sonsuzdur, çünki özü ilə dövr edən bir çevrim yaradır. Amma eyni zamanda onun və xarici anorganik təbiətin arasında gərginlik var - orqanizmin ehtiyacları var. Bu ehtiyacların qarşılınması üçün vasitələr xaricdən gəlir; insanlar hava, işıq və suya ehtiyac duyurlar. Həmçinin heyvanlar və digər canlıları yeyir və onları anorganik təbiətə, vasitəyə çevirirlər. Xüsusilə bu əlaqə bizi daha yüksək bir bütövlüyə - vasitələrin məqsədə uyğunluğuna inanmağa aparır. Bu uyğunluq canlı varlığın özündə yoxdur. Amma gördüyümüz kimi, orqanik həyatın harmoniyası canlı varlığın içində mövcuddur. Orqanların bütövlükdə quruluşu - qan dövranı və sinir sistemi, bağırsaqlar, ağciyərlər, qaraciyər, mədə və s. - möcüzəvi şəkildə uyğundur. Amma bu uyğunluq öz-özlüyündə subyektdən kənar başqa bir şey tələb etmirmi? Bu sualı kənara qoyaq; çünki əgər orqanizmin anlayışını bizim təqdim etdiyimiz kimi başa düşsək, məqsədli müəyyənliyin bu inkişafı subyektin canlı olmasından zəruri olaraq yaranır. Əgər bu anlayış yoxdursa, canlı artıq biz təyin etdiyimiz kimi konkret birlik olmaz. Birliyi başa düşmək üçün bəzən xarici mexaniki proseslərə (qan dövranı) və kimyəvi proseslərə (qidanın parçalanması) müraciət olunur; amma bu proseslər həyatı tam izah edə bilməz. Ona görə, bu prosesləri yaradan üçüncü bir səbəb olmalıdır. Amma əslində, orqanizmin bu birliyi və harmoniyası məhz subyektdir; bu birlik isə həmçinin canlı subyektin xarici təbiətlə fəal əlaqəsini ehtiva edir. Xarici təbiət isə subyektə qarşı yalnız təsadüfi, laqeyd bir mövcudluğa malikdir. Bu əlaqədə olan şərtləri canlı özü yaratmır; amma əgər bu şərtlər əvvəldən olmasaydı, o, mövcud ola bilməzdi. Bu düşüncə insanın daha yüksək bir varlığın mövcudluğu hissini doğurur; bu varlıq harmoniyanı yaradan kimsədir. Bu, insanın duyğularını və heyranlığını oyadır. Hər heyvanın özünə məxsus kiçik qida çeşidi var; hətta çox heyvan yalnız bir növ qida ilə qidalanır. Bu, insan təbiətinin ən ümumi olmasının başqa bir göstəricisidir. Hər heyvan üçün xarici,

xüsusi bu şərtin mövcudluğu insanı təəccübləndirir və yüksək hörmətlə yanaşmağa sövq edir. Bu hörmətli heyranlıq insanın öz məqsədinə uyğun şərtləri yaradan yüksək varlığa olan hörmətidir. Canlı hər zaman özünü qorumaq üçün fəaldır; bu fəaliyyət hər canlıda var, amma şüur altında olur. Heyvanlarda buna instinkt deyilir; bəziləri özünü zorla qoruyur, bəziləri isə ağılla. Bu, təbiətdə Tanrının hikməti və sonsuz fəaliyyət müxtəlifliyidir. Canlıların fəaliyyəti xüsusi və təsadüfi görünür. Onlar özləri tərəfindən yaradılmır, xarici səbəb tələb edir. Canlılıqda yalnız özünü qoruma ümumi prinsipi var; amma fərqli canlılar sonsuz sayda özünəməxsus şəkildə var olur və bu müxtəlifliyi başqa biri yaradır. Sual belədir: anorganik təbiət necə olur ki, orqanikə uyğunlaşır və orqanik həyat üçün vasitə kimi xidmət edə bilər? Burada materiya haqqında bir baxışla qarşılaşırıq, bu baxış bu uyğunluğu fərqli şəkildə anladır. Heyvanlar insanlara nisbətən anorganikdir, bitkilər isə heyvanlara nisbətən anorganikdir. Amma günəş, ay və ümumilikdə vasitə və materiya kimi görünən anorganik təbiət öz-özlüyündə birbaşa mövcuddur, yəni orqanikdən əvvəl var idi. Buna görə əlaqə belə qurulur ki, anorganik müstəqildir, orqanik isə asılıdır. Burada anorganik - birbaşa olan - şərtsizdir. Anorganik təbiət öz-özünə kifayətdir: bitkilər, heyvanlar və insanlar ona xaricdən əlavə olunmuşdur. Torpaq bitkisiz, bitki aləmi heyvansız, heyvanlar aləmi isə insansız mövcud ola bilər. Buna görə bu fərqli tərəflər bir-birindən müstəqil kimi görünür. Bunu təcrübə də dəstəkləyir: bəzi dağlarda bitki və heyvan həyatı yoxdur, Ayda atmosfer və bitki üçün lazım olan meteoroloji proses yoxdur, amma o mövcuddur. Beləliklə, anorganik varlıq öz-özünə mövcuddur; insan ona əlavə olunmuşdur. Bu baxışa görə, təbiət içdən kor-koranə məhsuldar qüvvədir, oradan əvvəl bitkilər yaranır, bitkilərdən heyvanlar, sonra isə düşüncə şüuru olan insan ortaya çıxır. Ümumilikdə demək olar ki, təbiət mərhələlər yaradır və hər mərhələ növbəti mərhələnin şərtidir. Əgər orqanik həyat və insan təsadüfi yığılmalardırsa, sual yaranır: insan orada özünə lazım olan zəruri şeyi tapacaq, yoxsa tapmayacaq? Bu baxışa görə, bu da şans işidir, çünki burada öz-özlüyündə etibarlı bir birlik yoxdur. Aristotel artıq bu fikri irəli sürür: təbiət davamlı olaraq canlılar yaradır, sual isə budur ki, onların mövcudluğu mümkündürmü; birinin yaşaması tamamilə şans məsələsidir. Beləliklə, təbiət sonsuz sayda təcrübələr aparıb və çoxlu canavarlar yaradıb; onlardan saysız-hesabsız müxtəlif formalar ortaya çıxıb, amma onlar yaşaya bilməyib. Onların yox olması önəm daşımır. Bu fikri sübut etmək üçün xüsusilə hələ də bəzi yerlərdə tapılan canavar qalıqları göstərilir. Bu növlərin yox olması güman edilir ki, onların yaşaması üçün lazım olan

şərtlərin artıq mövcud olmaması ilə bağlıdır. Beləliklə, orqanik və anorganik arasında uyğunluq təsadüfi sayılır; heç bir vahidlik axtarılmır və məqsədlilik özü də təsadüfi kimi izah edilir. Burada əsas anlayışlar belədir: ümumilikdə, anorganik təbiət öz-özlüyündə mövcud olan kimi təsvir edilir, orqanik isə ona əlavə olunmuş xarici bir şey kimi göstərilir. Ona görə orqanikin yaşaması üçün lazım olan şərtləri xaricdə tapıb-tapmaması təsadüfdür. Burada anlayışın formasına diqqət yetirmək lazımdır; anorganik təbiət ilkin və birbaşa olan şeydir. (Bu fikir, Musa dövrünün uşaq kimi baxışına da uyğundur - göy və torpaq, işıq ilk yaradılıb, sonra orqanik həyat yaranıb.) Sual budur ki, bu anorganikin anlayışını düzgün tərif edirmi, və canlılar, insan həmin anorganikə bağlı olanlardırmı? Bu fikrə qarşı fəlsəfə anlayışın müəyyən edilməsində olan həqiqəti göstərir. Amma buna ehtiyac olmadan da insanlar əmindirlər ki, onlar təbiətin məqsədi və sonu ilə fəal şəkildə bağlıdırlar. Təbiət isə insan qarşısında yalnız vasitə rolundadır - çünki anorganik təbiət ümumiyyətlə orqanik qarşısında vasitədir. Formal olaraq, orqanik özü məqsədli olandır - həm vasitə, həm də məqsəddir. Buna görə o, dolayısı ilə sonsuzdur; məqsəd öz-özünə qayıdır və xarici asılılıq tərəfdən də məqsəd kimi müəyyən edilir. Buna görə də orqanik həqiqətən ilkin olandır, birbaşa olan təbiətə qarşı. Bu birbaşa olmaq yalnız tək tərəfli müəyyənlikdir və sadəcə qoyulmuş bir şey kimi qəbul edilməlidir. Həqiqi münasibət budur: insan təsadüfi əlavə deyil; əksinə, ilkin olan orqanikdir; anorganik isə yalnız orqanikə qarşı mövcudluğun qismən təzahürüdür. Bu münasibət elmdə də məntiqi şəkildə inkişaf etdirilir. Bu münasibətdə hələ də bir ayrılıq qalır: orqanik varlıq anorganik təbiətlə xarici əlaqədə göstərilir, halbuki anorganik olan orqanikin içində, onun özündə əsasən mövcud olmalı idi. Canlı toxumdan inkişaf edir və bu inkişaf onun üzvlərinin, daxili orqanlarının fəaliyyətidir; ruh isə bu fəaliyyəti həyata gətirən birliyə malik olan qüvvədir. Amma burada da həm orqanik, həm də anorganik təbiətin həqiqəti onların arasında olan vacib əlaqədir - birlik və ayrılmazlıqdır. Bu birlik üçüncü bir haldır, nə tək orqanikdir, nə də tək anorganik. Bu iki tərəfi birləşdirən mütləq kateqoriya isə birbaşa mövcudluqda tapılmır. Burada subyekt orqanik olandır, digər tərəf isə obyekt kimi görünür; lakin bu obyekt sonra orqanikin predikatına çevrilir və ona aid olduğu şəkildə müəyyənləşdirilir. Bu əlaqənin qarşılıqlılığı belə qurulur: hər iki tərəf bir bütövdə yer alır və hər biri orada asılı və şərtlə bir şəkildə mövcuddur. Ümumi şəkildə desək, şüurun yüksəldiyi bu üçüncü halı biz Tanrı adlandırıb bilərik; amma bu hələ Tanrı anlayışının tam forması deyil. Bu mənada Tanrı - hər iki tərəfi eyni anda yaradan ilkin bir ayırma vasitəsilə - yaradıcı fəaliyyətin

özüdür. Bu bir anlayış daxilində onlar bir-birinə uyğun gəlir və biri digərinə görə var olur. Buna görə də məqsədli əlaqənin həqiqətinin bu üçüncü hal olduğunu vurğulamaqda haqlıyıq, çünki indi bunu belə tərif etdik. Amma bu tərif hələlik yalnız formal səviyyədədir, çünki bu üçüncü halın nə olduğu, nəyin həqiqəti olduğu üzərindən verilir. O özü canlı fəaliyyətdir, amma hələ ruh və ya ağıllı fəaliyyət deyil.

Anlayışın - yəni orqanik olanın - gerçəkliklə, yəni anorganiklə uyğunluğu sadəcə həyatın mənasından ibarətdir. Qədimlər bunu “zoē” adlandırırdılar: dünya məqsədlərə görə qurulmuş harmonik bir bütöv, orqanik bir həyatdır - qədimlərin “zoē” ilə anlatmaq istədikləri də məhz bu idi. Onlar bu anlayışı başqa cür “dünya ruhu” və ya “logos” kimi də izah edirdilər. Amma burada qoyulan yalnız həyat qüvvəsidir; hələ ruh olaraq bu dünya ruhunun həyat qüvvəsindən fərqli bir şey olduğu göstərilmir. Ruh, orqanikdə olan həyat prinsipidir, bundan artıq deyil; o, bədənə ayrılmış bir maddə deyil, bədəni başdan-başa əhatə edən canlı gücdür. Bu səbəbdən Platon Tanrını “ölümsüz canlı varlıq” adlandırırdı - yəni əbədi yaşayan bir prinsip. O, bu həyat prinsipindən daha irəli getməmişdi. Həyat prinsipini həqiqətdə tutduqda görürük ki, bu prinsip tək bir şeydir - kainatın tək bir orqanik həyatı, tək bir canlı sistemidir. Varlıqda olan hər şey bu tək subyektin orqanlarıdır; günəş ətrafında fırlanan planetlər də bu böyük sistemin nəhəng üzvləridir. Demək, kainat bir-birindən ayrı, təsadüfi şeylərin yığılı deyil, həyat prinsipinə əsaslanan bir sistemdir. Amma bu izahda hələ ruh kateqoriyasının qoyulması baş vermir. İndi biz məqsədli əlaqənin formal tərəfini nəzərdən keçirdik. İndi isə ikinci tərəf - məzmun məsələsi ortaya çıxır. Burada sual budur: ilahi məqsədin tərkibində nə var? Reallaşan bu məqsədin içində hansı müəyyənliklər mövcuddur? Yəni bu müəyyən olunmuş məqsədlər müdriklik baxımından necə qurulub?

