Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası
Fəlsəfə İnstitutu
“Müasir fəlsəfə problemləri” şöbəsi

Национальная Академия Наук Азербайджана
Институт философии
Отдел: “Современные проблемы философии”

Azerbaijan National Academy of Sciences
Institute of Philosophy
Department: “Modern Problems of Philosophy”

MİLLİ FƏLSƏFƏ

НАЦИОНАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

THE NATIONAL PHILOSOPHY

“AZƏRBAYCAN”
NƏŞRİYYATI

BAKI - BAKU - BAKU - 2019

M08(19)

Məqalələr toplusu AMEA Fəlsəfə İnstitutunun Müasir fəlsəfə problemləri şöbəsinin 3 iyun 2019-cu il tarixli iclasında müzakirə edilmiş (6 saylı protokol), AMEA Fəlsəfə İnstitutu Elmi şurasının 27 iyun 2019-cu il tarixli qərarı ilə (6 saylı protokol) çapa məsləhət görülmüşdür.

Elmi redaktorlar:
Əli Abasov - fəlsəfə elmləri doktoru, professor
Əbülhəsən Abbasov - fəlsəfə elmləri doktoru, professor, Rusiya Pyotr Akademiyasının müxbir üzvü

Nəşr üzrə menecer:
Mətləb Mahmudov fəlsəfə doktoru, dosent

Redaksiya heyəti:
Əli Abasov - fəlsəfə elmləri doktoru, professor
Əbülhəsən Abbasov - fəlsəfə elmləri doktoru, professor
Aydın Şirinov - professor
Rauf Məmmədov - fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru

Məsul katib:
Mahrux Abbas - fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru

M08(19) Milli fəlsəfə. - Bakı, "Azərbaycan" nəşriyyatı, 2019. - 904 səh.

M $\frac{\text{4804000000 – 008(2019)}}{\text{M670(07) – 2019}}$ Sifarişlə

ISBN 9952-33-023-5

© "Azərbaycan" nəşriyyatı, 2019.

Collection of articles discussed at the meeting of the department "Modern problems of philosophy" June 3, 2019 (protocol number 6) of the Philosophy Institute of the National Academy of Sciences of Azerbaijan and the decision of the Academic Council of the İnstitute recommended for publication (June 27, 2019, protocol number 6) .

Scientific editors:
Doctor of sciences of Philosophy, Professor Ali Abasov
Doctor of sciences of Philosophy, Professor, Corresponding Member of Petrovsky Academy of Russia Abulgasan Abbasov
Doctor of sciences of Philosophy, Professor Nigina Shermuhammedova

Publisher Manager: Matlab Makhmudov, Ph.D. in Philosophy, Associate Professor

Editorial team:
Ali Abasov - Doctor of sciences of Philosophy, Professor
Abulgasan Abbasov - Doctor of sciences of Philosophy, Professor
Shirinov Aydin - Doctor of Philosophy, Professor
Rauf Mammadov - Ph.D. in Philosophy
Responsible secretary: Mahrukh Abbas - Ph.D. in Philosophy

National philosophy. Baku, ed. “Azərbaycan” - 2019, 904 p.

İSBN

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası
Fəlsəfə İnstitutu

«Müasir Fəlsəfə Problemləri» şöbəsi

Национальная Академия Наук Азербайджана
Институт философии

Отдел: «Современные проблемы философии»

National Academy of Sciences of Azerbaijan Institute of Philosophy

Department: «Modern Problems of Philosophy»

MİLLİ FƏLSƏFƏ

НАЦИОНАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

THE NATIONAL PHILOSOPHY

BAKI - БАКУ – BAKU - 2019

CONTENTS

Instead of introducing:
Abulhasan Abbasov……....11
Ali Abasov……..…20

I

Tadeush Adoulo. Features of the development and study of national philosophy of Belarus…….30
Petr Kralyuk, Vitaliy Shepansky. The philosophical traditions in Ukraine……....50
Safar Koldybayev. National philosophy of Kazakhstan: the concept and problems of periodization…….66
Anuar Galiyev. The model of the world of the Kazakh people……..81
Nigina Shermuhamedova. History and modernity of the national philosophy of Uzbekistan……97
Muhsin Yilmaz. Philosophy and Turkey……..109
Süleyman Dönmez. Philosophy in Turkey and what Turkish philosophy may be……115
Mikheil Makharadze. National Philosophy in Georgia (IV-XX centuries)…….122
Mustafa Bilalov. About a Status of the Dagestan National Philosophy…….135
Aydar Yuzeyev. The Tatar philosophy……149
Valery Khaziyev. Cosmos and Chaos in the Bashkir mythology……167
Maka Lashkhia. Reception of Plato and Neoplatonism into the Georgian Intellectual Area……192
Giorgi Kheoshvili. Merab Mamardashvili on Russian philosophical school……..203
Dzu Junming. The brief analysis of the origin of the rise of modern national philosophy in post-Soviet republics……....211
Philip Ogo Ujomu. The role of philosophy in the General Studies Programme for Nigerian University students: key value and relevance……...228
Mykhaylo Yakubovych, Vitalii Shchepanskyi. Arab philosophical tradition: key milestones and ideas……...246

II

Tursun Gabitov. Kazakh culture in the context of traditional civilizations of Eurasia……..……259
Kurban Shadmanov. Comparativistics of philosophy of the East and the West in the Middle Ages…….……...274
Gaziz Telebayev. Turkic philosophy: basic concepts in historical retrospect..295
Arzu Hajiyeva. La ilahe illallah. Philosophical understanding of the idea of Tawhid in Narimanov heritage……...……312

Niyazi Mekhti. Azerbaijani processes of marking. What "appears" from them……...……330
Khaliaddin Khalili. Azerbaijan as the birthplace of the philosophy of fire, Sh. J. Afghani and M.E. Rasulzade……341
Rahid Ulusel. A glance at Islamic philosophy from Azerbaijan: at the crossroad of history and modernity……392
Faik Alekperli. Key problems of modern Azerbaijani Turkic philosophy…...401
Erkin Baydarov. Ibrahim Muminov as the founder of the modern philosophical school of Uzbekistan……..……..419
Irada Zargan. Philosophical views on Caucasian Muridism movement…..…433

III

Horst J. Helle. Toward a Comparative Analysis of Chinese and German philosophy……446
Anatoly Levko. National philosophy as a factor of social development: ideological and mental components……...489
Aydin Balayev. Different interpretations of the origin and nature of the nation……505
Ali Abasov. National philosophy: problem statement, methodology, history and current state, prospects……....518
Abulgasan Abbasov. Mission of philosophy in the renewing world……556
Konul Buniyatzade. "Plate tectonics" of national philosophy……566
Fizuli Gurbanov. How national philocophy is possible?.....579
Alikram Tagiyev. National philosophy, enlightenment and national identification……...…..593
Рафаил Ахмедли. The role of socio-political factors in the formation of the national consciousness in the XIX century Azerbaijan…..…….603
Tair Bayramov. Changes in value-based orientation of Azerbaijani national culture in the 19th -21st cc. within the optics of P.Sorokin's typological model……...……610
Zhang Ping. Uncertainty of existence in current society: a new discussion on risk and security……....615
Yadviga Yaskevich. Synergistic post-nonclassical methodology of geopolitical scenarios and risks in modern national philosophy……...625
Oleq Barsaynsky, Ariz Gezalov. Cognitiv technologies and national philosophy……....639

IV

Matlab Mahmudov. Problems of the formation of the Azerbaijani national philosophy in the modern……643
Hajar Abdullah. The development of national philosophical thought.....653
Gudsiya Aliyeva. Development of national philosophy……...…664

Mahrukh Abbas. Representation of a woman in Azerbaijan philosophy……669
Nazaket Salmanov. In national philosophy……..687
Zeynaddin Shabanov. Philosophical understanding of the world…..…693
Radif Mustafayev. A look at the discursive foundations of multiculturalism in the modern era of liberalism……..711
Huseyn Ibragimov. The concept of dialogue requires an interdisciplinary approach to the history of multiculturalism……..……727
Elmira Tahmazova. The problem of values in the Azerbaijani national philosophy……..……..731
Farida Bagirova. The evolution of the concepts of "ethnos" and "nation" in the history of European philosophy……..….736
Khalida Nazarova. Mythology and religion in philosophy……..…741
Asya Akhmedova. The role of the gymnasium "St. Nina "in the education of women in Azerbaijan…….……746

V

Rauf Mamedov. Socio-historical factors causing national identity and national philosophy in Europe……755
Ahmed Gashamoglu. Science of “Akhangyolu” ("A Way of Harmony") and its value for modern scientific thinking……..……801
Valentina Mirzaeva. Demand for philosophy in the 21st century……806
Azer Gasanli. "Tanmayadarlig" as a forthcoming post-capitalist formation…….……...816
Mir-Faraj Abasov. Digitalism as the philosophy and practice of the future political and economic system……..……832

Summary 843
Information by the authors…….……895

Mündəricat

Ön söz – Əbülhəsən Abbasov.....11
Вместо введения – Али Абасов.....20

I

Тадеуш Адуло. Особенности развития и изучения национальной философии Беларуси.....30
Петр Кралюк, Виталий Щепанський. Философские традиции на украинских землях.....50
Сафар Колдыбаев. Национальная философия Казахстана: понятие и проблемы периодизации развития.....66
Ануар Галиев. Модель мира казахского народа.....81
Нигина Шермухамедова. История и современность национальной философии Узбекистана.....97
Muhsin Yılmaz. Felsefe ve Türkiye.....109
Süleyman Dönmez. Türkiye'de Felsefe ve Bir Türk Felsefesinin İmkânı……115
Mikheil Makharadze. National Philosophy in Georgia (IV-XX centuries).....122
Мустафа Билалов. О статусе дагестанской национальной философии...135
Айдар Юзеев. Татарская философия.....149
Валерий Хазиев. Космос и хаос в Башкирской мифологии.....167
Maka Lashkhia. Reception of Plato and Neoplatonism into the Georgian Intellectual Area.....192
Гиорги Хеошвили. Мераб Мамардашвили о Русской философской школе.....203
Цзу Чуньмин. Краткий анализ истоков расцвета современной национальной философии постсоветских республик.....211
Philip Ogo Ujomu. The role of philosophy in the general studies programme for Nigerian university students: key value and relevance.....228
Михаил Якубович, Виталий Щепанский. Арабская философская традиция: ключевые вехи и идеи.....246

II

Турсун Габитов. Казахская культура в контексте традиционных цивилизаций Евразии.....259
Курбан Шадманов. Компаративистика философии Восточного и Западного Средневековья.....274
ГазизТелебаев. Тюркская философия: основные понятия в исторической ретроспективе.....295
Arzu Haciyeva. La ilahə illallah.Nərimanov irsində tövhid ideyasinin fəlsəfi dərki.....312

Niyazi Mehdi. Azərbaycan bilinmələrindən sezilən nəsələr.....330
Xəliyəddin Xəlilli. Od fəlsəfəsinin ilkin vətəni Azərbaycan, Ş.C.Əfqani və M.Ə.Rəsulzadə.....341
Rahid Ulusel. İslam fəlsəfəsinə Azərbaycandan baxış: tarix və müasirlik kəsişməsində.....392
Faiq Ələkbərli. Çağdaş Azərbaycan türk fəlsəfəsinin başlıca problemləri.....401
Еркин Байдаров. Иброхим Муминов как основатель современной философской школы Узбекистана.....419
İradə Zərqan. Qafqaz müridizmi hərakatına fəlsəfi baxış.....433

III

Horst J. Helle. Toward a Comparative Analysis of Chinese and German philosophy.....446
Анатолий Левко. Национальная философия как фактор общественного развития: мировоззренческие и ментальные составляющие.....489
Айдын Балаев. Различные трактовки происхождения и сущности нации.....505
Али Абасов. Национальная философия: постановка проблемы, методология, история и наличное состояние, перспективы.....518
Əbülhəsən Abbasov. Yeniləşən dünyada fəlsəfənin missiyası.....556
Könül Bünyadzadə. Milli fəlsəfənin "piltələrinin tektonikası".....566
Füzuli Qurbanov. Milli fəlsəfə necə mümkündür?.....579
Əlikram Tağıyev. Milli fəlsəfə, maarifçilik və milli kimlik problemi.....593
Rafail Əhmədli. XIX əsr Azərbaycanda milli şüurun formalaşmasında sosial-siyasi amillərin rolu.....603
Таир Байрамов. Изменения ценностной ориентации национальной культуры Азербайджана XIX-XXI вв. в оптике типологической модели П.Сорокина.....610
Zhang Ping. Uncertainty of existence in current society: A New Discussion on Risk and Security.....615
Ядвига Яскевич. Постнеклассическая синергетическая методология геополитических сценариев и рисков в современной национальной философии.....625
Олег Баксанский, Ариз Гезалов. Когнитивные технологии и национальная философия.....639

IV

Mətləb Maxmudov. Müasir dövrdə Azərbaycan milli fəlsəfəsinin formalaşması məsələləri.....643
Həcər Abdallı. Milli fəlsəfi fikrin inkişafı.....653
Qudsiyə Əliyeva. Milli fəlsəfənin formalaşması və inkişaf xüsusiyyətləri.....664

Mahrux Abbas. Azərbaycan fəlsəfəsində qadının reprezentasiyası.....669
Nəzakət Salmanova. Milli fəlsəfədə ailə dəyərlərinin rolu.....687
Zeynəddin Şabanov. Azərbaycan filosoflarının dünyanın elmi mənzərəsinin fəlsəfi dərkinə münasibəti.....693
Radif Mustafayev. Müasir dövr liberalizm şəraitində multikulturalizmin diskursiv əsaslarına baxış.....711
Hüseyn İbrahimov. Dialoq mühiti multikulturalizm tarixinə fənlərarası yanaşma tələb edir.....727
Elmira Təhməzova. Azərbaycan milli fəlsəfəsində dəyərlər problemi.....731
Фарида Багирова. Эволюция понятий «этнос» и «нация» в истории европейской философии.....736
Xalidə Nəzərova. Fəlsəfədə mifologiya və din.....741
Asya Əhmədova. Azərbaycanda qadınların maariflənməsində "Müqəddəs Nina" gimnaziyasının rolu.....746

V

Rauf Məmmədov. Avropada milli şüuru və milli fəlsəfəsini şərtləndirən sosial-tarixi amillər.....755
Əhməd Qəşəmoğlu. Ahəngyol elmi və onun müasir elmi düşüncə üçün əhəmiyyəti.....801
Валентина Мирзаева. Востребованность философии в XXI веке.....806
Азер Гасанли. «Танмаядарлыг» - философия грядущей посткапиталистической формации.....816
Мир-Фарадж Абасов. Диджитализм – философия и практика грядущей политико-экономической системы.....832

Xülasələr – Аннотации – Summary.....843

Müəlliflər haqqında məlumat – Сведения об авторах – Information about authors.....895

Ön söz

İctimai şüurun xüsusi forması olan fəlsəfə öz idraki və refleksiya fəzasına görə bütün elmlərdən köklü surətdə fərqlənir. Tədqiqat obyektlərinin çoxçeşidliyi və əhatəliyi baxımından fəlsəfəni universal elm kimi fərqləndirə bilərik. Təsadüfi deyildir ki, bəzən fəlsəfəni hər şey haqqında elm kimi səciyyələndirirlər. Onun təbiət və ictimai hadisələrindən tutmuş idraki proseslər, psixoloji və tarixi təfərrüatlar barədə açıqlamalar verməsi, fikir söyləməsi təbii sayılır. Mübahisə doğuran başqa məsələdir – fəlsəfə milli ola bilərmi? Hətta bilavasitə fəlsəfə sahəsində çalışanlar arasında elə şəxslərə rast gəlmək olur ki, "milli fəlsəfə" ifadəsinin özünü belə qəbul etmirlər. Onların qənaətinə görə, fəlsəfə həmişə ümumbəşəri xarakter daşıyıb, heç vaxt milli olmayıb və fəlsəfəni milli kontekstdən səciyyələndirmək, deməli, onu dar çərçivəyə salmaq, təyinatını və statusunu təhrif etmək deməkdir. Əlbəttə ki, belə mövqe ilə barışmaq düzgün olmazdı.

Fikrimcə, fəlsəfənin təyinatı və statusu elə ilk növbədə onun milliliyi təkzib ediləndə, nəzərə alınmayanda təhrif olunur. Milli özəyi-özəli, milli koloriti olmayan "fəlsəfə" heç vaxt bəşəri əhəmiyyət daşıya bilməz, o, nə lokal və regional, nə də universal təqdimatda bir fayda gətirməz, əksinə, şərə və ziyana yol açar. Habelə, milli köklərdən məhrum, öz tarixi ənənələrindən xaric fəaliyyət göstərən "fəlsəfə" müasirliklə ayaqlaşa bilməz; müasir olmaq üçün çarpışar, ancaq ortaya dəyərli məhsul qoymaqda aciz qalar. Fəlsəfənin milliliyi onun beynəlmiləl, bəşəri olmasını zəiflətmir, əksinə, gücləndirir. Yalnız milli ruhlu fəlsəfə bəşəri əhəmiyyətli, kamil və valehedici ola bilər, mütərəqqi inkişaf üçün dəyərli töhfə verər.