Məzmun baxımından da başlanğıc yenə təcrübədə hazır tapılanlardan götürülür. Biz birbaşa mövcud olanlardan başlayırıq. Bu təcrübə əsaslı məqsədlərə baxış tərzini teleoloji dəlilin kənara qoyulmasına və hətta bəzən alçaldıcı şəkildə dəyərləndirilməsinə səbəb olmuşdur. Biz təbiətdəki müdrik düzülüşlərdən danışırıq. Canlı həyatın müxtəlif formaları - xüsusən heyvanların çoxçeşidli növləri - müəyyənləşdirilmiş, sonlu formalar kimi mövcuddur. Həmçinin, bu canlıların yaşaması üçün xarici vasitələr də mövcuddur. Bu canlı formalar məqsəd kimi götürülür; amma əgər soruşsaq ki,

bu məqsədin daxili mahiyyəti nədir, cavab budur: bu sadəcə bu həşəratların, bu heyvanların qorunub saxlanılmasıdır. Biz onların canlılığına sevinə bilərik, amma onların olduğu şəkildə mövcud olmasının zəruriliyi çox zəif və təsviri bir zərurilikdir. Bunu "Tanrı belə düzənləyib" demək - dindar və ehtiramlı bir baxışdır, bu baxış insanın zəhnini Tanrıya yönəldir. Amma Tanrı ilə bağlı təmsil olunan şey - sonsuz və mütləq bir məqsəddir. Bu halda isə bu cür kiçik və xırda məqsədlər Tanrının böyüklüyü ilə kəskin ziddiyyət təşkil edir. Biz yüksək sahələrə nəzər yetirdikdə və insani məqsədləri - ən uca və dəyərli olanları - nəzərə aldıqda görürük ki, onların çoxu nəticəsiz qalır və puç olur. Təbiətdə milyonlarla toxum hələ cücərməmiş məhv olur, həyat formasına çevrilə bilmir. Canlıların böyük əksəriyyəti başqa canlıların ölümü və dağılması üzərində yaşayır. Eyni hal yüksək insani məqsədlərlə də baş verir. Əgər əxlaqi həyatın ən yüksək mərhələsi olan dövlət həyatına qədər bu sahəni izləsək və məqsədlərin həyata keçib-keçmədiyinə baxsaq, görərik ki, bəziləri doğrudan da gerçəkləşir. Amma onlardan da çoxu, xüsusilə ən böyük və ən nəcibləri insan ehtirasları və mənəvi pozğunluq üzündən məhv olur və nəticəsiz qalır. Yer üzündə hər yerdə dağıntılar görürük - ən nəcib xalqların qurduğu möhtəşəm binaların və abidələrin qalıqları. Təbiətin böyük əsərləri və insanın yaratdığı bəzi şeylər zaman qarşısında qalıcıdır. Amma bu xalqların şərəfli həyatı geri dönmədən yox olmuşdur. Beləliklə, bir tərəfdə biz kiçik, ikinci dərəcəli, hətta bəzən dəyərsiz məqsədlərin yerinə yetdiyini görürük. Digər tərəfdə isə həqiqətən vacib və əsas saydığımız məqsədlər uğursuzluğa düçar olur. Əgər bu qədər gözəl və ali şeylərin puç olmasına kədərləniriksə, onda mütləq daha yüksək bir kateqoriyaya və daha yüksək bir məqsədə qalxmalıyıq. Bizim üçün nə qədər maraqlı olsalar da, bu cür məqsədləri sonlu və aşağı hesab etməliyik. Onlara üz vermiş məhvi də onların bu sonlu təbiətinə bağlamalıyıq. Amma burada nəzərdən keçirməli olduğumuz ümumi məqsəd təcrübədə tapılmaz və bu, dəlildəki keçidin mahiyyətini tam dəyişir. Çünki biz əvvəlcə dəlilimizə hazır olan, təcrübədə qarşılaşdığımız şeylərdən başladırıq və bu müşahidələrdən nəticə çıxarırdıq. Lakin təcrübədə rast gəldiyimiz hər şeyin məhdud xarakteri var. Ən yüksək məqsəd isə xeyirdir - dünyanın ümumi və son məqsədi. Ağıla görə bu, dünyanın mütləq və son məqsədidir, elə bir məqsəddir ki, ruh ondan o yana keçə bilməz. Bu məqsədin tanındığı mənbə isə düşünən ağıldır. Bu ali məqsəd - yəni xeyir - dünyada gerçəkləşmiş kimi görünür; amma xeyir ağıl tərəfindən öz-özünə müəyyən olunandır və bu zaman ona qarşı təbiət dayanır. Bir tərəfdə fiziki təbiət var, o öz yolu ilə gedir, öz

qanunlarına tabedir. Digər tərəfdə isə insanın təbiəti var - şəxsi məqsədlərlə dolu olan və tez-tez xeyirə qarşı çıxan tərəfi.

Əgər müşahidəyə müraciət etsək, görərik ki, dünyada çoxlu xeyir var, amma sonsuz miqdarda şəər də mövcuddur. Hətta bunun üstünlük təşkil edib-etmədiyini bilmək üçün həm gerçəkləşmiş xeyri, həm də reallaşmamış xeyri və şəəri hesablamaq lazımdır. Lakin xeyirin mahiyyəti elədir ki, o, gerçək olmalıdır; var olmaq onun özünə xasdır. Amma xeyir yalnız gerçəkləşməlidir, çünki başlanğıc fərziyyəmiz budur ki, o təcrübədə özünü göstərmir. O, bir tələb olaraq qalır və "olmalı idi" səviyyəsindən irəli gedə bilmir. Və çünki xeyir öz-özünə gerçəkləşmə gücünə malik deyil, bu məqsədin həyata keçməsi üçün üçüncü bir şey - vasitəçi bir varlıq fərz edilir. Bu, mütləq bir fərziyyədir. Əxlaqi xeyir insanın işidir, amma insanın gücü sonludur və insandakı xeyir onun təbiəti tərəfindən məhdudlaşdırılır. Bu səbəbdən insan özü də xeyirin düşmənidir və onu gerçəkləşdirməyə qadir deyil. Tanrının müəyyən varlığı bu əxlaqi dəlildə sadəcə bir fərziyyə kimi təqdim olunur - bir "olmalıdır" kimi. Bu, insanda subyektiv əminlik yaratmalıdır, çünki xeyir insan aqlında son kateqoriyadır. Amma bu əminlik yalnız subyektiv olaraq qalır; sadəcə bir inam, bir "olmalıdır" kimi mövcuddur və bunun gerçək olduğu sübut edilə bilmir. Həqiqətdə isə, əgər xeyir doğrudan da real əxlaqi xeyir kimi mövcud olacaqsə, bu zaman fərz edilməlidir ki, uyğunsuzluq - yəni xeyirlə ziddiyyət - daimi olacaq. Çünki əxlaqi xeyir yalnız şəərə qarşı mübarizədə yaşaya bilər; onun mövcudluğu məhz bu qarşıdurmada mümkündür. Buna görə də, xeyirə qarşı duran düşmənin - yəni şəərin - daimi fəaliyyəti də başqa bir fərziyyə olaraq qəbul olunur. Ona görə məzmunu baxdıqda görürük ki, bu məzmun məhduddur. Amma biz ən yüksək məqsədə keçəndə artıq tamam fərqli bir sahəyə daxil oluruq. Burada başlanğıc nöqtəsi daxiləndir - biz artıq təcrübədə olanlardan yox, ruhun özündən başlayırıq. Əgər əksinə, başlanğıc yalnız təcrübədirsə, o zaman xeyir - yəni son məqsəd - sadəcə subyektiv bir fikir olur. Bu halda xeyirlə onun əleyhinə olan digər tərəf arasında olan ziddiyyət məcburi şəkildə əbədi olaraq davam etməli olur.

Fraqmentlər

David Friedrich Strauss tərəfindən,

1831-ci il mühazirələrinin yazısından

II Hissə

Müəyyən Din

Giriş

Din ümumi bir anlayışdır, dinlər isə onun müxtəlif növləridir. Bu növlər isə təsadüfi yox, ümumi anlayışdan çıxarılmalıdır. Biz əvvəlcə din anlayışını götürdük, yəni dinin nə olduğunu ümumilikdə və bizə görə. İndi isə görməliyik ki, bu din anlayışı necə özünü həqiqətdə göstərir. Yalnız həqiqi dində insanın şüuru din anlayışı ilə tam uyğun gəlir; aşağı səviyyəli dinlərdə bu anlayış var, amma gizli şəkildədir və insan şüurunda hələ tam açıq deyil. Ona görə də bu dinlər həqiqi deyil, baxmayaraq ki, onlar da din anlayışını gizli saxlayır. Burada hər şey insan şüurundan asılıdır - məsələn, Afrika insanlarına insanlığın gizli azad olması heç bir fayda vermir, çünki onlar bunu şüurlarında bilmirlər. Din ruhun ruhla əlaqəsidir; amma bu əlaqə, bu anlayış, əvvəlcə sadə və təbii haldadır. Ruhun irəliləyişi isə bu sadəliyi aradan qaldırmaqdır. Buna görə də ilk işimiz təbii dini araşdırmaqdır. Bu dində insan şüuru hələ hissiyyatlıdır, öz içində bölünmə yoxdur. Növbəti addım şüurun özünü bu təbii haldan qaldırmasıdır - və burada şüurun bunu necə etdiyi fərqlidir. Bu fərqli yollar isə ilahi anlayışların müxtəlif şəkillərinə və Allahın mövcudluğuna dair müxtəlif sübutlara uyğun gəlir. Dinin bu tədrici tərifi həm də tarixi tərəfi var; yəni bu müəyyən din formaları müxtəlif xalqların dinləridir. Bu dinlər bizim dinimiz deyil, amma onlar hamısı bizim dinimizin içində onun müxtəlif mərhələləri kimi mövcuddur.

Mövzunun bölünməsi

A. Din öz sadəliyində, yəni təbii dindir. Burada insan yalnız təbii şəkildə həm bilikdə, həm də istəyindədir (yəni heyvan istəyi kimi). Buna görə də düzgün anlamda bu din sayılmaz; magiya adlanan şey bu kateqoriyaya daxildir.

B. Dinin düzgün mənası şüurun içində Allahın mütləq güc kimi qırılması ilə başlayır və mövzu keçici təsadüfi hal kimi görünür.

C. Bu sahədə baş verən barışıq gözəllik dinidir. Mövzu öz təbii halından təmizlənərək əxlaqi mövzu olur və ilahi ilə əlaqəsi artıq mənfi yox, müsbət olur. Amma bir tərəfdən mövzu hələ yaxşı və pisin sonsuz ziddiyyətindən keçməyib, digər tərəfdən isə tanrılar sonsuz ruh deyillər və hələ də təbii hallarla yüklüdür.

Təbiət dini

1. Təbiət dini adı insanın ağılı ilə Tanrını anlamağa bilməsinə verilmişdir - bunu deizm adlandırırlar. Amma bu, təbiət dinindən yox, abstrakt (umumi, qismən) anlayışdır.

2. Başqa bir mənada təbiət dini insan ruhunun ilkin, həqiqi dini sayılır. Bu dinin parçaları bütün digər dinlərdə mövcud ola bilər (Friedrich von Schlegel). Lakin İbrani və Yunan ənənələri günahsızlıq dövrü və qızıl çağ barədə danışarkən, sadəcə ehtiyacların sadəliyindən və duyğuların yoxluğundan bəhs edirlər, Tanrını anlamaqdan yox. Hər halda, bu xalqlar insanlığın mahiyyətini keçmiş və ya gələcək hal kimi təsvir edirlər. İnsan ruhunun zamanla bağlı olan ilk hal olduğu fikrinə qarşı çıxır, çünki ruh yalnız özü yaratdığı şeydir. Ruh dərhal ruh kimi ortaya çıxmır, əvvəlcə gizli, yəni qurulacaq bir şey kimi var olur. İstəmək və bilmək dərhal mükəmməl ola bilməz. Ümumi bilik ancaq hissiyyatdan imtina etməklə yaranır, eləcə də yaxşılığı istəmək yalnız təbii, dərhal istəkdən imtina ilə mümkün olur. Hər ikisi də vasitəçi bir haldır. Daha da önəmlisi, insan Tanrını anlamaq üçün öz təbii fərqliliyini atmalıdır. Tarixi əsas kimi göstərilən ilkin dinə dair sübutlar isə diqqətli yoxlamaya tab gətirmir.

3. Təbiət dini dedikdə adətən günəş, ay, dağlar, çaylar kimi təbii obyektlərin ibadət edildiyi din nəzərdə tutulur. Amma bu doğru deyil. İnsan şüurunun ən ilkin mərhələsində belə insan ruhunu - yəni özünü - təbiətdən üstün sayır; çünki

din yalnız ruh aləmində mövcuddur. Lakin dərhal baş verən din halında ruh hələ tam təbiidir - o, özünü ümumi güc kimi fərqləndirməyib, hələ tək, təsadüfi və xüsusi bir şey kimi qalır. İnsanlar tamamilə xarici şeylərə bağlıdır və məhdud məqsədlərlə hərəkət edir. Onlar ruhu, təbii varlıqlar üzərində güc olaraq bilir, amma bu güc yalnız bəzi pislilikləri aradan qaldırmaq və ya müəyyən həzzləri təmin etmək üçündür. Bu güc hələ insanın özünün əsas gücü deyil və ona dərhal insan özü aiddir. Növbəti mərhələ isə odur ki, insanlar dərhal bu güc deyillər, yəni bütün insanlar və hazırlıq olmadan deyillər - burada bir vasitəçilik, yüksəlmə var. İnsanlar xarici halında artıq təbii şərait üzərində güc kimi tanınır. Bu, magiya dinidir və hələ də çox xalqlarda mövcuddur. Bu din bir tərəfdən azadlıq anını ehtiva edir, amma çox natamamdır, çünki yalnız təbii məqsədlərə yönəlib; digər tərəfdən isə qorxu hakimdir. Bu din yalnız Eskimoslar arasında mövcuddur. Onların sehrbazları - angekoklar - balinaları çağırır, tufan yaradır və rəqslərlə sehrli ayinlər edir. Monqoliyada və başqa yerlərdə olan şamanlar da buna çox oxşayır. Onlar hipnotik yuxu vəziyyətinə meyilli insanlardır, iksir içib özlərini sərxoş edirlər, tullanırlar, yerə yıxılırlar və həmin vəziyyətdə divanə danışirlər. Herodot bizə deyirdi ki, bütün qaradərililər sehrbazdır. Və onlar hələ də belədir. Kənd ağası yağış gətirməlidir - amma bunun üçün onu bağlayıb məhdudlaşdırırlar. Sonra təpəyə çıxıb, qeyri-adi geyimlərdə danışır, qışqırır və göyə tüpürürlər. Burada əsas şey coşqudur. Coşqu halında insanlar adi məhdud vəziyyətlərini aşır və beləliklə təbiət üzərində gücə çevrilirlər. Amma daha çox gücə ölülər malikdir. Buna görə qaradərililər ölümlərə yaşayanlar üzərində güc verirlər. Şər və ölüm ölümlərin və ya bəzən hələ yaşayan düşmənin işi sayılır, çünki onlar ölümü təbiətin işi deyil, yalnız insan əli ilə baş verən bir hadisə kimi qəbul edirlər. Ölümlə sehrli sözlərlə nəzarət olunur; əgər uzun müddət basdırılmayıblarsa, onları qazıb çıxarır, başlarını kəsirlər və s. Sehrbazlara da müraciət edilir; onlar qəzəbə gəlir və ölünün necə sakitləşdiriləcəyini bildirirlər. Güc xüsusilə qan və sümüklərdədir, ona görə sümüklər qorunur, qanla boyanır və s. Onlar həmçinin vəhşi heyvanlar üzərində güc kimi sümükləri özlərinə asırlar. Bu mərhələdə dini inanc magiyadır. Qaradərililər həm də özlərini tanrılara, fətişlərə çevirirlər. Hər hansı şeyi - ağacı, heyvanı - öz fətişlərinə, ruhlarına çevirirlər. Onlara bir şey olsa, fətiş məhv edilir. Dinlərin ən aşağı səviyyəsi geniş yayılıb, xüsusilə Afrikada. Orada şüurun aşağılanması var və bu, sosial həyatda insan yeyilməsi və qulluq formasında özünü göstərir. İnsanlara ləyaqət təbii, dərhal iradə kimi verilməz; ləyaqət ancaq onlar ən azı prinsipə özü üçün

və özündə mövcud olan bir şeyin fərqində olduqda və təbii mövzunu ona təslim etdikdə əldə edilir.

Dini şüurun daxili parçalanması

Giriş

Şüur daxilində parçalanır, iki yerə bölünür və öz qarşısında bir güc qoyur. Bu güc ona görə önəmlidir ki, təbiidir və təsadüfi kimi görünür. Şüur bu gücə sadəcə əhəmiyyətsiz, təsadüfi bir şey kimi yanaşır. Bu güc hər şeyin mövcudluğunu təmin edir, eyni zamanda onun yox olmasına da səbəb olur. Bu cür din anlayışına pantheizm deyilir. Bu güc əslində düşüncə ilə əlaqəlidir, amma hələ tam mənada ruhani olaraq tanınmır. Bu məsələyə bir neçə tərəfdən yanaşmaq lazımdır.

Birinci məsələ - şüurun yüksəlməsidir. Bu yalnız bizim düşüncəmiz deyil, bu din formasının şüuruna da aiddir. Burada şüur düşünməyə doğru qalxır, amma bunun fərqində deyil. Biz bu düşüncə yüksəlişinə şüurlu baxış əlavə edirik.

İkinci məsələ isə - bu gücün təsadüfi olanla münasibətidir. Təsadüfi olanın özlüyündə heç bir dəyəri yoxdur. Buna görə də əsas varlıq dərhal ortadadır. Bu da pantheizmin əsas xüsusiyyətidir.

(3) Maddə hələ ruh kimi müəyyənləşmədiyi üçün, özünü ruh kimi göstərmək istəyir. Amma bunu elə edir ki, bu forma ona sadəcə zahirdən əlavə olunur. Daxildən bu halın əsl mahiyyət olduğunu dərk etmir. Bu mərhələdə müxtəlif xəyal uydurmaları ilə qarşılaşırıq.

(4) Sonuncu müəyyənlik nöqtəsi - “bir”dir, yəni tək varlıq. Bu tək varlıq subyektivlik xüsusiyyəti daşıyır. Amma burada bu fərdilik elə görünür ki, adi bir insan gözlə görülən şəkildə ümumi güc olaraq tanınır.

(5) İnsanların öz mahiyyətləri ilə bir olmaq üçün etməli olduqları şey ibadətdir, yəni dini ayinlərdir. Bu beş məqamdan ilk ikisi - ümumi xarakter daşıyanlar - ayrıca şəkildə izah olunacaq. Digərləri isə dinin konkret formalarında nəzərdən keçiriləcək.

1. Şüurun sonludan sonsuza doğru yüksəlməsi

Bu, ruhun əsas hərəkətidir. Bu hərəkət kosmoloji sübutda öz əksini tapır. İnsanlar Tanrıya yüksələndə bunu riyazi sübut kimi etmirlər. Onların inamı belə bir sübuta əsaslanmır. Bu sübutun mərhələlərini yalnız mədəni şüur anlayır. Bu yüksəliş düşüncə ilə baş verir, amma bunu dəfələrlə demək lazımdır ki, düşünmək bir şeydir, onun fərqlində olmaq isə başqa şeydir. İnsanlar həm özlərini, həm də dünyanı dərk edirlər. Amma həm özlərini, həm də dünyanı təsadüfi gördükləri üçün bu hal onları qane etmir. Ona görə də özlərini bu təsadüfiliyin fəvqündə olan, varlığı özündə və özü üçün olan, zəruri bir gücə doğru yüksəldirlər. Bu yüksəliş ən sadə hiss kimi də ola bilər - məsələn, insanın göyə baxaraq içindən duyduğu hal kimi. Bu prosesin sadəcə formal izahı - kosmoloji sübutdur və belə təqdim olunur: Hər bir təsadüfi şey bir zəruri varlığa əsaslanır. Dünya isə təsadüfi və qarışıq bir topludur. Deməli, o, zəruri bir varlığı əsas götürməlidir. Bu sübut təsadüfidən zəruriyə doğru gedir. Amma bu şəkildə də demək olar: sonlu və sonsuz var, yaxud tək və çoxluq var. Adi şəkildə bu fikir belə ifadə olunur: əgər təsadüfi bir şey varsa, deməli, zəruri olan da var. Amma əslində həqiqət ondadır ki, təsadüfi, çoxlu və sair şeylər doğrudan da yoxdur. Həqiqətən mövcud olan yalnız Təkdir. Bu fikir abstrakt şəkildə belə ifadə oluna bilər: Müəyyən olan hər varlığın həqiqəti - elə varlığın özüdür. Hər bir tək və sonlu varlıq sonsuzla bağlıdır, çünki o öz əksinə - məsələn, insanın hava, su və s. ilə bağlılığına - əsaslanır. Ona görə də bu varlıq özünü sonsuza doğru qaldırır. Amma bu sübutlarda insanların adi şüurunda mənfi tərəf olmur. Sonlu başlanğıc kimi qəbul olunur və olduğu kimi saxlanır. Beləliklə, sonsuz da sanki dolayı və şərtli bir şey kimi görünür. Halbuki çoxluq əslində var olmayan bir şey kimi götürülsə, bu keçid və vasitəçilik də sadəcə görüntü səviyyəsinə enmiş olur.

2. Maddənin təsadüfilə əlaqəsi

Maddə özünü yüksəltmə prosesində unudulan təsadüfi şeylərə tərəf yönəlir. Ruh isə yalnız nəticə ilə kifayətlənmir, bütün prosesi tam şəkildə anlayır. Özündə və özü üçün zəruri olan şey heç bir şərtsiz var olur, amma bu zərurilik eyni zamanda təsadüfi olanları da əhatə edir. Bu təsadüfi hallar elə bir varlıq kimi göstərilir ki, əslində heç nədir, boşluqdur. Bu hallar daim var olmaqla yox olmaq arasında dəyişir. Doğulmaq ölməkdir, ölmək isə doğulmaq. Davamlı olan tək şey bu dəyişiklikdir. Bu dəyişmə birliyi ifadə edəndə artıq bu özü maddənin mahiyyəti olur. Bu anlayış Şərqə və ya Spinozaya aid olan maddə

anlayışıdır. Burada çatışmayan cəhət odur ki, yalnız yaranma və yox olma var, amma maddənin öz hərəkəti, öz fəallığı yoxdur. Maddə hələ subyekt deyil, daxildən müəyyən olunmayıb. Formalar meydana çıxır və yox olur, amma heç bir məqsədsiz şəkildə. Hər şey maddəyə qarışır, amma ondan heç nə qayıtmır - yəni müəyyən bir şey deyil, sadəcə dolaşır təsvirlər meydana çıxır (hindlilərdə olduğu kimi). Bu anlayışa adətən pantheizm deyilir. Maddə şeylərlə passiv və mənfi şəkildə əlaqə qurur: bir tərəfdən o yalnız şeylər vasitəsilə mövcuddur, digər tərəfdən isə maddə bu məhdudluqlardan təmizlənərək, yəni sonlunun məhv edilməsi yolu ilə, saf varlığa çevrilir. Pantheizmi elə başa düşmək ki, guya hər sonlu varlıq Tanrıdır - bu, tamamilə səhvdir. Pantheizm ən yüksək formada Şərq şairlərində, xüsusilə müsəlman fars şairlərində - məsələn, Rumi kimi - görünür. Maddənin təsadüfi şeylərlə əsas əlaqəsi - onların üzərində güc sahibi olmasıdır. Maddə haqqında abstrakt düşüncə bəlkə yalnız bu bir tərəflə kifayətlənə bilər, amma din - kamil bir ideya olaraq - hətta öz aşağı mərhələlərində də ruh anını daxilində daşmalıdır. Halbuki maddə özü hələ ruh deyil. Ona görə də ruh maddədən xaricdə olur və sonlu ruh şəklində, yəni bir insan kimi təzahür edir. Bu insan maddəyə məxsus olan gücü həyata keçirən varlıqdır. Amma bu məsələnin yalnız bir tərəfidir - yəni insan müəyyən bir fərd kimi hökm icra edir. Digər tərəfdən isə insan maddənin qarşısında heç bir dəyəərə malik deyil. İnsan bu güclə yalnız itaət və özündən imtina etmə yolu ilə birləşə bilər. Bu halda maddə öz növbəsində sonlu ruh kimi gerçək olur. Amma onun qarşısında dayanan digər varlıqlar isə müstəqil deyil, yəni asılı vəziyyətdədir. Bu din formasının ümumi xarakteri belədir. Bu formada olan dinlər konkret şəkildə üç Şərq dinində meydana çıxıb.

(1) Çin dini. Burada maddə tanınır, amma daxildən müəyyən olunmuş əsas və ölçü kimi qəbul edilir.

(2) Hindu dini. Maddə abstrakt birlik kimi, ruhaya bənzər şəkildə qəbul edilir. İnsanlar özlərini bu abstrakt birliyə çatdırırlar.

(3) Lamizm və Buddizm isə maddəni konkretləşmiş tək bir fərddə görürlər. Digər insanlar da özlərini bu səviyyəyə qaldırırlar. Bu səviyyə isə özünün yox olmasıdır.

1. Çin dini: Ölçü dini

Əsasən Çin dövlət dini də belə bir pantheizmdir. Maddə ölçü kimi tanınır və bu sərt müəyyənliklər səbəb adlanır. Bu qanunlar və ölçülər əvvəlcə təsvirlər kimi ortaya çıxır, sonra isə daha abstrakt şəkildə kateqoriyalar olur, məsələn, bəli və ya yox. Bu kateqoriyalar təbiətə, dünyanın müxtəlif bölgələrinə və elementlərinə aid konkret mənaya malikdir. Həmçinin insanlara aid beş əsas qanunda - valideynlərlə, əcdadlarla, imperatorla, qardaş və bacılarla, həyat yoldaşları ilə münasibətdə - özünü göstərir. Çin dövlət dini əsasən bu cür pantheizmdir. Maddə ölçü kimi tanınır və bu sərt müəyyənliklərə “səbəb” deyilir. Bu qanunlar və ölçülər əvvəlcə təsvirlər şəklindədir, sonra isə daha abstrakt formada kateqoriyalar olur, məsələn, “bəli” və “yox”. Bu kateqoriyalar təbiətə, dünyanın müxtəlif bölgələrinə və elementlərinə, həmçinin insanlara aid əsas münasibətlərdə öz konkret mənasını tapır - valideynlərə, əcdadlara, imperatora, qardaş və bacılara, həyat yoldaşlarına və insanlara ümumilikdə. Çox adam bütün həyatını bu səbəbi öyrənməyə sərf edir, amma əsas məqsəd bu qanunları gündəlik həyatda tətbiq etməkdir. Əks halda dövlətə bədbəxtliklər gəlir, cəza kimi. Bu qanunların qorunması imperatorun, yəni göyün oğlu Tianın, görünən göyün nisbətləri ilə məsuliyyətindədir. Yalnız imperator qanuna və göyə ibadət edir, digərləri isə imperatora ibadət edir. Dövlətdə müharibə, daşqın və ya xəstəlik kimi bədbəxtlik baş verəndə, imperator öz vəzifəsini düzgün yerinə yetirmədiyi üçün tövbə edir və öz vəzifəliyərinə də özlərini yoxlamağı tapşırır. Çin dinində hər şey əxlaqi həyata gətirilir, buna görə də bu din əxlaqi ateizm adlana bilər. Bu vəzifələr və ölçü kateqoriyaları çox qədim olsa da, xüsusilə Konfutsi əsərlərində öz əksini tapır. Bu sərt və dəqiq kateqoriyalar çoxlu sayda xüsusi müəyyənliklərin toplusudur. Onlar həm fəaliyyətlər, həm də güclər kimi tanınır, amma imperatorun nəzarəti altındadırlar. Onlar əsasən vəfat etmiş əcdadlar kimi təsvir olunur, həm də fantastik təsvirlər və ya ruhlar şəklində görünürlər. Yeni bir sülalə hakimiyyətə gələndə yeni ruhlar dairəsi yaradılır. Bu zaman əvvəlki ruhların məzarları dağıdılır və yeni təşkilatlanma nümunəsi hərbi general tərəfindən ruhlara elan olunur. Əvvəlki hakimiyyətə son verilən ruhlar sərt tənqid olunur. Məsələn, bu hal e.ə. 1142-ci ildə Çjou sülaləsinin başlanğıcında baş verib. Fərdi insanların xüsusi vəzifələri də müəyyən ruhlar, xüsusilə Shen və ya ruhlar tərəfindən təyin edilir. Bu isə hər cür batil inanclara yol açır. İnsanlar öz azadlıqlarını itkilərinə görə özlərində yox, bu və ya digər ruhlarda axtarırlar. Çinlilər özləri

üçün talismanlar da düzəldirlər və falçılar tuturlar. Peyğəmbərlik isə kiçik çubuqlar atmaqla həyata keçirilir ki, bunlar bu ümumi xəttlərlə əlaqələndirilir.