Milli-irsi qidadan məhrumluq – anadangəlmə şikəstlik əlamətidir, reallıqlar aləmində batıb-boğulmamaq naminə keçici dəblər, məcburi çırpıntılar, kənardan diktə edilən impulslarla yaşamaq deməkdir. Belə yaşamaq mənasız, deqradasiyalara yol açan həyatdır ki, çox vaxt müasirləşmə, modernləşmə, liberallaşma görüntüləri ilə ört-basdır edilir. Bəzən bu görüntüləri ekstravaqant hərəkət-davranışlarla, geyimlərlə, danışıq tərzi və leksikası ilə bəzəyirlər – təki başqalarından fərqlənəsən, özünə diqqət çəkəsən. İndi bu cür yaşamaq bizim elm və mədəniyyət, ədəbiyyat və incəsənət, habelə fəlsəfəmiz üçün, bir növ, aparıcı həyat düsturuna çevrilib ki, doğurduğu çirkabda, üfunətli gölməçələrində həqiqi elmi də, mədəniyyət və mənəviyyatı da məhv etməkdədir.

Xüsusi sübuta ehtiyacı olmayan bir həyati həqiqət var: milliliyi olmayan adam özünə hökm edərək kamilləşə bilməz, onun sosiallaşması durmadan artan qüsurlar vektoru üzrə cərəyan edər. Özünə hökm etməyi bacarmayan başqalarına da hökm etməkdə, təsir göstərməkdə aciz qalar. Fəlsəfə də belədir. Məsələn, Hegel fəlsəfəsi ona görə böyük təsir gücünə malikdir və bəşəri əhəmiyyətlidir ki, onun yaradıcısı və bu fəlsəfənin özü alman milliliyinin, alman ruhunun müfəssəl, parlaq ifadəsidir. Belə fəlsəfənin hökmdarların və yaxud hansısa siyasi düşərgənin köməyinə, sədəqəsinə, onların uzatdıqları qoltuq ağacına ehtiyacı olmur. Əsl fəlsəfənin qüdrəti Herkulesin dəmir əmudunun gücündən üstün olur.

Bəli, möhtəşəm fəlsəfə ilk növbədə milliliyin məhsuludur və bu mahiyyətdə cəmiyyətin bütün həyat və fəaliyyət sahələrinə (siyasətə, iqtisadiyyata, mədəni-mənəvi və sosial həyata) yüksək dərketmədən, inteqrativ fikir generasiyasından keçmiş millilik anlamı gətirir. Millilik, xüsusən siyasət və idarəetmədə, yalnız dərin fəlsəfi təqdimatda gözəldir və xeyirə işləyir. Fəlsəfi dərketmədən keçməyən, fəlsəfə tərəfindən yoğurulmamış milliliyin olmasından olmaması yaxşıdır. Fəlsəfəsiz millilik kal, cır, cılız, özündən müştəbeh olur. Həqiqi qərarlaşma bloklarının, sütün və nöqtələrin yoxluğu səbəbindən belə millilik daxili tarazlıqdan, harmoniyadan məhrum olur, qeyri-adekvat, zəruri norma və ölçülərlə hesablaşa bilməyən fəaliyyətin mənbəyinə çevrilir. Aydındır ki, bu cür millilik, siyasətə və idarəetməyə gətirilərsə, böyük fəsadların, hətta fəlakətlərin baş verməsinə səbəb olar. Tarix dəfələrlə bunu sübut edib. Analoji qənaətləri biz din və fəlsəfə münasibətləri barədə söyləyə bilərik. Fəlsəfəsiz din, son nəticədə, fanatizmə, cəhalətə, tənəzzülə aparır.

Həmin dahi filosof Hegel vaxtilə elə bu mövzuda da dəyərli fikirlər söyləyib, xəbərdarlıqlar edib. Məsələn, tarix fəlsəfəsi üzrə mühazirələrində islamı ətraflı nəzərdən keçirən Hegel islam monoteizmini alqışlayır və "Şərqin inqilabı" adlandırır. Onun fikrincə, "sadə vahidlik prinsipini" tərənnüm edən radikal islam monoteizmi poeziyanın və elmliliyin yüksək səviyyələrinə aparır. Sonralar isə islam monoteizmi tədricən fanatizmə və fatalizmə transformasiya edir, bu da ona görə baş verir ki, həmin vahidlik prinsipi içi boş formalizmə çevrilir və öz potensialından inanclı insanların azadlığı üçün istifadə etmir. Yəni, üzücü durumun dərin səbəbi sadə vahidlik prinsipinin fəlsəfi dərketmənin nəzarətindən çıxmasında, məzmun-mahiyyət konkretikasını itirməsindədir.

Bu günün mənzərəsinə nəzər salsaq görərik ki, həqiqətən də, müsəlman dünyası üzücü bir durumdadır və bunun mühüm səbəblərindən biri aparıcı həyat və fəaliyyət sahələrinin, o cümlədən din, siyasət və idarəetmənin nəinki milli fəlsəfədən, ümumiyyətlə, professional fəlsəfədən uzaq düşməsindədir. Professional fəlsəfənin, sanki, ictimai həyat sahələrinə girişinə, müdaxiləsinə qadağa qoyulub. Təsadüfi deyildir ki, son onilliklər ərzində ali məktəblərimizdə fəlsəfənin tədrisi olduqca zəiflədilib, elə bil ki, fəlsəfəyə qarşı hərtərəfli səlib yürüşü təşkil edilib. Hazırda, demək olar ki, ən sayğısız-qayğısız qalan sahə – fəlsəfədir, adam isə – filosofdur (söhbət, sadəcə, fəlsəfə üzrə dərəcə, diplom daşıyıcılarından getmir!).

Artıq siyasətimiz də çoxdandır ki, bu mənfur "fəlsəfəsiz həyat düsturu" ilə yaşayır. Daha dəqiq desək, bu düsturun törətdiyi fəsadlar, iyrəncliklər içərisində sürünür, milli maraqların ödənilməsi məcrasında heç bir fayda verməyən, durumu daha da dramatikləşdirən çırpıntılarla özünü nümayiş etdirir. Taleyüklü məsələlərə münasibətdə reallıqların mahiyyətilə, həqiqi səbəblərlə uzlaşan metodoloji yanaşmaların, qnoseoloji zəmin və vasitələrin yoxluğu tam çılpaqlığı ilə özünü göstərir. Siyasi diskussiyaların aparılması üçün idraki-təhlil müstəviləri adekvatlıq və obyektivlik tələblərini ödəmir, siyasi mülahizələrin generasiyası etibarlı fəlsəfi refleksiyaya və ümumiləşdirmələrə söykənmir.

Ümumiyyətlə, deyərdim ki, siyasi fəaliyyət peşəkar fəlsəfədən kənar, kon-

kret olaraq, hansısa epistemoloji paradiqmanı, zəruri fəlsəfi ideya və prinsipləri rəhbər tutmadan həyata keçirilir. Fəlsəfənin nə millisinə, nə də qeyri-millisinə müraciət belə sezilmir. Bu səbəbdən də fəlsəfənin və filosofların ictimai-siyasi proseslərdə iştirakı olduqca cüzi və zəifdir. Əlbəttə ki, belə vəziyyətin yaranmasında fəlsəfə sahəsində çalışan tədqiqatçıların da öz günahları az deyil. Onların əksəriyyətini cərəyan edən ciddi proseslər, baş verən ictimai və qlobal hadisələr, sanki, heç narahat etmir, düşündürmür. Nəticədə də fəlsəfəsiz bir siyasi mühit, fəlsəfəyə ehtiyac duymayan siyasətçilər və politoloqlar konqlomeratı formalaşır. Belə olduqda, kim zəmanət verə bilər ki, çıxarılacaq qərarlar, irəli sürüləcək təkliflər milli maraqlarımızın həyata keçirilməsinə, xalqın və dövlətin etibarlı gələcəyinə xidmət edəcək? Fəlsəfəsiz siyasət, görəsən, indiyə qədər hansısa xalqı bəlalardan qurtarıb, ona xoşbəxtlik gətiribmi?! Məgər fəlsəfəsiz dərin mətləblərə, çox vaxt alt qatlarda gizlənən səbəblərə varıb, mürəkkəb problemləri həll etmək mümkündürmü? Birmənalı deyərdim ki, yox! Bu qənaəti sübuta yetirmək üçün elə bizim öz tariximizdən, ictimai praktikamızdan kifayət qədər dəlillər gətirmək, misallar göstərmək olar.