2. Hindu dini: Abstrakt birliyin dini

Çin dinində ilahi güc əsas xüsusiyyətlərin yığımı kimi tanınır, yəni səbəb və ya ruh kimi qəbul edilmir. Amma Hindu dinində bu çoxluq birliyə çevrilir. Bu birləşmə ruhaniyyətin başlanğıcıdır, düşünməkdir və bu, özünü müəyyən edən Təkdir. Hindu pantheizminin əsas nöqtəsi odur ki, maddə düşüncə kimidir və bizim düşüncəmizdə mövcuddur. Amma bu, ruhu hələ tam mütləq kimi göstərmir. Düşüncə öz-özünə bağlı qalır, gücün mənbəyi ola bilər, amma yalnız təsviri bir şəkildən irəli gedə bilmir. İkincisi, düşüncə özündə fərqlilikləri işləyir və görünüş sistemini yaradır. Amma Hinduizm hələ bu səviyyəyə çatmayıb, ona görə də bu inkişaf ondan kənarda qalır və sonsuzluğun hökmünə buraxılır. Üçüncüsü, ruhani ideyanın tamamlanması fərqliliklərin yekun olaraq birliyə qayıtmasıdır. Bu qayıdış Hinduizmdə baş verir, amma ruhdan məhrum şəkildə. Bütün ruhani anlar mövcuddur, amma ruhu tam təşkil etmirlər.

1831-ci ildə Hegel Buddizm və Hinduizmi öyrənmə ardıcılığını dəyişdirir. O, Hinduizmi daha qədim din kimi götürür və Buddizmin mənbəyi sayır, bu da doğrudur. Onun dövründə bu iki dinin hansının daha qədim olduğu ilə bağlı alimlər arasında hələ də qeyri-müəyyənlik var idi. Hegelin bu dəyişməsi tarixi dəqiq məlumatdan çox, onun əsas dini-coğrafi-tarixi sxemini daha aydın ifadə etməsi ilə bağlıdır. Bu sxemdə Ruh (Geist) əvvəlcə Çinə, sonra Hindistana (və Hindistanda yaranan dinlərə), daha sonra Yaxın Şərqə (Fars, Yəhudi, Fenikiyalı, Misir dini) və nəhayət Yunanıstan və Qərbə doğru inkişaf edir. Hinduizm indi Buddizmdən əvvəl gəldiyi üçün, vahid maddəyə konseptual irəliləyişi təqdim edir, əvvəlki rolunu Buddizm tuturdu. Buna görə də Buddizm yalnız qısa diqqət ayrılır. Hinduizmin əsas xüsusiyyəti indi "abstrakt birlik"dir, "fantaziya" deyil (fantaziya vahidliyin mifoloji formasıdır). Son olaraq, 1831-ci il Hegelin Üçlük (Trinity) və üçlü məntiqi strukturlar mövzusunda verdiyi önəmli nəzərə alaraq, Hindu Trimurti anlayışına əvvəlkindən daha geniş yer verməsi təəccüblü deyil.

İndi ilk növbədə bu abstrakt Təkliyi nəzərdən keçirməliyik, sonra isə “xəyalların azad şəkildə ortaya çıxmasını,” və nəhayət hər şeyin yenidən Təkliyə qaytarılmasını. İbadət bu üçüncü mərhələyə bağlıdır.

1. Burada prinsip müəyyən və özünü müəyyənləşdirən ümumidir, amma bu, yalnız formal bilik səviyyəsini aşmır. Əsas prinsip Brahman adlanır. Bizə deyilir ki, biz bu ümumi prinsipi düşünürük və bizim düşüncəmiz özü də bu ümumi prinsipdir. Brahman düşüncə şəklində mövcudluğa gəlir. Bu prinsip və bizim abstrakt düşüncəmiz gücdür. Bu saf güc dünyanı yaradıb. Hinduizmdə bu güc müxtəlif formalarda təsvir olunur, amma hər zaman əsas xüsusiyyət odur ki, düşüncənin özü özünü yaradıcı fəaliyyətdir. Bu fəaliyyətə “söz” də deyilir. Bir versiyaya görə, Brahman əvvəlcə suyu yaradıb və suya bir toxum qoyub. Bu toxumdan yumurta yaranıb, yumurtadan isə Brahma doğulub. Brahma düşüncəsinin gücü ilə yumurtanı iki hissəyə bölüb və sözü ilə digər gücləri yaradıb. Başqa bir versiyada isə əvvəlcə yalnız Tək var idi, o da düşüncəsinin gücü ilə əvvəlcə arzu və digər şeyləri yaratdı. Bu düşüncə insanlarda, yəni özünü dərk edən varlıqlarda başa düşülür. Başqa sözlə, Brahman Brähman kastasında mövcuddur və onların Vedaları oxuması özü Tanrıdır. Özünü dərk etmək abstrakt şəkildə Brahman deməkdir, buna görə də Brahman ibadəti ayrı bir ibadət deyil, Brahmanın özüdür. İbadətdə insanlar ilahi mahiyyətin məzmunu ilə dolurlar, amma hələ də onu özlərindən ayıra bilirlər. Brahmanla bu fərq itir və ibadət də yox olur. Brähmanların vəzifəsi bu abstrakt özünü dərk etməni həyata keçirməkdir. Hindular bir ilahiyə dua edərkən, gözlərini yumur, əllərini qatlayır və ağılını boşaldırlar, bu Brahmandır. İbadətin zirvəsi sonluqdan qurtuluş deyil, sonluqdan tamamilə ayrılmaqdır - şüurun sönməsi və yox olmasıdır. Azadlıq yox, fərdilikdən qaçışdır. Brähmanlar Brahmanın ağzından doğulurlar və bu mütləq gücdür. Digər kastalar isə sonsuz tövbələr yolu ilə bu gücə yaxınlaşa bilirlər. Burada “tövbə” anlayışı xristian mənasında deyil; tövbə burada günahın olmadığı, kamilliyə aparan yoldur. Hindu fəlsəfəsi də abstraktdır; məqsədi Tanrı, dünya və s.-yə dair konkret bilik deyil, hər cür konkret məzmunundan geri çəkilməkdir. Amma abstrakt özünü dərk etmək burada mütləq güc kimi tanınır. Bu gücə çatmaq üçün sərt özünü tərbiyə edənlər Yoqi adlanır. Yoqi və ya Brahman hava şəraitini idarə edə, padşahları məhv edə, uçuşa qalxa bilər və s. Amma bu özünü dərk etmə ümumi olaraq təbiətin gücü kimi qəbul olunur; Brahman dünyanı miras alır - amma şüursuz şəkildə, çünki bu mütləq düşüncə həmişə şüursuz düşüncədir. Hindular həmçinin heyvanlara ibadət edirlər; xüsusilə inək

çox hörmətlə qarşılanır. İlahi halında şüurun zəifləməsində insan heyvandan çox uzaqda deyil. Çünki Hindistanda hər bir insan fəaliyyəti əhəmiyyətsiz sayılır və azadlıq yoxdur. Azadlıq o deməkdir ki, müəyyən insan məqsədləri vacib sayılır, amma burada belə deyil.

2. Vahidlilik yalnız abstrakt şəkildə tanındığı üçün çoxluq onun xaricində qalır. Mifologiya da məhz burada yaranır. Vahidlilik şəkilsiz olarkən, çoxluq müxtəlif şəkillərin yığıdır. Mifologiyanın iki tərəfi var: (1) Bu müxtəlif məzmun, yəni vahidin daxilində açılma kimi deyil, onun xaricində qalan məzmundur. (2) Bu müxtəlif formalar adı, konkret şeylər kimi deyil, fantaziya ilə ruh və can verilmiş şəkildə qəbul olunur. Məzmun tam məhduddur, məsələn, Himalay dağları və ya Qanq çayı kimi, buna görə də ona bağlı subyektiv element boş formadır. Gözəllik dinində subyektin ruhani forması həmişə ruhani məzmunla uyğun gəlir, amma Hinduizmdə bu məzmun təbii (fiziki) olur. Məzmunla forma arasındakı bu uyğunlaşmazlıq mifoloji fiqurların çirkinliyinin əsas səbəbidir - məsələn, fil başlı ilah. Hindu mifologiyasında ən önəmli element Trimurtidir: Brahma, Vishnu və Shiva. Vishnu əsas təsir gücüdür; o, aşağı dünyada öz inkarnasiyaları ilə fəaldır. Onun inkarnasiyaları mərhəmətli çoban kimi təsvir olunur, Hindu ornamentlərinin gözəlliyi ilə bəzədilmişdir. Shiva və ya Mahadeva ("böyük tanrı") isə üçüncü anıdır. Əgər bu üçüncü an ruh olmaq və Xristian Üçlüyünün ləyaqətini daşımaq istəsəydi, bütövün özünə qayıdışı olmalı idi. Brahmanın abstrakt və dolaylı varlığı konkret, mövcud olan vahidliyə çevrilməli idi. Amma əvəzinə bu üçüncü an yalnız ruhsuz yaranmaq və yox olmaq müəyyənliyidir. Shiva xüsusilə cinsi yaradılış simvolu kimi göstərilir - kişi və qadın kimi. Trimurti üç başlı kimi təsvir olunur. Belə təsvir ruhaniyə işarə etsə də, ruhsuzdur; burada yalnız ruhsuz, vəhşi bir dövr etmə var. Krishna və Shiva isə sonradan, ağıl və instinkt tərəfindən yaradılan fantaziyanın məhsulu kimi ortaya çıxır; onlar Vedaların ən qədim kitablarında yoxdur. Bəzi hindular Krishna, bəziləri isə Shiva ibadət edir və bu çox vaxt dini münaqişələrə səbəb olur. Amma hər ikisi əslində Brahmadır. Bunlardan əlavə, hər şey səthi şəkildə insanlaşdırılır - Qanq çayı, Himalay dağları, məhəbbət, oğrunun hiyləsi və s. Tanrıların alçaq dünyasının zirvəsində göy tanrısı Indra dayanır. Bu tanrılar keçicidir və Vishvamitra qarşısında qorxu içində titrəyirlər. İbadət xüsusi qaydalar və mətnlərdən ibarətdir, məqsədi şüurun silinməsidir. Məsələn, Vedaların müxtəlif oxunma üsulları var - geriye doğru oxumaq, hər ikinci sözü təkrarlamaq və s. İbadətin zirvəsi isə tam məhv olmaqdır - bədəni ilə də,

məsələn, Qanqda boğulmaq, Şivanın arabanın təkərləri altında qalmaq, ya da həddindən artıq həzzə qapılmaqla sərxoş olmaq.

3. Buddizm və Lamizm: Yoxolma dini

Bu dinlər Hinduizmə çox yaxındır. Lamizm də pantheizmdir, amma burada maddənin ümumi varlığı tək bir fərdin konkret varlığına çevrilir. Bu fərd mütləq güc kimi ibadət edilir. O, digər insanlar kimi yeyir və ölür, amma eyni zamanda şüursuz olan maddənin gücüdür. Üç Lama var, onların ən başçısı Çin hakimiyyəti altında Lhasadakı Dalay Lamadır. İkinci Lama Tashilümpoda idi, ingilislər onu ziyarət etdikdə üç yaşında uşaq idi. Üçüncüsü isə Şimal Tartariyada yerləşirdi. Əgər bir Lama ölsə, onun yerinə yeni Lama tapılır. Bunun üçün üçün qatlarında fərqləndirici işarələr axtarılır. Hinduizm və Lamizmdən fərqli olaraq, Buddizm canlı bir varlığı deyil, ölmüş müəllim - Buddanı əsas obyekt kimi qəbul edir. Amma Hinduizm də Buddanı Vishnunun bir inkarnasiyası kimi ibadət edir. Buddanın fiziki varlığı isə din tərəfindən qorunur. Bu din çox geniş yayılıb - Şri-Lanka, Çin, Burmalıların arasında və s. Buddizmdə, eləcə də Hinduizmdə, ən yüksək məqsəd Buddha ilə birləşməkdir. Bu birləşmə yoxolma kimi qəbul edilir və buna nirvana deyilir. Həyatı ərzində nirvanaya çatma bilməyənlər ruhların təkrar doğulması prosesindən keçirlər.

Azadlıq dini

1831-ci il müəhazirələrinin üçüncü hissəsi “keçid” dinləri olan fars və misir dinləri ilə başlayır. Bu dinlər əvvəlki müəhazirələrdə birinci hissənin sonunda nəzərdən keçirilirdi. Yəhudi dini (əvvəllər ruhani fərdiliyin ilk dini sayılırdı) indi bu keçid dinləri arasında göstərilir. Buraya həmçinin əzab dini ilə bağlı qısa bölmə əlavə olunub. Bu tənzimləmə Yaxın Şərq dinlərinin hamısını bir hissədə birləşdirməyə imkan verir və aralarında məntiqi əlaqələri, irəliləyişləri göstərir. Eyni zamanda ruhun Çindən Hindistana, oradan Yaxın Şərqə, sonra Yunanıstana, Romaya və Qərbə doğru inkişafını göstərir. Amma bu tənzimləmə Yəhudi dininin əhəmiyyətini digər dinlərlə eyni səviyyəyə endirmiş kimi görünür. Halbuki Hegelin müzakirəsi göstərir ki, o, Yəhudi

dininə daha böyük əhəmiyyət verir. Hegelin bu bölmənin əvvəlində Yəhudi dinini “dualizm” adlandırması yanıltıcıdır. Əgər Yəhudi dini dualizmdirsə, bu fars dinindən fərqli mənədadır. Burada dualizm Yaradan ilə yaradılan arasında fərq və ziddiyyət kimi nəzərdə tutulur. Eyni zamanda, sonluğun əzabı (finiyyətin əzabı) ilahi maddəyə daxil olmur, yəni ilahi maddənin özündə həll olunmur. Bu, əzab dini ilə, orada isə Tanrının ölümü kimi simvolik təmsillə fərqlənir. Hegelin Yəhudi dinini müzakirəsi zamanı o, onu “yaxşılıq dini” kimi təqdim edir - yəni yaxşı, ağıllı və hər şeyi bacaran Tanrının dini kimi. Bu dəyişiklik göstərir ki, Hegelin sxemi hələ də dəyişkəndir. Əslində 1831-ci il mühazirələrinin əvvəlində “mövzu bölünməsi” daha fərqli şəkil verir və keçid dinlərini ikinci mərhələnin sonunda yerləşdirir, üçüncünün əvvəlində deyil. Nəhayət, yeni tənzimləmə Yunan və Roma dinləri arasındakı fərqi azaldır. Roma dini “azadlıq” və “barışıq” dini kimi təsvir edilə bilməz. Faktiki müzakirə də bunu göstərir.