Vurğulamaq istərdim: fəlsəfəsiz fəaliyyət, o cümlədən siyasi fəaliyyət o deməkdir ki, insan nəzəri və praktiki hərəkət müstəvilərində dünyagörüşü, metodoloji, qnoseoloji-məntiqi, aksioloji cəhətdən kamil deyil və deməli, varlıqların mahiyyətini dərk edib doğru-düzgün ontoloji mənzərəni yaratmaqda acizdir. Hansısa ontoloji təsəvvür varsa da belə, çox qüsurlu, qeyri-obyektiv, real həqiqətlərlə uzlaşmayan ola bilər. Təhrif olunmuş ontoloji müstəvi üzərində isə heç vaxt məhsuldar fikir generasiyası, problemlərin həllinə dair düzgün əqlinəticələrin çıxarılması mümkün deyil. Vəziyyətin belə olmasını biz bu gün bir sıra ciddi, gündəlikdə duran aktual məsələlərə, o cümlədən, Avropa İttifaqı ilə əməkdaşlıq və müttəfiqlik probleminə münasibətdə də görürük. Sözün düzü, bu mövzuda aparılan debat və diskussiyaların məzmun-mahiyyəti, başlıca vektorunun özü belə qaneedici deyil. Narahatçılıq üçün əsaslar çoxdur. Belə davam edərsə, yaxın gələcəkdə dövlətimiz ağır problemlərlə üzləşə bilər. Hətta, deyərdim ki, mövcudluğu təhlükə altına düşər.

Avropa İttifaqı ilə sazişlə bağlı siyasilərimizin təşkil etdikləri müxtəlif formatlı müzakirələr (səsləndirilən fikirlər, sərgilənən mövqelər baxımından) bunu deməyə əsas verir. Yenə də, sanki beyinlərə hakim kəsilmiş təfəkkür ətalətliyi üzrə, müzakirələrin ana xəttini "demokratiya", "insan haqları", "liberal dəyərlər", "siyasi məhbuslar" barədə əhəmiyyətsiz söz-söhbətlər təşkil edir. Əsas və başlıca hədəflər, yəni, millətin və dövlətin taleyi məsələsi, ərazilərimizin qeydşərtsiz işğaldan azad olunması, sərhədlərimizin toxunulmazlığı, dövlətimizin möhkəmləndirilməsi kimi problemlər lazımınca müzakirələrin gündəliyinə gətirilmir. Hətta Qarabağın işğaldan azad olunmasına dair vaxtilə qəbul edilmiş BMT qətnamələrinin birmənalı surətdə yerinə yetirilməsi imperativ bir şərt-tələb kimi qarşıya qoyulmur. Belə olan halda, Avropa Birliyi ilə bağlanacaq saziş bizə bir ölkə və dövlət olaraq nə verə bilər? Düşünürəm ki, heç nə, konkret olaraq isə, yeni-yeni ziyanlar, gözlənilən və gözlənilməyən təhlükələr, hətta faciələr gətirər!

Sağlam düşüncəli, vicdanlı hər bir kəs insan azadlıqlarına və ümumi rifaha təminat verən demokratiyaya, etibarlı və ədalətli dövlət idarəetmə formalarına qarşı deyil, lakin "yaxşı olan"ın hamısını yalnız Qərbdən ummaq, fikrimcə, ən böyük səhvlərdən biridir. Son onilliklərin acı təcrübəsi də bunu açıqca göstərir: biz Qərbə doğru daha çox cəhd etdikcə, bir o qədər normal həyat tərzindən, ədalətli ictimai münasibətlərdən uzaqlaşırıq. Faktiki, əməkdaşlıq və müttəfiqlik adı ilə Qərblə siyasi və geosiyasi oyunlara girərək, irəliyə doğru yox, geriyə gedirik, üstəlik, olub-qalan milli ənənə və dəyərlərimizi, təbii və insani-intellektual sərvətlərimizi də itiririk. İtkilərimiz o qədərdir ki, artıq həyacan təbili çalmağın vaxtı çoxdan çatıb. Nəzərə almırıq ki, Qərbin hədəflər sistemində Azərbaycanı xöşbəxt etmək kimi məqsədi yoxdur və heç vaxt da olmayıb.

Bəlkə, bir az düşünək, milli müqəddaratımızı, bütün gələcəyimizi xoş vədlərlə, şirnikləndirici başaldatmalarla öz yüzsifətli, yüzstandartlı siyasətini həyata keçirən Qərbin, dünyaya divan tutan qlobal kapitalist oliqarxatının sərəncamına verməyək. Dərk edək ki, transmilli korporasiya və şirkətlər vasitəsilə bəşəriyyətin qanını-iliyini soran, dünya xalqlarının sərvətlərini sümürən həmin bu sələmçi-spekulyativ kapital oliqarxatı həmişə alverçi-qarətçi psixologiyası ilə yaşayıb və birdən-birə mərhəmətə gəlib, rəhmdillik göstərib məzlum xalqlara, istismar altında inildəyən bəndələrə xoşbəxtlik gətirəsi deyil. Anlayaq ki, bu bədnam oliqarxatın dünyaya hesablanmış bir dəyişməz fəaliyyət proqramı var: bir tərəfdən, durmadan başqa xalqları qarət və istismar etmək, digər tərəfdən, neomaltusçuluq ideallarını həyata keçirərək (bütün vasitələrdən istifadə etməklə) həmin bu xalqların sayını azaltmaq, bir sözlə, "qızıl milyard" naminə "artıq ağız"ları ölümə məhkum etmək – minimum yaşayış imkanlarını əllərindən almaqla, hər cür xəstəliklər yaymaqla, daxili münaqişələr törətməklə, qanlı müharibələrə yol açmaqla və s.

Məgər bəlli deyilmi ki, hələ "soyuq müharibə" illərində kapital oliqarxatının məkrli planında bu üç hədəf başlıca yer tuturdu: birincisi – SSRİ-ni çökdürmək, ikincisi – müsəlman dünyasını dağıtmaq (burada türk arealına, o cümlədən azərbaycan türklərinə qarşı həyata keçiriləcək həmlələrə və onların tərkib hissəsi olan erməni amilindən istifadəyə, habelə, müxtəlif mənşəli etno-milli, dini ziddiyyətlərin kəskinləşməsinə və münaqişələrin yaranmasına xüsusi yer ayrılmışdır!), üçüncüsu – köklü islahatlar hesabına ciddi sosial-iqtisadi, mədəni-mənəvi inkişafa və günbəgün artan geosiyasi mövqelərə sahiblənən Çin Xalq Respublikasına mümkün zərbələr endirməklə onun yüksəlişinin qarşısını almaq, bununla da Britaniyanın patronajlığı altında ABŞ-ın (yəni, Qərbin və onun təqdimatındakı avroatlantik kapitalizmin) davamlı hegomonluğunu təmin etmək.

Mənəvi-intellektual, ideya-siyasi, fəlsəfi refleksiya cəhətdən başdan xarab olmuş SSRİ, gördüyümüz kimi, çökdü və parçalandı, dalınca və müəyyən qədər də parallel surətdə Qərb kapitalizmi zəngin təbii sərvətlərdən məst olmuş, ayıqlığını itirmiş müsəlman dünyasını sökməyə girişdi. Müsəlman ölkələrini viranə qoymaq üçün SSRİ-nin sürətlə zəifləyib çökməsi kapital oliqarxatına əlavə imkanlar və güc yaratmışdır. Bu gün artıq bir sıra müsəlman ölkələri formal olaraq siyasi-coğrafi xəritədədir. Türk arealının elm, mədəniyyət, ədəbiyyat

və incəsənət məbədi, fəlsəfi fikir generasiyasının nüvəsi olan Azərbaycan hər iki hədəfin (SSRİ-nin və müsəlman dünyasının çökdürülməsi!) kerçəkləşməsində xüsusi bir yer tutmuşdur. Ölkəmizin özü, faktiki, Qərb kolonializmininin, avroatlantik güclərin böyük ustalıqla və məkrlə sərgilədiyi səlib yürüşünün mühüm hədəfinə çevrilmişdir.

Anqlosakslar yaxşı anlayırdılar ki, Azərbaycanı zəiflətmək – bütün türk arealını zəiflətmək, taqətdən salmaq deməkdir. Üstəlik də, beynəlxalq irtica qüvvələr onu da gözəl anlayırdılar ki, Cənubi Qafqazda vəziyyəti qarışdırmaq, qanlıqadalı toqquşmalara yol açmaq, xalqları üz-üzə qoymaq, qarşılıqlı nifrət və düşmənçilik alovunu şiddətləndirmək – SSRİ-nin ciddi zədələnməsi və dağılması üçün mühüm amil və vasitədir. Əlbəttə ki, mənfur işlərini həyata keçirmək üçün Qərbin neoimperialist dairələri, erməni separatçılarına hərtərəfli maddi-texniki, maliyyə, mənəvi-ideoloji və informasiya dəstəyi verməklə yanaşı, ilk növbədə, elə Azərbaycana qonşu olan ölkələrin, o cümlədən Rusiya, Türkiyə və İranın müxtəlif siyasi dairələrinin, kəşfiyyat və media orqanlarının, agentura şəbəkələrinin gücündən məharətlə istifadə etmişlər. Qarabağ uğrunda mübarizədə Azərbaycan, sözün əsl mənasında, təklənmiş və amansızcasına mühasirəyə alınmışdır.

Həmçinin, 1987-ci ilin oktyabr ayında böyük ağıla. siyasi təcrübəyə, idarəçilik ustalığına malik Heydər Əliyevin artıq Qərbin maraqlarına işləyən və mahiyyətcə ermənipərəstliklə fərqlənən (Qorbaçov, Yakovlev, Yeltsin, Şahnazarov, Aqanbegyan və b.) bəzi yüksək səlahiyyət sahiblərinin əli ilə SSRİ KP MK-nın Siyasi Bürosu üzvülüyündən və SSRİ Baş nazirinin birinci müavini vəzifəsindən uzaqlaşdırılması, habelə, Azərbaycanın yerli hakimiyyətinin məqsədyönlü surətdə içəridən zəiflədilməsi, Azərbaycanın siyasi səhnəsinə xeyli sayda kəmsavad, naşı, səriştəsiz, primitiv düşüncə və emosiyalar əsasında hərəkət edən hay-küyçülərin, məsuliyyətsiz və vicdansız qaragüruh topasının çıxarılması – bütün bunlar ölkəmizə, xalqımıza qarşı təşkil olunmuş mənfur planın tərkib elementləri, dəqiqliklə hesablanmış amil-hissələri idi. Nəticə olaraq, Azərbaycanın mərd oğul və qızlarının rəşadətli müqavimətinə, igidliyinə baxmayaraq, torpaqlarımızın əhəmiyyətli bir hissəsi işğal edilmiş və bu gün də düşmən tapdağı altındadır.

Həqiqətin bundan ibarət olduğunu bilərək və yaxud da onu müxtəlif səbəblərdən pərdələyərək, yenidən Avropanın, qəddar və hiyləgər kapital oliqarxatının qapısını kəsdirmək, demokratiya və torpaqların işğaldan azad olunması ilə bağlı hansısa dəstək gözləmək, ədalətli münasibət ummaq bizə nə verə bilər? Bu, sadəcə, siyasi mazoxizmlə məşğul olmaq deyilmi?! Uzunmüddətli, davamlı belə məşğuliyyət ayrı-ayrı siyasilərə, politoloqlara, ola bilsin ki, keçici bir məşhurluq və az-çox maddi divident gətirsin, ancaq əvəzində Azərbaycan deyilən bir məmləkət, dövlət çox şey itirər, hətta, açıq deyirəm, əlavə ərazilərin işğalına da öz əlləri ilə yol açmış olar.

Bu məcrada düşünərkən, Avropa İttifaqı ilə bağlanacaq sazişin müzakirə predmetinin önünə, daha doğrusu, mərkəzinə demokratiya, insan haqları, liberal dəyərlər, siyasi məhbuslar kimi məsələlərin çəkilməsini düzgün hesab etmirəm.

Ümumilikdə isə, prinsipial olaraq, belə sazişin, yəni, Avropa İttifaqına müxtəlif öhtəliklərlə pərçimlənmə xəttinin əleyhinəyəm. Əks tərəfin daxili həyatla bağlı tələb-şərtləri altında sazişə gedmək (özü də məkri-hiyləsi məlum tərəflə və dünyanın belə bir sərt dönəmində!) əvvəlcədən dövlətin əl-qolunu bağlamaq, siyasi hakimiyyəti şantaj etmək, ona qarşı təhdidlər və hədələr ortaya qoymaqdır ki, son nəticədə dövlətin də, millətin də xeyrinə işləmir. İndiyə qədər belə bir nümunəyə rast gəlməmişəm ki, kimsə (uzaq və yaxın qonşuluqdan) gəlib başqasının evində qayda-qanun yaratsın, hansısa zorakılığa, özbaşınalığa və yaxud haqsızlığa-ədalətsizliyə son qoysun. Nizamın, qayda-qanunun etibarlı qaynaqları, insani münasibətlərin ocaqları kənardan transver edilə bilməz, bu fəzilətlər daxili potensiya, özəl determinatlar hesabına formalaşır və bilavasitə xalqın xarakterini, düşüncə tərzini, mədənilik səviyyəsini və həyat fəlsəfəsini ifadə edir.

Ruslar çoxdan, hələ sovetlər dönəmindən, ailədaxili qayda-qanun məsələsini öz rəşadətli milisinə həvalə etmişdi (indi isə polis məşğuldur). Di gəl ki, nə ailələrdə nizam-intizam yarandı, nə də, üzr istəyirəm, alkaşlığa, xəyanətə-şortuluğa son qoyuldu. Əksinə, kənardan müdaxiləyə vərdiş etmiş rus ailəsi ağlasığmaz destruksiya və deqradasiyaya uğradı. Üstəlik, bu yoluxucu xəstəliyi (hiyləgər Avropanın məstedici liberal dəyərlərinin alqışlanması və təbliği fonunda!) kənar ölkələrə, o cümlədən Azərbaycana da yaya bildi. Təsadüfi deyildir ki, son onilliklər ərzində "gender bərabərliyi", "qadına qarşı zorakılıqla mübarizə", "qadın hüquqları" mövzusunda (milli fəlsəfəmizin, güya ki, inkişafı naminə!) yüzlərcə dissertasiyalar yazılıb və yazılmaqdadır. Bu bihuşedici "elmi" dəbin təntənəsi altında isə gündə bir kişinin başı "azad sevgi aşıqləri"nin baltasına tuş gəlir. Mən heç bu bədnam müasirliyin və sivilliyin, bu şiddətli azad sevginin nəticələrindən, acı meyvələrindən – anadangəlmə bədbəxt uşaqlardan, milli genofondun zədələnməsindən danışmıram. Dahilərin, qəhrəmanların, millətə və bəşəriyyətə yararlı oğul və qızların təməli-mənşəyi biclikdən, pozğunluqdan törəyə bilməz!

Qərbin onilliklər öncə öz qarşısına qoyduğu üç başlıca hədəfdən ikisinin asanlıqla reallaşmasının mühüm səbəblərindən biri ondan ibarət idi ki, artıq nə SSRİ, nə də müsəlman dünyası tarixi zamanın tələblərinə cavab verən milli fəlsəfəyə malik deyildilər. Elə fəlsəfəyə ki, ölkədaxili miqyasda ümumi mənəvi-psixoloji, ideya-nəzəri inteqrasiyaya, əqidə və əməl birliyinə xidmət etsin, xalqların vahid məkanda birgə mövcudluğuna və fəaliyyətinə əsas olsun. İ.Stalindən sonra SSRİ-də "inkişaf" etmiş sosial-siyasi fəlsəfə qətiyyən göstərdiyim bu təyinata cavab vermək iqtidarında deyildi. Onun nə milli səciyyəsi, nə ümumdövlət gücü vardı, artıq hər şey tükənmişdir. Hökmranlıq mövqeyindən sərgilənən marksist-leninçi fəlsəfə, faktiki, heç bir təsir gücünə qadir olmayan ehkamlar sisteminə, mənasız hökmlər yığımına çevrilmişdir. SSRİ-nin bir dövlət olaraq fəlsəfi-siyasi beyini, sözün əsl mənasında, çürümüş, hansısa çevik, adekvat reaksiya vermək qabiliyyətində deyildi. Aydındır ki, məntiqi olaraq, belə dövlət birləşmiş imperialist güclərin düşünülmüş həmlələri qarşısında duruş gətirib, yaşaya bilməzdi.

Eyni mənzərə, yəni, milli-dövlətçilik fəlsəfəsinin yoxluğu və yaxud bu təq-

dimatda çıxış edən donuq, cansız, evristik məzmun-mahiyyətdən məhrum "fəlsəfə"nin mövcudluğu, ümumən, müsəlman dünyasına xas idi. Ayrı-ayrı müsəlman ölkələrinə məxsus hakim fəlsəfi-siyasi düşüncə platformaları əslində elə də daxili elmi-intellektual gücə, yaradıcı inkişaf qabiliyyətinə, zəmanənin tələblərini ödəmək iqtidarına malik deyildilər. Bu fəlsəfi-siyasi platformalar, mahiyyət etibarilə, daha çox xüsusi subyektivlik amilləri, despotik rejim təfərrüatları ilə determinasiya olunan və müəyyən qədər də xaricdən transfer edilmiş hökmverici imperativlərdən, ehkamlar yığımından ibarət idi. Bir sıra müsəlman ölkələrində "ərəb sosializmi" deyilən fəlsəfi-siyasi trend fəaliyyətdə idi ki, müxtəlif fərqləndirici modifikasiyalarına baxmayaraq, vaxtilə SSRİ-dən transfer edilmişdir və yaradıcı, mütərəqqi inkişaf baxımından elə əvvəlcədən qaneedici deyildir. Üstəlik də, "ana mənbə"nin özü, qeyd etdiyim kimi, ciddi tənəzzül yaşamaqda və tükənməkdə idi.