Bu mərhələnin mahiyyəti odur ki, maddə özünü daxildən müəyyən edir. Özünü müəyyən etmək sonlu bir məhdudiyyət deyil, ümumiliyə uyğun olan müəyyənlikdir. Buna görə maddə dərhal yaxşı kimi təyin olunur. Amma yaxşı öz-özlüyündə mövcuddur və bu səbəbdən şəxslə ziddiyyətə girir. Bu ziddiyyət dualizmə gətirib çıxarır.

Bu dualizm ilkin keçid formalarından biridir.

a) Dualizm - pars və yəhudi dinlərində olur.

Sonrakı addım isə:

b) Bu ziddiyyət maddənin özünə daxil edilir, əzab (məhv olmaq kimi) formasında - Fenikiyalıların dinində - tanrı ölür.

c) Bu, sonra öz-özünü həll edən ziddiyyətdir. Burada mübarizə gedir ki, bu ziddiyyətdən çıxıb özünə və azadlığa çatsın - Misir dinində olduğu kimi. Nəhayət, bu proses Yunan dininin yaranmasına gətirib çıxarır. [Daha sonra isə Roma dini.]

1. Keçid formaları

a. Yaxşılıq dini

1. Yaxşılıq dini iki formada özünü göstərib: (1) Fars dini, burada şəxsiyyət yalnız səthi, təbii bir quruluşla məhdudlaşır; (2) Yəhudi dini, burada yaxşılıq öz-özlüyündə mövcuddur və təbiəti yaradan kimi qəbul edilir. Keçid formaları

a. Yaxşılıq dini

Yaxşılıq dini iki formada özünü göstərib: (1) Fars dini, burada şəxsiyyət yalnız səthi, təbii bir quruluşla məhdudlaşır; (2) Yəhudi dini, burada yaxşılıq öz-özlüyündə mövcuddur və təbiəti yaradan kimi qəbul edilir.

Fars dini

Brahman müəyyənlikdən məhrum, buna görə də şüursuz olan vahidlik idi. Növbəti addım Tək olanın özünü müəyyən etməsidir. Amma ruhun ən yüksək səviyyədə öz-özünə fəaliyyət və müəyyənliyi, biliyin tərəfdən həqiqət, iradənin tərəfdən isə yaxşılıqdır; həqiqət və yaxşılıq eynidir. Güc də müəyyən edir, amma ümumi mənada; bu müəyyənlik məqsədsiz olduğu üçün təsadüfidirlər. Əsas müəyyənlik - yəni mütləq məqsədə görə təyin - burada ortaya çıxır və bu, yaxşılıqdır. Lakin başlanğıcda bu yaxşılıq yalnız abstraktdır və buna görə də o, hələ konkretləşməmiş fiziki varlığın, işıq formasında təzahür edir. Amma bu yaxşı və özünü müəyyən edən qüvvə əvvəlcə abstraktdır. Ona görə də onun yanında başqa bir şey də var. Saf işıq qaranlıq olmadan görünmür, eləcə də abstrakt yaxşılıq pislilik olmadan olmur. Bu, dualizmdir. Burada işıq tamamilə yaxşılıqla eynidir - sadəcə simvol deyil. Farslar alovu yandırdığı üçün deyil, içində işıq verdiyi üçün ibadət edirlər. Işıq, səthi şəkildə personifikasiya edilərək Ormazd adlanır. Ormazd özü, onun təcəssümü olan işıq kimi, müəyyən bir varlıqdır, bir cindir. O, ulduzların ruhları olan "amşaspand"lardan biridir. Işıq krallığı fars dövlətində əks olunub; orada kral zirvədə dayanır və onun yanında yeddi hörmətli şəxs var. Ormazd həyat verən qüvvədir; həyatı olan və paylaşan hər şey onun krallığına aiddir. Kultun xüsusi rolu Ormazdı onun yaradılışında, həyatın və kənd təsərrüfatının inkişafında ucaltdır. Amma işıq krallığının yanında qaranlıq krallığı da təsvir olunur, Ahrimanın krallığı. Bu iki qüvvə qarşılıqlı mübarizədədir. Bu mübarizə həmçinin İran və Turan arasında mübarizə kimi göstərilir. Yaxşılıq işıq kimi yalnız səthi şəkildə şəxsiyyətə bağlı idisə, yəhudi dinində yaxşılıq özü üçün, maddənin mahiyyətinə aid bir şey kimi mövcuddur. Fars dinindəki işıq isə

şəxsiyyət xüsusiyyətinə sərbəstlik verə bilərdi. Eyni zamanda, bu mütləq, azad subyektivlik indi tək və xüsusi bir varlıq kimi mövcuddur - Allah mahiyyətə Bir olan. İndi baxmalı olduğumuz şeylər bunlardır: (a) bu mütləq subyekt, (b) Bir-dən ayrı qoyulan şey, yəni dünya, və (c) insanlığın Bir ilə əlaqəsi.

(a) Allah barədə danışarkən, bütün təbii varlıq üsulları yox olur, çünki O yalnız düşüncə üçün mövcud sayılır. Budur, ruh dininin başlanğıcı. Elə bu subyektivlik fars dininə nisbətən irəliləyişdir: Farsların işıq qüvvəsi şəxsiyyətsiz birliyə, Bir olana aiddir, amma yəhudilərin Allahı şəxsdir, O Bir olan şəxsdir. Subyekt kimi Allah özü ilə vasitəçilik edən varlıqdır, ona görə də artıq təbii, vasitəsiz deyil. Onun təsviri yaradıla bilməz, onu dərhal, hisslərlə dərk etmək olmaz, yalnız düşüncə vasitəsilə bilinir.

(b) Burada ilk dəfə Allah həqiqətən yaradıcı və dünyanın sahibidir. Çünki yalnız özü ilə vasitəçilik edən subyekt ilkin bölünməni yaradır - bu isə dünyanın yaradılmasıdır. Yaratmaq dərhal mövcud olmaq forması deyil. Dünya heçlikdən, yəni öz heçliyindən yaradılır. Bu heçlik özü yenidən müsbət olur, yaxşılığın qüdrətinin tamlığıdır. Əvvəlki dinlərdə əsas kateqoriya həmişə tanrıların yaranmasıdır və əsas xüsusiyyət çıxma, yayılma kimi yanlış kateqoriyadır. Subyektivliklə bu aradan qalxır və yaradılış kateqoriyası gəlir, yəni ilkin bölünmə. Bu ilkin bölünmə Allahın əbədi yaxşılığıdır. Çünki Bir-dən kənara çıxan şey, düzgün desək, mövcudluq haqqına malik deyil. Bu mənfi xüsusiyyət də ondadır; o yox olur və özü görünüş kimi xarakterizə olunur. (c) Bu yaradılışın Bir ilə, yəni yaxşıqla əlaqəsinə gəldikdə, mütləq subyektivliyin yaratması xaotik deyil. Əksinə, o, yaratdığı şeydə öz evindədir, yaradılış yaradana bənzəyir. Bu prosesdə dünya, xarici kimi, adi şeylər səviyyəsinə enir. Onun ilahlığı əlindən alınır, artıq yalnız Tanrının təzahürü olur. Dünyanın məqsədi bu ilahlığın güzgüsü olmaqdır. Beləliklə, bu din ucalığın dinidir. Amma insan, fəal varlıq kimi, Tanrını təbiətdən tam fərqli şəkildə əks etdirir. Yaxşı və pis qarşıdurması fars dinində də var; amma orada pislik ruhun birliyində deyil, Tanrıdan kənarda başqa bir varlıqda mövcuddur. Yəhudi dinində isə pislik, bölünmə kimi, ruhun birliyinə daxil olur - amma əlbəttə ki, ruhun mütləq ruh kimi deyil. Çünki mütləq və ilkin bölünmədə, dünyada mütləq ruh öz evindədir; dünya yaxşıdır. Amma sonlu ruh yaxşıqla pisliliyin və onların mübarizəsinin yeri olur. Burada ilk dəfə pisliliyin dünyaya necə gəldiyi sualı mənalı olur. Fars dinində yaxşı və pis mövcud idi; amma burada, Allah subyektivlik kimi təyin olunduğu və hər şey onun tərəfindən yaradıldığı

üçün, pislik bu əsaslara ziddir. Bu haqda bizə nəsil kitabının 3-cü fəslində bir məsəl və ya mif şəklində danışılır. Tarixi formaya görə orada uyğun olmayan məqamlar da var. Bu hekayədə dərinlən düşünölmüş bir mənə var. Adəm bəşəriyyətdir və ona baş verənlər insan təbiətinə aiddir. Yaxşı və pisin bilik ağacından yemək qadağandır, halbuki bu bilik ruhun, Allah bənzərliyinin əsasını təşkil edir. Amma bilik iki tərəflidir - özünü istəyə (arbitrar seçimə) və ya yaxşılığa yönəltmək azadlığı var. İnsanlığın məqsədi bu parçalanmanı aşmaq, yenidən öz-özünə və Allaha uyğun olmaq, günahsızlıq vəziyyətini bərpa etməkdir. Burada bu, parçalanmanın heç olmaması kimi göstərilir. Allahın hökmü həm budur ki, insanlar doğrudan da Allah kimi olublar; həm də cəza olaraq Cənnətdən çıxarılıblar, nəticədə ölüm və zəhmət onlara düşüb. Burada bu şüurun çatışmazlığı görünür, çünki insanların öz fəaliyyətləri ilə özlərini Allah bənzərinə çevirməsi və təbiət üzərində üstün olmaları onların üstünlüyüdür. Ölüm qorxuludur, amma bu yalnız ruhun mahiyyətini hələ tam dərk etməyənlər üçün cəzadır. Bu hekayənin əsl mənası insanlığın təbii vəziyyəti aşmasının vacibliyini və ruhun yenidən öz-özlüyü ilə tam birliyə qayıtmasının vəzifəsini göstərməkdir. Bu düşüş hekayəsi yəhudi dinində uzun müddət qalıb, amma əsl mənasını xristianlıqda tapıb. Yaxşı ilə pis arasında mübarizə həqiqətən yəhudiliyin əsas xüsusiyyətlərindən biri kimi görünür. Amma burada pislik sadəcə təsadüfi şəkildə, ayrı-ayrı şəxslərdə baş verir. Onların qarşısında ədalətli olanlar dayanır. Bu ədalətli insanlarda isə belə mübarizə ya tam yoxdur, ya da əsas bir an kimi mövcud deyil. Ədalət isə Allahı ibadət etmək və onun əmrlərini yerinə yetirmək kimi izah olunur. Pisləyin mübarizəsi və ağrısı xüsusilə Zəburda qabarıq göstərilir, amma daha çox fərdi şəxslərlə bağlıdır. İbrani dinində Tanrı əsasən Rəbb kimi tanınır və şübhəsiz ki, sevgi və ədalət kimi də. Məsələn, Əyyub kitabında ədalətə edilən iddia onun qüdrətinə təslim olunur. "Tanrı İsrail xalqının Rəbbidir və yalnız onların. Digər Şərq dinləri milli kimliyə bağlıdır, çünki orada Tanrı hələ xüsusi kateqoriyada tanınır. Amma ibrənilər üçün Tanrı tam universaldır. Buna görə obyektiv baxışla Tanrı ümumdünyəvi Rəbbdir, amma subyektiv baxışla yalnız ibrəni xalqı onun seçilmişidir, çünki yalnız onlar onu tanıyır və ibadət edir. Bu subyektiv əlaqənin genişlənməsi, yəni digər xalqların da Yehova ibadətçiləri olacağı, çoxlu yazıçılar, xüsusilə peyğəmbərlər tərəfindən ifadə olunub. Biz də deyə bilərik ki, Tanrı yalnız onu ibadət edənlərin Tanrısıdır, çünki onun mahiyyəti özünü subyektiv ruhda, öz görüntüsündə tanımasıdır. Obyektiv olaraq Tanrı göyü və yeri yaradanıdır. Təbii ki, burada başqa tanrılardan güclü olması kimi təhrif olunmuş ifadələr də var. Tanrı bütün insanlara, o cümlədən

insanlığa öz ölçüsünü və məqsədini qoyub. Qanunlar hələ məntiq qanunları kimi deyil, Rəbbin göstərişləri kimi görünür və bununla əlaqədar bütün cür siyasi göstərişlər də, ən kiçik detallara qədər, xarici kateqoriyalarda yer alır. Beləliklə, əbədi ədalət və əxlaq qanunları, öz mahiyyətində mövcud olanlar, mavi və ya sarı pərdələrlə bağlı qanunlarla bərabər tutulur. Bütün bunlar Tanrının ibadətinin bir xidmət forması olması və subyektiv ruhun orada azadlığa çatmaması ilə bağlıdır; buna görə də ilahi və insan qanunları arasında fərq yoxdur. Bu tək Rəbbə yönəlmiş abstrakt yanaşmada, ibrani ruhunda dini bağlılıq formallığının əsası var, eyni şəkildə İslamda genişlənmə formallığını görürük. Subyektiv ruh burada azadlıq qazanmadığı üçün ölümsüzlük də yoxdur; fərd Yehova xidmətinin, ailənin qorunmasının və vətəndə uzunömürlülüüyün məqsədində yox olur. Beləliklə, burada eyni anda sonlu subyektdə həm mübarizə, həm də əzab var. Növbəti addım bu əzabın xarici obyekt kimi ortaya çıxmasıdır. Çünki qüdrət və maddə ruh olmaq üçün, bu ziddiyyət anı və onun həlli mütləqdir. Azad olmamağın bu əzabı özü üçün mövcuddur - hələ birliyə qayıtmayıb - və bunu biz "əzab dini" adlandırdığımız bir neçə dində görürük.

b. Ağrının dini

Bu din xüsusilə Yaxın Şərqdə, əsasən Fələstin (Fenik) dinlərində mövcuddur. İbrani dinində ruh həm ağalığ edən, həm də qulluq edən kimi görünür, yəni özündən uzaqlaşmışdır. Həqiqi ruh olmaq üçün bu uzaqlaşmadan dönüb yenidən özünə qayıtmalıdır. Amma bu hələ də təbii həyat elementinə aiddir və simvolik bir proses kimi qəbul edilir. Burada feniksin təsviri yer alır - bu ölüm deyil, yenilənmiş həyata yenidən qayıdırdır. Bu, ruhun məzmunudur. Burada artıq iki ayrı prinsip arasında mübarizə yoxdur, əksinə proses mövzu ilə, yəni insan yox, ilahi subyektlə bağlıdır. Bu prosesin daha yaxın forması Adonisdədir. Yazda kədər festivalı keçirilir, bu vaxt Adonis böyük kədər və yasla axtarılır. Sonra üçüncü gündə onun dirilməsini yad etmək üçün festival olur. Bir tərəfdən bu, təbiətin dövrünün şüurunda olan bir hadisədir. Amma eyni zamanda bu simvolik olaraq qəbul edilməlidir ki, bu keçid ümumdünya bir xüsusiyyətdir, mütləqin bir anıdır.

c. Misir dini: Mayalanma dini

Yunan dininə keçid əsasən Misir dinində, daha doğrusu Misir incəsənət əsərlərində tapılır. Burada Hindular kimi təsəvvür var, amma boş xəyallar deyil; hər şey simvolikdir və görünənlər ruhun özünü anlamaq uğrunda mübarizəsini ifadə edir. Bu mübarizə Tanrının öz fəaliyyətidir. Misir dini mayalanma dinidir. Əsas fiqur Osirisdir, o dörd gənc tanrıdan biridir. Herodotun dediyinə görə, ondan əvvəl səkkiz yaşlı tanrı mövcuddur. Amma əslində daha yüksək şüur sonradan ortaya çıxıb. Osiris məhsuldar edən qüvvədir, ona qarşı Tyfon dayanır, səhranın prinsipidir. Osirisin yanında isə İsis - qadın prinsipi, yəni onun Günəş olduğu torpaq var. Burada yenə təbii proses var: Günəş, Nil və illik məhsuldarlıq. Günəş və Nil Osiris tərəfindən ifadə olunan yüksək düşüncəni simvolizə edir, Osiris isə Nil və Günəşi simvolizə edir. Tyfon Osirisi öldürür, İsis onun sümüklərini axtarır və dəfn edir. Amma onun ölümü son deyil; o, ölümlər aləminin hökmdarıdır. Təbii tərəf burada üstün olsa da, bu dövr həm də anlayışa aiddir. Təbii ruhani olanı simvolizə edir və əksinə də doğrudur. Bundan başqa digər tanrılar da var, onlar bu prosesin yalnız ayrı-ayrı cəhətlərini ifadə edirlər. Osiris qanunverici, evlilik qurucusu kimi də tanınır; beləliklə, onun daxili keyfiyyəti ruhani olur. Xüsusi diqqət isə ölümlər aləmi, Amenti krallığına aiddir. Herodota görə, misirlilər ruhun ölümsüzlüyünü ilk dəfə öyrədiblər. Buna görə ölünün bədənini qorumağa çox diqqət yetirmələri təəccüblü görünə bilər. Amma ruhun hörməti bədənə göstərilən hörmətlə sıx bağlıdır. Bədən ölüb və təbiətin qüdrətinə borcunu verib. Digər xalqlar ən azı təbiətin bədən üzərində birbaşa qüdrət göstərməsini önləməyə çalışırlar - bədəni atəşə və ya torpağa qoyurlar. Bu isə insan əməli kimi, ruhun işi kimi görünür. Misirlilər insanları bədənləri ilə birlikdə təbiətdən daha yüksək səviyyədə bilirlər və buna görə bədənə hörmət edirlər. Misir ruhunda ilahi bir tərəfdən gözlə görünən şəkildə mövcuddur, digər tərəfdən isə şüur ruhani səviyyəyə çatıb. Misirlilərin əvvəllər quldur bir tayfa tərəfindən idarə olunduğu ənənəsi təbiətə işarə edir. Misirlilərin kralı yalnız tanrının, xüsusilə Günəş tanrısı Ammun və ya Ammonun sevimlisi kimi tanınmır, həm də özü bu tanrı sayılır. (Məsələn, Böyük İskəndər.) Eynilə, kahinlər də öz növbəsində tanrı kimi qəbul edirlər. Misirlilərə xas olan heyvanlara ibadətdir. Bu, hinduizmində də var, amma Misirdə ən sərt şəkildə mövcuddur. Fərqli bölgələr fərqli heyvanlara ibadət edirdi. Onlara zərər vermək cinayət sayılırdı və ölümə səbəb olurdu. Xüsusi hörmət Apisə verilirdi; ona heyvanın ruhu yerləşmiş hesab olunurdu. Hələ Tanrı ruh kimi bilinməsə

də, sadəcə şüursuz qüvvə və təbii çalışqanlıq kimi qəbul olunsada, bu qüvvə heyvan formasında ortaya çıxırdı. Heyvan başları tez-tez maska kimi istifadə olunurdu, məsələn, mumiyalar üçün. Bu, göstərir ki, bu heyvan maskasının arxasında ruhaniyyət tanınır və ondan asılı deyil. Misirdə ilk dəfə kahinlər sinfi ilə döyüşçülər sinfi arasında mübarizə görünür. Burada insan siyasi iradəsi ibadət və onun mahiyyətinə qarşı çıxır. Neith məbədinin üzərində yazılırdı: “Heç bir ölən mənim pərdəməni qaldırmayıb - mən Helios adlı oğlu doğuram.” Bu o deməkdir ki, təbiət gizlidir, amma ondan başqa bir şey, görünən bir şey çıxır. Misirdə hər şey simvolik olaraq ifadə olunmamış bir şeyi göstərir. Bu xalqın ruhu sirrdir. Təbii sirrdən ruhaniyyət keçid isə sfinksdir - onun bədəni heyvani, başı isə insandır. Yunanlar bu sirrdən ruhaniyyətin əziz şüuruna keçid edənlərdir. Onlar bunu sfinks hekayəsində ən sadə şəkildə ifadə edirlər. Sfinksin tapmacasını Yunan Oedipus həll etdi və cavab olaraq “insan” dedi. Yunanıstan Tanrının ruh kimi bilinməsinə keçidi təmin edir, çünki orada Tanrıda əsasən insanlıq anı tanınır.

2. Yunan dini

a. Xülasə

Əvvəlcə ilahi güc maddi varlıq kimi qəbul olunurdu, sonra yaradıcı və yaradılanların sahibi kimi. Sonra bu maddi varlıq başqa bir varlıq kimi azad oldu. İnsanlar yalnız Tanrının əmrinə itaət edən varlıqlar deyildilər, həm də bu itaətdə özləri üçün azad idilər. Əvvəlcə bu azadlıq yalnız insanlara aid görünürdü, amma Tanrının təbiətinə də aid idi: Tanrı ruhdur, çünki o, əbədi olaraq özünü başqa birində verir və sonra özünə qayıdır. Yaradıcı kimi o, özünə bənzər başqa birini yaradır və bu yolla özünə qarşı durur; amma bu hələ tam təslim olmaq deyil - çünki o, hələ də baş kimi qalır, və onun qarşısında duran onun itaətçisi hesab olunur. Ruhun azadlığı yolundakı növbəti mərhələ budur ki, Tanrı özünü itirir, ölür və yalnız bu özünü inkar etmə vasitəsilə var olur. Bu inkar, yəni ilahi olanın başqa olması, yaradılmış varlıqdır; amma Tanrı bu inkar içindən özünə qayıdır, buna görə də bu başqa varlıq ilahi varlığın bir hissəsidir və onunla barışıq halındadır. Beləliklə, insanlar insanlığı Tanrının bir hissəsi kimi tanıyırlar; bir tərəfdən Tanrıya itaət edərkən mənfi davranırlar, amma insanın ilahi bir xüsusiyyət olduğu Tanrıya itaət etdikləri üçün, bu itaətdə azaddırlar. Tanrının ölümündə ölüm özü də sonlu içində ölür və ilahi ondan

yanar; bu təbiətdən yuxarı qalxmaqda azadlıq gizlidir. Bu incəsənət dininin ilk forması hələ də təcili və təbii xarakter daşıyır. İnsanlıq əvvəlcə ilahiyyəti birbaşa və sonlu, çoxşaxəli formada əldə edir - bu gözəllik dinidir, yəni Yunan dini. Onun əsası doğru düşüncə olsa da, bu din hələ də sonlu dinlər kateqoriyasına daxildir, çünki duyğusal tərəfi vardır. Azadlıq dininin ilkin forması üçün əsas abstrakt təməl məqsəd düşüncəsidir, məqsədə yönəlmiş fəaliyyət və Tanrının hikməti. Çünki azad fəaliyyət məqsədlərə uyğun fəaliyyət deməkdir. Güc yaradır, amma yaradanın yaradılan içində özünü qoruduğu və özü ilə birləşdiyi bilinmir. Məqsədə yönəlmiş fəaliyyət isə əvvəlcədən müəyyən edilən məqsədlərdən başqa heç nə ifadə etməyən, yalnız fəaliyyət göstərən özünü qoruması üçün edilən fəaliyyətdir. Bu azad fəaliyyətdir; azad güc özü-özünü müəyyən edir və özünü müəyyən etmələri məqsədlər adlanır.

b. Teleoloji dəlil

Tanrı məqsədəuyğun və hikmətli fəaliyyət kimi qəbul olunanda, Tanrının mövcudluğunu sübut edən teleoloji dəlil ortaya çıxır. Bu dəlildə dünyanın başlanğıcı və Tanrının son nöqtəsi məqsəd kateqoriyası ilə birləşdirilir. Bu dəlil əslində kosmoloji dəlilin davamıdır: əvvəlcə Tanrı güc kimi tanınır, sonra isə hikmət kimi. Bu dəlil düzgün şəkildə yalnız azad Yunan ruhunda yaranır. Sokratın sözləri ilə, Tanrı insanlara görmək üçün gözlər, gözlərini örtmək üçün qapaqlar və alından axan tərini qarşısını almaq üçün qaşlar vermişdir. Dünyada qarşılıqlı asılı olan şeylər mövcuddur, amma onların tam uyğunlaşdığı bir vahidlik var. Məsələn, insanlara işıq, hava, su və qida lazımdır; amma bunlar müstəqil olaraq yaranır və mövcuddur, insanlarla olan əlaqələri isə onlara xaricidir. Heyvanlar da tam və müstəqildirlər; onlar açıq şəkildə insanlara xidmət etdiklərini göstərməyələr də, elədirlər. Beləliklə, şeylərin özləri təyin etmədiyi əlaqələr mövcuddur və bu əlaqələri təyin edən, məqsədləri qoyan fəaliyyət olmalıdır, bu da şeylərin gücüdür. Kantın bu dəlilə tənqidi belədir: məqsədəuyğun əlaqələr yalnız şeylərin formasına aiddir, maddəsinə yox. Buna görə də Tanrı, məqsədi müəyyən edən şəxs kimi, sadəcə dünyanın düzəldicisidir, yəni demir. Kant deyir ki, şeylər məqsəd əlaqəsində təsvir ediləndə, onların başqa bir şeylə əlaqəsi onların öz-özləri ilə əlaqəsini əhatə etmir. Sonuncu, yəni öz-özünə əlaqə, maddə kimi, əvvəlkindən, yəni formadan ayrı tutulur. İndi sual yaranır: bu fərqləndirmə düzgünmü? Öz-özünə olan bu sakit sabitlik, bu öz-özünə birliyə qalmaq maddənin özü də

formanın müəyyənləşmələrindən biridir. Başqa sözlə, maddə formanın bütün fəaliyyətində öz-özünə olan sakit əlaqədən başqa bir şey deyil. Beləliklə, əgər Tanrı dünyanın formasını yaradırsa, əvvəlcə maddəni başqa yerdən almağa ehtiyacı yoxdur. Kantın bu dəlilə ikinci tənqidi isə budur ki, biz dünyada gördüyümüz böyük və müxtəlif, amma yalnız nisbi hikmətdən, mutlaq hikmətə nəticə çıxarıyıq. Başqa sözlə, nəticə əsas nöqtə ilə uyğun gəlmir. Bu qəbul edilməlidir, amma ruh alqılarını düşünməyə, onları təsadüfdən ümumiliyə qaldırmağa haqqı var. Bu dəlillərdəki başqa bir çatışmazlığı, xüsusilə Yakobi vurğulamışdır: burada nəticə çıxararkən başlanğıc nöqtəsi olan dünya Tanrı üçün bir əsas kimi görünür və bu zaman Tanrı şərtli bir varlıq kimi təqdim olunur. Amma bu, yalnız nəticə çıxarmanın yaratdığı yalnız bir görünüşdür. Çünki nəticə çıxarma sadəcə subyektiv idrak prosesidir. Əslində isə nəticə göstərir ki, başlanğıc nöqtəsi - yəni dünya - qüsurludur. Sillogizm (məntiqi nəticə) özündə mənfi bir an daşıyır: sonlu və məqsədli varlıq gerçək varlıq üçün əsas ola bilməz; əbədi ağıl həqiqi olan şeydir.