Qlobal kapitalizmin lokomativi-nüvəsi rolunu daşıyan Qərb imperializmi, gördüyümüz kimi, üçüncü hədəfə – Çinin inkişafının qarşısını almaq, onu zəiflətmək, çökdurmək arzusuna nail ola bilmədi. Və bəribaşdan bildirim ki, heç vaxt nail olmayacaq, çünki Çin Xalq Respubliyasının qibtəedici ümummilli mahiyyətli fəlsəfi-siyasi platforması, olduqca ağıllı, məsuliyyətli və çevik, sosial və tarixi zamanın tələblərinə müvafiq fəaliyyət göstərən dövlət beyni var. Bu beyin geosiyasi və geostrateji, iqtisadi, elmi-texniki və texnoloji, milli ruh gümrahlığı və gücü, mənəvi-psixoloji yetkinliyi və vahidliyi baxımından kifayət qədər Çini irəli aparmaqdadır. Tam əsasla deyə bilərəm ki, Çinin növbəti dünya liderinə çevrilməsi nəinki mümkündür, hətta artıq çox gözləniləndir. Bəllidir ki, belə gediş dinamikası, başda ABŞ və Britaniya olmaqla, Qərbi narahat etməyə bilməz. Bu mövzuda zəruri bildiyim bəzi açıqlamaları, təhlil və ümumiləşdirmələri, təklif və tövsiyələri 2019-cu ilin əvvəllərində nəşr olunmuş "Yeni dünya nizamı: siyasət və idarəetmə" adlı kitabımda hörmətli oxucularımıza təqdim etmişəm. Burada onları bir daha təkrarlamaq istəmirəm.

Beləliklə, ictimailəşdirmək istədiyim fikir bundan ibarətdir: milli fəlsəfəsi olmayan xalq gələcəyə vəsiqə alıb, dövlət statusunda yaşaya bilməz. Etibarlı dövlətçilik, qaneedici ictimai həyat, kamil sosiallaşma və müasirləşmə milli fəlsəfəsiz mümkün deyil. Milli fəlsəfəsiz yaşamaq – köksüz, dayaqsız və qidasız qalmaq, sərsəm-səfeh hərəkətlərə yol vermək, daha çox özün yaratdığın bataqlıqlarda batmaq deməkdir. Belə yaşayış məhsuldar, ləyaqətli və şərəfli ola bilməz, həmişə mənəviyyatı, daxili azadlıq ruhunu boğar, yaradıcılığın və tərəqqinin qarşısını alar, bütövlükdə xalqın və ayrılıqda hər bir fərdin özünəgüvənini söndürər. Aydındır ki, belə mövcudluq daxilində kənardan imdad diləmək, ələbaxımlıq etmək bir mənfur vərdişə, xəstəliyə çevrilər. Xəstəlik, əqli şikəstlik o dərəcədə qana-iliyə yeriyir ki, xalq, məğrurluğunu, simasını itirmiş fərdlər yığımına çevrilir – aqressiyası, qaragüruhçuluğu, bicliyi və hiyləsi bol, rəşadəti və casərəti isə az, iradəsi və dəyanəti zəif kütləyə! Kütlə "yer üzünün əşrəfi mənəm!" bağırtısı ilə qulaqları batıra bilər, ancaq sağlam bir cəmiyyət quruculuğu yolunda qara qəpiklik iş görə bilməz.

Milliliyi olmayan fəlsəfə – axtalaşdırılmış, "Mən"siz, cansız-qansız nəsnə-

dir, simasız və mənəviyyatsız bir şeydir. Belə "fəlsəfə" alovlandırıcı-yaradıcı ruh daşıyıcısı, idraki zirvə nümunəsi ola bilməz. Fəlsəfə, ən qədim dövrlərdən indiyə qədər, məhz milli özəlliklərinə, etno-psixoloji yükünə görə, daşıdığı və ifadə etdiyi xalq ruhu hesabına mədəniyyət sisteminin mühüm atributu, ictimai şüurun xüsusi forması kimi qərarlaşıb və inkişaf edib. Təsadüfi deyildir ki, biz, məsələn, "alman fizikası" ifadəsini qeyri-məqbul, ancaq "alman fəlsəfəsi" anlayışını məqbul sayırıq. Eləcə də, "çin fəlsəfəsi", "ingilis fəlsəfəsi" və yaxud "fransız fəlsəfəsi" deyəndə əndişələnib, narahatçılıq keçirmirik, onları yerində işlədilən, adekvat mənalı ifadələr kimi qəbul edirik. Bu kontekstdə düşünərkən, biz öz milli fəlsəfəmizdən söhbət açmağı da nəinki məqbul, hətta zəruri hesab edə bilərik. Əzəl-axır, fəlsəfəmizin genetik-tarixi, təşəkkül-təkamül müstəvisində nəzərdən keçirilməsi, onun yaddaş kodlarının, dil-təfəkkür özəlliklərinin açılması, elmi-mədəni təsir gücünün öyrənilməsi yalnız fəlsəfə tarixi üzrə mütəxəssislərin deyil, bizim hamımızın üzərinə düşən vəzifə, böyük yükdür.

Bir də ki, milli köklərə qayıdış, öz simasına sahiblənmək qətiyyən dar, məhdud çərçivələrə sığınmaqdan, ətraf aləmdən uzaqlaşmaqdan, başqa xalqların əldə etdiyi zəngin elmi, fəlsəfi, mədəni xəzinəyə laqeydlikdən ibarət ola bilməz. Əksinə, milliliyə qayıdış və ondan bəhrələnmək, öz kökü üstündə formalaşaraq yeniliklərə imza atmaq, birmənalı olaraq, başqa xalqların tarixi nailiyyətlərini, onların təcrübəsini yaradıcı surətdə öyrənməkdən keçir. Milli olmaq – dünya xalqlarını tanımaq, bilmək, onlardan öyrənmək və onlara hörmət bəsləmək, sayğılı olmaq deməkdir. Aləmə nifrət püskürməklə yaxşı nəyisə öyrənmək, qarşılıqlı fayda götürmək, yeni bəşəri əhəmiyyətli nümunələr yaratmaq, millətləşmənin və müasirləşmənin növbəti yüksək səviyyəsinə sahiblənmək mümkün deyil.

Milli ləyaqət hissi, milli mənlik şüuru və milli fəlsəfə, dil, ədəbiyyat, incəsənət bir-birini şərtləndirən, doğuran, tamamlayan və kamilləşdirən fenomenlərdir. Burada səbəb-nəticə əlaqələri olduqca dinamik və mürəkkəbdir. Elə, ən azından, bu əlaqələrin doğru-düzgün açılması və öyrənilməsi məhz milli fəlsəfənin varlığı, işgüzarlığı hesabına mümkündür. Bu mənada da fəlsəfə millətləşmənin həm ən vacib vasitəsi, həm də nəticəsi-məhsulu hesab olunmalıdır. "Millətləşmə, ilk növbədə, milli fəlsəfə vasitəsilə reallaşır" fikrini söyləmək üçün, düşünürəm ki, əlavə dəlilə, təfsilə hacət yoxdud. Bu həqiqəti dərindən anlamaqla və ona əməl etməklə biz xroniki qənim kəsilmiş şərq qaranlığından, şərq istibdadından, şərq ətalətindən azad ola bilərik. Və bu azadlığa sahiblənmək üçün müticəsinə Avropanın, ABŞ-ın müəmmalı strukturlarından işıq çırağı, mərhəmət diləməli deyilik. İmdad diləmək əvəzinə, yaxşı olar ki, Qərbdən transfer edilən entropiyanın qarşısını alaq, özümüzə məxsus olan ictimai zəmin və daşıyıcıları sağlamlaşdıraq.

Bəli, hörmətli oxucular, qarşımızda həll olunası, çözüləsi xeyli ağıryüklü məsələlər durur. Milli fəlsəfə mövzusuna həsr olunmuş bu elmi məcmuə də məhz həmin məsələlərin həlli istiqamətində hazırlanmış və təqdim edilmiş bir kollektiv əsərdir. İndiyə qədər, 2010-cu ildən başlayaraq, buraxdığımız tematik elmi məcmuələr silsiləsində onuncu olan bu kitab bizim üçün xüsusi yer tutur və

əhəmiyyət daşıyır. Onun gələcək taleyi, necə qarşılanması, fərdi və ictimai şüura nə kimi təsir göstərəcəyi, əlbəttə ki, bizi ciddi düşündürür. Gözləntilərimiz çoxdur. Şübhəsiz, istərdik ki, bu ümumi yaradıcılıq məhsulu dərin və hərtərəfli müzakirə predmetinə çevrilsin, insanlarda yeni bir impuls yaratsın, ictimai fikrin inkişafına xeyir gətirsin, tərəqqi yolunda bir töhfə olsun. Nəhayət, haqq-ədalət tələblərinə uyun olaraq, bu kitabın ərsəyə gəlməsində hamıdan çox əməyi olan dəyərli alim, fədakar insan, professor Əli Abasova bütün müəlliflər adından dərin minnətdarlığımı bildirirəm.

Əbülhəsən Abbasov
e-mail: abulhasan.abbasov@mail.ru

Вместо введения

Этой коллективной монографией завершается первая часть серии публикаций, посвященных исследованию состояния современной философии (2011 – 2019 гг.):

1. Современная философия и Азербайджан: история, теория, образование (2011);

2. Современная философия, наука и культура: постнеклассическая эпистемология (2011);

3. Национальные стратегии, идеологии и международные отношения: история, теория и современные практики (2012);

4. Общество, религия, государство (2013);

5. Современная философия: новейшие направления познания (2013).

6. Культура эпохи постнеклассической эпистемологии и постмодернизма (2014 – 2015).

7. Философия геополитики и современный мировой порядок: эпистемология постнеклассического периода (2016).

8. Философия экономики: история и современность (2017).

9. Философия истории: ретроспектива и перспектива (2018).

10. Национальная философия (2019).

Когда почти десять лет назад мы, сотрудники отдела «Гендерные исследования и новейшие направления познания, завершив 12-ти летнее исследование гендера и проблемы женщины в Азербайджане (25 монографий и сотни статей), решили сменить общую тематику, ставилась достаточно скромная задача, сформулированная вопросом: «Какая философия нужна современному Азербайджану?». Предполагалось, что обсуждение проблем развития Азербайджана на фоне его культурного наследия может способствовать определению возможных ответов на этот вопрос, заданный на гребне набегающей волны глобализации и свернувшихся в тугой узел переживаемых многочисленных переходных процессов, запущенных на излете советской формации и ускоренных распадом СССР и обретением независимости. Как говорится, конкретная исследовательская программа, вероятно, ставившаяся и решавшаяся в каждой из постсоветских стран. Планировалось в объеме одной коллективной монографии описать влияние основного геополитического фактора (*глобализации*) на ход мировых процессов в целом и на изменение политических, экономических и культурных сценариев развития отдельной страны, выраженных в ее *социокультурных моделях развития*. Мы полагали, что именно в этом контексте национальное культурное наследие или противостоит, или же, при удачной интерпретационной модели культуры, способствует устойчивой консолидации общества и позитивному развитию страны. Вдохновленные схемой Ф. Фукуямы, мы думали выяснить, когда один из вариантов так называемого «*Ве-*

ликого Разрыва» начал осуществляться в Азербайджане, и каковы последствия этого феномена (*если он состоялся*). Конечно, мы обращали внимание на общее состояние духовных и культурных исканий, объединяемых на мировоззренческом уровне концепций *постмодернизма и постнеклассического познания*, разрушивших привычную классическую картину мира, заменив мир объектов (и субъектов) миром спорадически возникающих *сетей взаимоотношений* между ними. Обращали, но в границах горизонта наличного сознания того времени, наивно полагающего решить в общих чертах проблему в заявленных объемах печати. Вокруг, в мире, все говорили о проекте создания *новой философии*, мы решили включиться в эту игру, результат *пред* читателем.

Материалы *второй* коллективной монографии стали первым опытом системного исследования в Азербайджане проблем постнеклассической философии, ее преломления и взаимодействия с наукой и культурой в целом. Нельзя сказать, что постнеклассическая философия являлась некой *terra incognito* для азербайджанских философов – многие из них давно и успешно работали в различных областях этого направления познания. Проблема заключалась в том, что большинство исследований носили историко-теоретический характер и слабо связывались с практическими реалиями философии, науки, современного азербайджанского государства и общества.

Главная цель заключалась не только в ознакомлении исследователей, занимающихся социально-гуманитарными и естественнонаучными проблемами, с потенциалом постнеклассической философии, но и в стремлении выявить те области исследований в Азербайджане, в которых эта эпистемология уже применялась, или же могла с успехом применяться в ближайшем будущем.

В этой связи объектом пристального внимания стало современное образование в республике, призванное путем освоения новых постнеклассических технологий полностью реформировать систему преподавания, подняв главный социальный капитал современности (человек+образование) на новый уровень. К сожалению, пришлось констатировать, что не только в преподавании отдельных дисциплин, но и самой философии, все еще довлели старые методы и программы образования. Достаточно сказать, что доступные нам программы, пособия и учебники по различным философским дисциплинам, преподаваемым в высших учебных заведениях страны, практически не содержали материалов по постнеклассике, в лучшем случае ограничиваясь упоминанием оппозиции: «классическое – неклассическое познание». Сложившуюся ситуацию следовало коренным образом менять, необходимо было сконструировать/создать общую непротиворечивую систему/парадигму развития и взаимосвязи классического, неклассического и

постнеклассического познания, выработать методику и методологию освоения ключевых моментов этой системы в философии и отдельных науках. Важнейшей задачей считалось внедрение постнеклассических воззрений и методов в практику исследования современного азербайджанского общества, трансформирующейся культуры и системы ценностей, формирования постнеклассической философии управления (обществом, государством, экономикой, культурой, интеллектуальными ресурсами).

Уже тогда мы поняли, что обойтись собственными немногочисленными силами не удастся, начиная со второй монографии, мы перешли к практике приглашения авторов постсоветского пространства и западных стран. Во второй монографии были опубликованы статьи ряда российских философов, любезно предоставивших свои работы.

Издание первых двух книг стало возможным благодаря всесторонней поддержке ныне покойного президента Национальной Академии наук Азербайджана, академика М. К. Керимова, проявлявшего большой интерес к развитию философских исследований в Азербайджане.

Третья монография вышла к 200-летнему юбилею со дня рождения выдающегося азербайджанского просветителя, зачинателя современной национальной философии, прозы, драматургии, беспощадного критика восточного деспотизма и религиозного фанатизма – Мирзы-Фатали Ахундзаде. Издание было посвящено этому мыслителю, идеи которого приобрели особое значение в условиях суверенного развития Азербайджана. Первая часть коллективной монографии достаточно подробно анализировала роль М.Ф. Ахундзаде в формировании идейных основ национальной самоидентификации азербайджанского народа.

200 лет назад в европейских странах не составляло особого труда писать о национальной идее, национальной идеологии, их практической реализации – национальной стратегии развития. В формирующихся в Европе национальных государствах и обществах, дифференцированных на классы и сословия, национальная идея сводилась к консолидации всех составных частей социума в единое целое с четко сформулированной системой национальных идей, ясной идеологией достижения общенациональных целей, выстроенных в конкретную стратегию развития. На том, первом этапе превращения народов в нации отличительным признаком социальной сущности человека выступала этническая идентификация, и, по снижающейся планке значимости – конфессиональная, языковая и сословная принадлежность. В процессе перехода от народно-этнической к национальной идентификации существенной осталась, пожалуй, одна, да и то не во всех государствах и обществах, идентификация – языковая. За этот в целом длительный промежуток истории государств Запада происходила трансформация основного элемента консолидации – этнического – в новый интеграцион-

ный элемент, который носил политический и отчасти экономический характер. «Единицей» анализа становилось понятие гражданин – персона, наделенная определенными политическими, экономическими и социально-культурными правами, не зависимо от этнической, конфессиональной, а в дальнейшем и гендерной идентификации этой единицы. Упрощенно говоря, консолидированная общность всех этих единиц производила новое понятие – нация, - отличие которой от понятия народа очевидно заключено в оппозиции этнических и политических различий.

Разработка национальных – идеи – идеологии – стратегии постсоветских государств и обществ наталкивалось по крайней мере на два препятствия. Эти государства и их общества в силу исторических реалий были лишены опыта западных стран, например, перипетий непрерывного независимого развития. Второе – смена движителя мирового процесса, в роли которого выступила глобализация, усложнившаяся протекание и без того тяжелого переходного периода от тоталитаризма к демократии.