Həqiqi məqsədyönlülük o zaman yaranır ki, məqsəd, vasitə və material bir-birindən ayrılır. Əksinə, məqsəd özü-özündə və öz vasitəsilə həyata keçən bir fəaliyyət olur. Bu məqsəd formasının sonsuzluğu orqanik həyatda mövcuddur. Canlı orqanizm özü-özünü yaradır, özü öz məqsədidir. Amma onun sonlu tərəfi ondadır ki, o, xaricdən materiala ehtiyac duyur. Təbii ki, hər canlı orqanizm həm özünəməxsus qidaya, həm də qeyri-canlı təbiətə möhtacdır. Orqanik olan bu şəkildə qeyri-orqanik materiala ehtiyac duyduğu halda, bu qeyri-orqaniki özü yaratmadığına görə, onları bir araya gətirən üçüncü bir şey olmalıdır. Bundan başqa, orqanizmin məqsədli fəaliyyəti - heyvanların instinkti - onların özü tərəfindən qurulmamış, şüursuz bir şeydir və bu fəaliyyətin səbəbi onların xaricindəki bir varlıq olmalıdır. Əgər təbiət kor-koranə şəkildə əvvəlcə qeyri-orqanik, sonra orqanik aləmi yaradan bir güc kimi düşünülərsə, o zaman orqanik varlığın öz mövcudluğu üçün lazım olanı qeyri-orqanizmdə tapması sadəcə bir təsadüf olar. Bu tapıntı baş verməyə də bilərdi - qədimlər belə deyirdilər: bəzi varlıqlar yalnız bu səbəbdən, yəni uyğun olmayan mühit üzündən məhv olmuşdular. Son dövrlərdə, təbiət haqqında adlanan bir fəlsəfə bu qədim təsvir formasına yeni nəfəs vermişdir. Amma əslində insan özünü təbiətin digər hissələrindən fərqli olaraq məqsəd kimi tanıyır. Eyni zamanda, orqanik varlığı da qeyri-orqanik varlıqla müqayisədə məqsədli bir varlıq kimi dərk edir. Bununla belə, orqanizm həmişə özü xaricində olanla əlaqəlidir. Burada iki qarşı duran tərəf var - onların həqiqəti

onların birliyindədir. Bu birlik isə bu ilkin parçalanmanı qoyan üçüncü bir şeydədir. Bu üçüncü anlayışa ümumilikdə Tanrı deyə bilərik və ruh bu məqsədli münasibətdən yuxarı qalxaraq ona doğru yüksəlir. Amma Tanrı anlayışını tamamlamaq üçün burada hələ çox şey çatışmır. Tanrı əvvəlcə orqanik həyat kimi təqdim olunur, kainatı idarə edən ruh kimi, dünya ruhu kimi (amma bədəni ilə ayrılmaz olan bir ruh). Beləliklə, kainatın orqanik həyat anlayışına çatırıq. Burada ayrıca və müstəqil kimi görünən bütün təsvirlər sadəcə an və tərəf kimi aşağı salınır. İndiyə qədər məqsədyönlü əlaqənin yalnız formasından danışırıq, indi isə onun məzmununu da nəzərə alırıq. Bu tərəfdə əvvəlcə məqsədlərin məhdud xarakteri ilə onların Tanrıya bağlanması arasında aydın bir ziddiyyət görünür. Məsələn, bu bitki Tanrı tərəfindən yalnız bu kiçik canlıya qida olmaq üçün yaradılıb. Amma bu cür məqsədlər çox vaxt reallaşmır: heyvanların məqsədi xoş həyat hissidir, amma onlar qırılırlar; toxumun məqsədi inkişaf etməkdir, amma çox zaman inkişaf etmir və ölür. Ruhani aləmdə isə bu cür məqsədlər daha da pozulur, çünki orada insan ehtirasları və şər var; bütöv xalqlar məhv olur. Beləliklə, biz görürük ki, bəzi kiçik məqsədlər gerçəkləşir, digərləri isə heç vaxt baş tutmur. Bu da göstərir ki, bu məqsədlər məhduddur və biz ümumi bir məqsədə yüksəlməliyik - amma bu ümumi məqsəd artıq gözlə görünən aləmdə deyil, ağılla çıxarılan bir nəticədir. Kant bu ali məqsədi “yaxşı” kimi başa düşür və növbəti addım odur ki, dünya bu yaxşıya uyğun olmalıdır. Amma təbiətin və xüsusilə insan ehtiraslarının öz qanunları və məqsədləri var. Burada sual yaranır: bu dünyada yaxşılıq pislikdən çoxdur, yoxsa əksinə? Kant sadəcə deyir ki, yaxşılıq gerçəkləşməlidir; və çünki yaxşılıq öz-özlüyündə onu həyata keçirən güc deyil, buraya üçüncü bir şey daxil edilir - bu yolla Kant Tanrıya gəlir. Deməli, fiziko-teoloji dəlilin çatışmazlıqları bunlardır: (1) forma baxımından məqsədyönlü fəaliyyəti yalnız həyat səviyyəsinə qədər çatdırır; (2) məzmun baxımından isə başlanğıc nöqtə müəyyən bir varlıqdırsa, sübut edilən yalnız məhdud məqsədlərdir (əgər başlanğıc “yaxşı” anlayışındırsa, onda yalnız “olmalıdır” səviyyəsində qalır).

c. Azadlıq və gözəllik dini

Bu fiziko-teoloji sübutdakı qüsurlar eyni zamanda onun uyğun din formasında, yəni Yunan dinində də görünür. Məqsəd kateqoriyası vasitəsilə Yunan dini azadlığa çatdı, amma bu yalnız azadlığın ilk mərhələsi idi. Buna görə də o,

təbiiliklə qarışmışdı və bu da məhdud bir azadlıq idi. Təbiət aşağı mərtəbədə göstərilə də və Tanrı subyekt kimi təqdim olunsada, o hələ tam sonsuzluğa yüksəlməmişdi. Əksinə, Tanrı hələ də məhdud bir ruh olaraq qalırdı. Bir tərəfdən o, insan tərəfindən yaradılır, digər tərəfdən onun məzmunu da insan xüsusiyyətləri daşıyır. Məhz buna görə bu din insanlığın dini adlanır. Bu, azadlığın rahat və şən yaşanmasının dini idi. İnsan baxımından böyük olan hər şey ilahi hesab olunurdu. Təbiətlə bağlı olaraq, bir tərəfdən o geridə qoyulmuşdur; ruh ondan qurtulmaq üçün mübarizə aparmış və ondan çıxmışdır. Digər tərəfdən isə təbiət hələ də ruhun içində mövcuddur, amma artıq aşağı səviyyədə, tabe vəziyyətdədir. Yunan mifologiyası təbii tanrılardan ruhani tanrılara keçidi açıq şəkildə ifadə edir. Təbii tanrıların şəxsiyyəti səthidir, yalnız ruhaniyyətin maskasıdır. Onlar qədim tanrılar və ya Titanlar adlanır, məsələn, Uranos və başqaları. Bu təbiilik Yunan mifologiyasında geniş yayılmış bir xüsusiyyətdir. Məsələn, Phoebus kimi obrazlarda elementar maddə şəklində görünür. Qədim tanrılar təbiət tanrılarıdır. Onlar ruhani sahəyə toxunsalar da, bəziləri yalnız xarici aləmi təmsil edir, digərləri isə yalnız daxili aləmi - məsələn, tamamilə daxili mühakimələrə sahib olan Erinilər kimi. Amma bu qədim tanrılar və Titanlar yeni tanrılar tərəfindən devrilir və dünyanın kənarına, qaranlıqlara sürgün edilirlər. Yeni tanrılar isə insan şüurunun aydın işığında öz hakimiyyətlərini qururlar. Yeni tanrılar ruhani və əxlaqlıdır, amma hələ də təbiətin əks-sədasını daşıyırlar. Helios yerini Apollona verir. Apollo işıq verəndir, yəni bilən insana işıq bəxş edən tanrıdır. Amma onun başında hələ də günəş şüaları görünür. Kronos isə şəhərlərin qurucusu olan Poseidona çevrilir. Lakin əsas tanrı Zevsdür - o, dövlətin ilahisidir. Onun təbiətlə bağlı qalıqları isə şimşək və ildırım tanrısı olmasıdır. İnsan şüurunun və tərbiyəsinin başlanğıcı baxımından Prometey xüsusilə diqqətə layiqdir. Yunanlar təbii vəziyyəti belə təsvir edirlər: insanlar əvvəlcə bitkilərlə və otlarla qidalanırdılar və Heliosun müqəddəs öküzlərini yeməyə icazə verilmirdi. Prometey insanlara heyvanları ram etməyi və xüsusilə də od yaratmağı öyrətdi. Sonra o, insanlara heyvan ətinə özləri yeməyi və yalnız dərinə və sümükləri Zevsə qurban verməyi öyrətdi. İnsan nəslinin müəlliminin Titanlar arasında sayılması və Qafqaza zəncirlənməsi təəccüblü görünə bilər. Amma o, insanlara yalnız təbii ehtiyacları ödəməyi öyrədirdi. Burada isə biz istəklərin doymazlığı ilə qarşılaşırıq. Bu istəklər Prometeyin qaraciyəri kimi hər dəfə doyduqca yenidən böyüyür. Platon Prometey haqqında deyir ki, o, insanlara siyasət sənətini gətirə bilmədi, çünki bu sənət Zevsin qalasında gizli idi. Eyni təbii vəziyyətdən ruhani səviyyəyə keçid Artemida obrazında da

görünür. Efes Artemidası, təbiətin doğurucu və bəsləyici gücünü təmsil edən çoxlu sinə və heyvan fiqurları ilə bəzədilmişdir. Amma Yunan Artemidası ovçudur. Hərakl da vəhşi heyvanları öldürməklə fəxr edirdi. Bu keçiddə heyvanların öldürülməsi mühüm bir mərhələ kimi önə çıxır.

Demetra yalnız əkinçiliyin müəllimi deyil. O, həm də ailə qurumunu və torpaq mülkiyyətini meydana gətirən əxlaqi bağları təsis edir. Çünki köçəri insanlar və qullar üçün torpaq sahibi olmaq əsl ilahi və əxlaqi azadlığın başlanğıcıdır.

Afina tanrıçası Pallada xüsusilə vacibdir. O, Afinanın xalq ruhunu, yəni şəhərin əxlaqi və mənəvi həyatını təmsil edir. Bu tanrıların hamısında ağıllı və azad iradənin əsas xüsusiyyətləri uca tutulur. Amma bu tanrılardakı ruh hələ də ayrı-ayrı cəhətlərə parçalanmışdır. Buna görə də burada çoxtanrılıq var. Bu tanrıların məhdudluğu, bir tərəfdən təbiiliyə bağlılıqla, digər tərəfdən isə onların hələ düşüncə ilə dərk olunmayıb yalnız təsəvvürlə canlandırılmaları ilə əlaqəlidir. Onlar hələ tək bir Tanrı halına gəlməyib çoxlu tanrılar şəklində qalırlar. İnsanlar bu varlıqları sadəcə kənardan tapmır, onları öz təxəyyülləri ilə yaradırlar. Buna görə də tanrılar hissi formada təsvir olunur. Lakin onlar eyni zamanda mahiyyət olaraq da göründüyü üçün, bu hissi görünüş tam şəkildə ruhla uyğunlaşdırılmışdır. Bu isə gözəllik dinidir. Amma tanrıların mənbəyi təxəyyül olduğu üçün, onlar yaradılmış kimi görünürlər. “Poiein” – “yaradanlar” deməkdir. Herodot da deyirdi ki, Homer və Hesiod Yunanlar üçün tanrılarını yaratdılar. Fidiasın Zevs heykəli isə onlar üçün tanrıların atasının tam və qəti obrazını meydana gətirdi. Yunan dini əsasən gözəllik dinidir. Çünki ruhun azad forması duyulan şəkildə göstərməlidirsə, yunanların çatdığı bu azad ruh üçün yeganə uyğun forma insan fiqurudur. Ruh üçün ən zəruri və əsas fiqur da budur. Eyni zamanda Yunan sənətindəki insan fiquru ideal bir obrazdır. Əvvəlki sənət formaları simvolik idi, yəni onlar hansısa abstrakt anlayışı xariciləşdirməyə çalışırdı. Amma o zaman xarici görünüş daxilidə olanla uyğun gəlmirdi. Ancaq anlayış və ruh konkret olanda onların xarici görünüşü də ona uyğun ola bilər. Gözəl olmayan şeydə əbədi anlayışla xarici varlıq arasında uyğunsuzluq olur. Məsələn, Sokratın simasında onun daxili anlayışından başqa bir şeyin təsiri görünür. Amma cismani forma tamamilə ruhdan doğmuş kimi təsvir olunursa, orada gözəllik mövcuddur. Ruh isə yalnız üz cizgiləri, bədən duruşu və hərəkətlərlə ifadə olunur. Bu isə geyimli fiqurlarda da təsvir oluna bilər. Qalan bədən hissələri isə sadəcə canlı orqanizmdir və onun çılpaq təsviri yalnız hissi gözəllik sahəsinə aiddir. Yunan

tanrısı hər nə qədər ruhun azadlığına əsaslansa da, yenə də təsadüfi və məhdud cəhətlərdən təsirlənmişdir. Ona görə də ayrı-ayrı tanrılarda yerli və tarixi xüsusiyyətlər, təbiətə və simvolik mənə daşıyan elementlər qarışır. Ruhun azadlığına aid olmayan ikinci dərəcəli kateqoriyalar da ortaya çıxır. Məsələn, törəmə və doğum anlayışı və ya Zevsin saysız-hesabsız evlilikləri buna nümunədir. Bu əfsanələrin mənşəyi isə açıq şəkildə fərqli bir sahəyə aiddir. Yunan tanrıları artıq sadəcə abstrakt anlayışlar deyillər, onlar fərdi mövcudluqlardır və özlərində bir neçə xüsusiyyəti birləşdirirlər. Qəhrəmanlar da belədir: Akilles təkcə cəsarətin abstraksiyası deyil, həm də sevgini daşıyır. Məhz buna görə Yunan tanrıları vahid sistem yaratmırlar. Bu, onların insanlara aid xüsusiyyətlərinin bir hissəsidir. Amma demək lazımdır ki, Yunan tanrılarındakı insan xüsusiyyətləri çox deyil, azdır. Xristianlıqdakı Tanrı-insan isə bu cəhətdən daha çox insani xüsusiyyətlərə malikdir; o, həqiqi, duyulan insan kimi mövcuddur, amma ilahiyyətdə yüksəkdir. Bu məhdud tanrılar çoxluğundan yuxarıda isə tək bir qüvvə vardır. Konkret olan məhdud və xüsusi olduğuna görə, bu ümumbəşərilik onun üstündə dayanır. Amma məhdud konkret olduğundan, bu ümumbəşərilik abstraktdır. Bu isə tale (Fatum) adlanır - anlayışdan və məqsəddən məhrum qüvvədir. İnsanlar tale ilə qarşılaşanda, yalnız özünü inkar edən təslimliklə azadlıqlarını qoruya bilirlər. Belə ki, tale onları xaricdən məğlub edir, amma daxildən yox. Çünki onların xarici mövcudluğu məqsədləri ilə uyğun gəlmir, onlar bütün məqsədlərdən vaz keçir - bu abstrakt azadlıqdır. Mütləq dinin baxışına görə, hətta bədbəxtlik də mütləq məzmun verir, belə ki, mənfi yenidən müsbətə çevrilir. Amma Yunan ruhu hələ bu xarici zərurətə qarşı qoyacaq mütləq məzmun tapmamışdı. Eyni şəkildə, xarici təsadüflərə qarşı Yunan xalqı siyasi həyatında hələ subyektiv iradənin sonsuzluğuna sahib deyildi. Yəni, insan qərarlarını tamamilə özündən vermək qabiliyyəti yox idi. Bu azadlığın yalnız ilk mərhələsi idi və məhdudluqla qarışmışdı. Buna görə də falçılar lazım gəlirdi. Məsələn, ev tikmək, evlənmək və ya müharibəyə getmək kimi qərarlar yarpaq səsini dinləməkdən, trans halındakı kahinlərin sözlərindən asılı olurdu. Öz daxili mənbələrindən qərar vermək isə Sokratın “daimonion”u ilə başlayır. Bu da indi hər kəsin içində olan bir şeydir. Amma taleyin, yəni etik ədalətin ən doğru və uca təsviri Yunan tragediyasında, xüsusilə Sofoklun tragediyalarında verilir. Burada tale qismən anlaşılmaz bir qüvvə kimi göstərilərsə də, daha dərinə baxanda o, həqiqi ədalət kimi ortaya çıxır. Bu, eyni dərəcədə haqlı, amma eyni zamanda tək tərəfli olan etik güclərin toqquşmasıdır və onlar toqquşduqda məhv olurlar. Nəticə olaraq, yalnız Zevs həqiqi qüvvədir. Yunanlar bu şüura Homer dövründə malik

deyildilər, amma mədəniyyətlərinin ən yüksək nöqtəsində buna çatdılar. Toqquşan güclər ailə və dövlət, şüurlu və şüursuzdur.

Yunan ibadətində buna görə də həzz anları var, çünki ibadətdə yunan ruhu dərhal öz içindədir. Daha dəqiq desək, bu güclərin hamısının tanınmasıdır - yalnız müəyyən birinin deyil, bütün güclərin tam şəkildə qəbul olunmasıdır. İbadətin başqa bir tərəfi isə təlimdir. Rapsodlar yunanlara Homer məktəbini öyrədirdi. Festival və mərasimlərdə isə dərin təlimlər verilirdi. Mistiklərdə isə mənasız danışmaq və mübahisələrdən uzaq, simvolik təsvirlər təqdim olunurdu. Yunan ruhu aydın olsa da, hələ öz sərhədlərinin kənarında bir şeylərin olduğunu hiss edirdi - buna görə də "naməlum tanrıya" hörmət üçün məbəd qoyulmuşdu. Mistik mərasimlərdə ruhun təmizlənməsi və yüksək mənaya qovuşması simvolik şəkildə göstərilirdi; ölümsüzlük doktrinası burada xüsusilə əhəmiyyətli idi. Amma ən ağıllı yunan olan Sokrat bu mərasimlərə qatılmaqdan imtina etmişdi - bu göstərir ki, bütün bunlar Sokratın nailiyyətlərinin çox aşağı səviyyəsində idi. Yunan ibadətində insanlıq özü ilə əsas qüvvələrin eyni olduğunu bildiyi üçün bu ibadət sakitliklə xarakterizə olunur. İbadət özü bir oyundur, burada insanlıq özünü göstərir və insanlar gözəllik və bacarıqlarının ən yüksək zirvəsində zövq alırlar. Burada insanlıq ilə Tanrı arasında artıq heç bir uyğunsuzluq yoxdur, başlanğıcdan barış vardır. Növbəti addım bu azad ruhun öz məhdudluğundan təmizlənməsidir. Bu proses belə baş verir: tale Yunan həyatına müdaxilə edir, yerli və təbii olan ruhlar məhv olur. Tanrı artıq saf ruh kimi tanınır və bütün insanlıq (artıq yalnız bir neçə vətəndaş deyil) öz-özlüyündə azad hesab olunur. Bu yerli ruhlardan biri qalxaraq digər bütün ruhların taleyinə çevrilir. Digərləri isə siyasi mövcudluqlarında əzildiklərini anlayır və tanrılarının zəifliyinin fərqinə varırlar. Bu tale, yəni Yunanların dünyasını devirmiş qüvvə isə Roma dünyası idi.

3. Roma dini: Faydalılıq dini

Roma dini Yunan dini ilə qarışdırılmamalıdır. Onun əsas prinsipi gözəllik deyil, xarici məqsədyönlülük və faydalılıqdır. Tanrı məqsədyönlü işləyən bir qüvvə kimi tanınır və ən ali məqsəd Roma dövlətidir - bu dövlət bütün digər dövlətlər üzərində abstrakt güc olaraq qəbul edilir. Roma ruhu abstrakt ümumbəşəriyyət gücüdür və onlar bunu Fortuna Publica və ya Jupiter

Capitolinus kimi ibadət edirdilər. Roma xalqı bütün xalqlardan ən dindar hesab edilir; amma onlar üçün din bağlayıcı və hökmranlıq edən bir şey idi. Onların qüdrəti dövlətə tam təslim olmaqdan ibarətdir. Dinin xüsusi aspektləri də bu məqsədə xidmət edir: aristokratların əlində olan fəlcilik və ehtiyac zamanı uydurulmuş tanrıların çoxluğu. Virgil kimi yazarlarda Minerva və Apollon kimi tanrılar cansız mexanizmlərdir; bu yad torpaqda onların etik azadlığı yoxdur.

Romada həmçinin etik xarakterdən məhrum, gündəlik faydalı qüvvələrin çoxluğu var, məsələn, Fornaks (çörək bişirmə sənəti), Pax, Pestis. Eyni zamanda kənd təsərrüfatı elementləri və Palilia kimi bayramlar mövcuddur. Saturnalia bayramı da oxşar xarakter daşıyır. Roma dininin bu tərəfi budur - tanrılar tamamilə məhdud, xarici təbiət qüvvələridir. Digər tərəfi isə abstrakt daxili qorxu, məlum olmayan daxili bir qüvvədən - sanki daxili tale qorxusundan ibarətdir. Bu anlayış Romaya aid gizli adları - Amor, Eros və ya Valentia kimi ifadə olunur. Yunanlar hər şeydən gözəl bir şey, mif və s. yarada bilirdilər, amma Romalılar bu qapalı, qorxu dolu daxili hissəylə möhkəm dayandılar. Bu səbəbdən Romada çox sayda xüsusi qaydalar vardı, məsələn, qərribə doğuş hallarında. Özləri incəsənət əsərləri yaratmadılar, onları yunanlardan oğurladılar. Onların tragediyalarında - məsələn, Senekada - etik prinsip yox idi, yalnız qullar və bədbəxt xidmətçilər göstərilirdi. Yunan dramında ən çox danışiq və bədən dili önəmli idi, maskalardan istifadə pəncərə oynamağı məhdudlaşdırırdı; Romada isə pantomima əsas rol oynadı, sonra isə vəhşi heyvanların qanlı döyüşləri izlənilirdi. Bu tamaşa sadəcə ölümün nümayişi idi; Romalılar üçün səbirli şəkildə ölmək böyük şöhrətin zirvəsi sayılırdı, məsələn, Seneka - abstrakt böyük olmaq.

Bu abstrakt Roma ruhu gücü imperatorada şəxsiləşdirildi. Imperator Tanrı idi və haqlı olaraq belə idi, çünki o, buğda xəstəliyi, veba kimi təbii bəladan tam fərqli bir güc idi. Bu əvvəlki dinin sakit xoşbəxtliyini məhv etdi. Bu abstrakt güc dünyaya doğrudan da böyük bədbəxtlik və izzətsizlik gətirdi ki, bunlar həqiqət dininin doğuş ağrıları oldu. İnsanlar bu dünyadakı zövqlərdən imtina edərək həqiqi din üçün zəmin hazırladılar. Və zaman dolduqda, yəni dünya ruhunda bu ümitsizlik halı yarananda, Tanrı Öz Oğlunu göndərdi. Digər tərəfi isə abstrakt daxili qorxu, məlum olmayan daxili bir qüvvədən - sanki daxili tale qorxusundan ibarətdir. Bu anlayış Romaya aid gizli adları - Amor, Eros və ya Valentia kimi ifadə olunur. Yunanlar hər şeydən gözəl bir şey, mif və s. yarada

bilirdilər, amma Romalılar bu qapalı, qorxu dolu daxili hissəylə möhkəm dayandılar. Bu səbəbdən Romada çox sayda xüsusi qaydalar vardı, məsələn, qəribə doğuş hallarında. Özləri incəsənət əsərləri yaratmadılar, onları yunanlardan oğurladılar. Onların tragediyalarında - məsələn, Senekada - etik prinsip yox idi, yalnız qullar və bədbəxt xidmətçilər göstərilirdi. Yunan dramında ən çox danışiq və bədən dili önəmli idi, maskalardan istifadə pəncərə oynamağı məhdudlaşdırırdı; Romada isə pantomima əsas rol oynadı, sonra isə vəhşi heyvanların qanlı döyüşləri izlənildi. Bu tamaşa sadə ölümün nümayişi idi; Romalılar üçün səbirli şəkildə ölmək böyük şöhrətin zirvəsi sayılırdı, məsələn, Seneka - abstrakt böyük olmaq. Bu abstrakt Roma ruhu gücü imperatorda şəxsiləşdirildi. Imperator Tanrı idi və haqlı olaraq belə idi, çünki o, buğda xəstəliyi, veba kimi təbii bəladan tam fərqli bir güc idi. Bu əvvəlki dinin sakit xoşbəxtliyini məhv etdi. Bu abstrakt güc dünyaya doğrudan da böyük bədbəxtlik və izzətsizlik gətirdi ki, bunlar həqiqət dininin doğuş ağrıları oldu. İnsanlar bu dünyadakı zövqlərdən imtina edərək həqiqi din üçün zəmin hazırladılar. Və zaman dolduqda, yəni dünya ruhunda bu ümitsizlik halı yarananda, Tanrı Öz Oğlunu göndərdi.

“Din fəlsəfəsi üzrə mühazirələr” əsərinin Azərbaycan dilinə tərcüməsi Mübariz Bayramov tərəfindən hazırlanmış, eyni zamanda əsərin tərtibatı və redaktorluq işləri də onun rəhbərliyi altında tamamlanmışdır.



Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831)

klassik alman fəlsəfəsinin zirvəsində duran, fəlsəfi düşüncəni sistemli və dialektik şəkildə formalaşdıran ən nüfuzlu filosoflardan biridir. 27 avqust 1770-ci ildə Almaniyanın Ştutqart şəhərində protestant ailəsində anadan olmuşdur. İlk təhsilini Ştutqartda almış, daha sonra 1788-ci ildə Tyubingen Universitetinə daxil olaraq burada ilahiyyat və fəlsəfə təhsili almışdır. Universitet illərində o, sonralar məşhur filosof və şair kimi tanınacaq Hölderlin və Schelling ilə dostluq etmişdir. Universiteti bitirdikdən sonra bir müddət müəllim və ev müəllimi kimi çalışmış, fəlsəfi yaradıcılığına isə 1801-ci ildən etibarən başlamışdır. Hegel 1807-ci ildə ilk böyük əsəri olan “Ruhun Fenomenologiyası”nı nəşr etdirmiş və bu əsərlə fəlsəfə tarixində özünəməxsus yer qazanmışdır. 1816-cı ildə Heidelberq Universitetində professor kimi fəaliyyət göstərməyə başlamış, 1818-ci ildən isə Berlin Universitetində fəlsəfə

kafedrasına rəhbərlik etmişdir. O, burada böyük nüfuz qazanaraq öz sistemli fəlsəfəsini daha geniş şəkildə yaymışdır. Hegel 14 noyabr 1831-ci ildə Berlin şəhərində vəfat etmişdir. Hegelin fəlsəfi düşüncəsi bütöv bir sistem kimi qurulmuşdur və onun mərkəzində "dialektika", "ruh" və "azadlıq" anlayışları durur. Hegelin məşhurlaşdırdığı dialektika metodu düşüncənin və gerçəkliyin inkişaf prosesini izah edir. Bu metod üç mərhələdən ibarətdir: Tezis – bir başlanğıc ideya və ya mövqe; Antitezis – həmin ideyanın əksi və ya qarşıtlığı; Sintez – ziddiyyətlərin aradan qaldırılaraq yeni və daha yüksək anlayışın meydana gəlməsi. Bu dialektik inkişaf yalnız təfəkkürə deyil, həm də tarixə, təbiətə və cəmiyyətə şamil olunur. Hegel "ruh" anlayışını fəlsəfəsinin mərkəzinə yerləşdirir. Onun fikrincə, ruh fərdi şüurdan başlayaraq ailə, cəmiyyət və dövlət müstəvisində inkişaf edir və nəhayət mütləq ruh səviyyəsinə yüksəlir. Bu inkişaf “Ruhun Fenomenologiyası” əsərində detallı şəkildə izah edilir. Hegelin tarix fəlsəfəsinə görə, dünya tarixi azadlığın şüura çevrilməsi və həyata keçməsi prosesidir. O, tarixi ilahi bir planın tədrici reallaşması kimi dəyərləndirir və dövlətin bu planda yüksək rol oynadığını bildirir. Hegelin məşhur kəlamı bu fikrini əks etdirir: “Həqiqi olan rasionaldır, rasionallıq olan isə həqiqidir.” Hegelə görə, din və fəlsəfə eyni həqiqəti fərqli formalarda ifadə edir. Fəlsəfə bu həqiqəti anlayışlarla, din isə obraz və inamla təqdim edir. Xristianlığı isə o, ruhun özünü dərk etməsinin ali forması kimi qəbul edirdi. Hegelin bir neçə mühüm əsəri onun sistemli fəlsəfəsini formalaşdırır:

“Ruhun Fenomenologiyası” (1807): Şüurun fərddən başlayaraq ali formaya – mütləq ruha qədər inkişafını izah edir.

“Məntiq Elmi” (1812–1816): Düşüncənin daxili quruluşunu və anlayışların dialektik inkişafını araşdırır.

“Fəlsəfə Ensiklopediyası” (1817): Hegelin sisteminin bütöv xülasəsini təqdim edir.

“Hüquq Fəlsəfəsi” (1821): Ailə, cəmiyyət və dövlət strukturlarını fəlsəfi baxımdan təhlil edir.

“Tarix Fəlsəfəsi Mühazirələri”: Tarixi azadlığın inkişaf prosesi kimi izah edir.