Казалось бы, достаточно, откинув все сомнения, выбрать западный путь развития, шагнув из мира этнического в мир национальный. Но этому препятствовал как изменившийся политический климат мирового порядка, так и невозможность осмысленно пережить «в уме» реальный исторический переход от народа к нации. Подтверждением этого вывода стал крах попыток осуществить такой переход на практике в начальные «эйфорийные» годы независимости, когда национально-демократические режимы почти по всему постсоветскому пространству были отрешены от власти. Хотя большинство из них, так или иначе, были сторонниками «этнического» понимания нации, за годы оппозиционного противостояния многие несколько дистанцировались от жесткого национализма, в то время как новые власти, если и не по букве, то по духу, интегрировали этнический «багаж» в свою национальную идеологию по самым разным причинам.

В результате возникла заметная путаница в понимании национальной идеи и идеологии, многообразие их определений, а часто и отрицание плодотворности этих концептов и необходимости использования их на практике.

Национальная идея и национальная идеология в большинстве случаев трактуются в этно-национальном контексте, хотя в целом можно отметить существенный «плюрализм» по данному вопросу.

Была отдана дань внимания и проблеме сущности термина «нация» и той реальности, которая за ней стоит. Является ли нация всего лишь удобной конструкцией или это реальный исторический феномен, чрезвычайно востребованный в современном обществе?

К тому времени «география» авторов статей значительно расширилась. Вместе с работами российских ученых в книге были представлены статьи

казахстанских и грузинских исследователей, которых привлекала тема национальной идеи и идеологии.

Четвертая монография, посвященная проблемам религии, оказалась наиболее разносторонней и представительной. Во второй половине прошлого века, когда в развитых западных странах начался процесс, позже обозначенный Ф. Фукуямой «Великим разрывом», одна из ценностей общественного устройства – институт религия, обретшая актуальность в суровые годы Второй мировой войны, - вновь стала подвергаться перманентному остракизму. Существовавшие к тому времени советское общество и страны «социалистического лагеря», исповедующие в той или иной мере мировоззрение воинствующего атеизма, критику религии превратили в один из главных столпов идеологии. Социологи и философы как восточные, так и западные усматривали реальную тенденцию постепенного отмирания института религии, а затем и веры в Бога, поскольку развитие науки обещало в те времена скорое открытие последних тайн мироздания на вполне материалистических основах.

Пришлось, однако, констатировать основательную несостоятельность прогнозов полувековой давности: атеизм стал уделом лишь некоторых стран, а в постсоветских государствах и обществах стартовал сложный процесс инкорпорации института религии. Процесс возрождения веры протекал при ярко выраженной религиозной безграмотности не только рядовых граждан, но и религиозных иерархов – сеятелей «бытового ислама». Целый ряд статей коллективной монографии отслеживает этот процесс в «христианских» и «исламских» постсоветских государствах, без исключения принявших конституционные принципы светского государства и отделения друг от друга религии и государства.

Было обращено внимание на то, что общемировое возрождение религии сопровождалось (и, отчасти, определяется) двумя тенденциями: во-первых, новым наполнением научного познания его социокультурными и духовно-этическими компонентами, ранее игнорируемыми, во-вторых, усилением роли ислама в политической сфере не только мусульманских стран, но и всего мира. Эта нарастающая тенденция достигла своего очередного пика в сентябре 2001 года, породив нескончаемый интерес к любой литературе по исламу и глубинные фобии ко всему мусульманскому, считающемуся основой современного фундаментализма.

Исследования показали: в целом мировой ислам еще не завершил свою политическую и экономическую трансформацию, однако этот процесс вплотную подошел к критической «бифуркационной» точке, после которой вполне ожидаемы гораздо более острые последствия, чем те, которые были вызваны предыдущей «бифуркационной остановкой» ислама конца XIX – XX вв. За тот период ислам пережил свою эпоху Просвещения, увлекся

проектами модернизации, призывающими «догнать» Запад. Сегодняшний период развития ислама, перескакивающего через целые этапы исторического развития и опыта, требует своей идентификации. Необходимо выяснить: почему одни мусульманские страны предпринимают попытки реагировать на перемены мира некими трансформациями, другие, напротив, - полностью отторгают их, третьи же - пребывают в состоянии замешательства, предпочитая не обсуждать мировое развитие; почему панорама мусульманского мира демонстрирует крайне противоречивые тенденции: от робких шагов по направлению к тропе демократизации до колоссальных всплесков радикальных умонастроений?

В книге были представлены статьи исследователей из Азербайджана, Германии, Грузии, Казахстана, Китая, Молдовы, России, Сирии, США, Турции, Украины, Узбекистана. Коллективная монография «Государство, общество, религия» была посвящена светлой памяти безвременно скончавшегося президента Национальной Академии наук Азербайджана, академика М. К. Керимова.

Пятая монография продолжила развитие идей, представленных в коллективной монографии «Современная философия, наука и культура: постнеклассическая эпистемология». Вместе с тем, в ней были представлены статьи обзорного, научно-популярного и просветительского характера, обращенные в основном к азербайджанскому читателю. Поэтому мы отказались от практики привлечения зарубежных авторов, сосредоточившись на работах азербайджанских философов и ученых-гуманитариях (историках, правоведов, этнографов, политологов и т.д.). Такой подход отчасти позволил выяснить степень внедрения постнеклассической эпистемологии в отечественные исследования.

Шестая монография была полностью посвящена проблемам современной культуре, столкнувшейся с «необычными» установками постнеклассики и постмодернизма» эпохи глобализации Чрезвычайность и уникальность глобализации заключена в том, что она в кратчайшие сроки способствовала внедрению в современные когнитивные структуры социума таких противоречивых концептов мировоззрения и познания, как постмодернизм, конвергенция наук, постнеклассика, синергетический и социокультурный подходы, феноменов информационной революции, интегрально вносящих в модели развития современной культуры релятивизм, индетерминизм, нелинейно-топологическую, сетевую и нелокальную методологию. В этих условиях закономерный интерес вызывали системные основания характера и специфики национальной традиции, способствующие, препятствующие или же трансформирующие воздействие внешнего культурного вызова. В статьях на примере Азербайджана и других стран была предпринята попытка систематизации особенностей национальных традиций с целью выявления их потенци-

альных «ответов» на вызовы и риски глобализации.

Эту систематизацию в ряде статей предварял (дополнял) обзор концепций, определяющих сущность столь сложного и многозначного в своих дефинициях феномена, каким является культура. Был сформулирован вывод: исследование всех обозначенных проблем необходимо осуществлять в рамках зарождающейся новой культурой традиции, сигнализирующей из ближайшего будущего своей «точкой бифуркации», после которой должен начаться переход человечества в новое состояние. В этой связи ряду постсоветских стран предстоит пройти более длительный путь, определяемый необходимостью трансформации устаревших стереотипов национальной культурной традиции, ее обогащения опытом независимого развития.

В данной книге были представлены ученые из Грузии, России и Казахстана. Такой подход позволил провести сравнительный анализ внедрения постнеклассической эпистемологии в исследования в области культуры.

Седьмая монография вызвалась обсудить проблемы геополитики и современного мирового порядка средствами постнеклассической эпистемологии.

Состояние философии, в целом познания начала XXI века определенно напоминало ситуацию начала прошлого века, когда становление идей квантовой механики и теории относительности, преодолев ограничительные рамки классического познания, открыло путь к новому, неклассическому этапу его развития. Целый ряд новейших направлений познания, сформированных от середины и до конца прошлого века, заложили основы третьего, постнеклассического этапа в традиции познания, значительно (если не радикально) изменив, казалось бы, устоявшиеся категории, идеи, аксиомы, теории, концепции, парадигмы и концепты не только классики, но и неклассики. Идеи синергетики, сложности, междисциплинарности, всеобщего эволюционизма и ряд других, разрушив фундамент классицизма, способствовали становлению принципиально иного – постмодернистского мировоззрения, отрицающего саму возможность возведения здания познания на каком бы то ни было фундаменте, как бы загоняя 2500-летнюю историю философии в тупик. Так ли обстоит дело на самом деле? Действительно ли, мы провожаем философию «в последний путь»? Что может заменить нам светлый образ «дорогого покойника»? Именно представленная серия монографий была задумана как попытка определиться в сложившейся ситуации, естественно не претендуя на высказывание абсолютных истин в век постмодернистской неопределенности. Да и сама ситуация в познании, как представлялось нам, пока соответствовала этапу «собирания камней». Задача виделась в выявлении связей между предметами различных дисциплин, ранее отстоящих далеко друг от друга, с целью положить начало дискуссии о специфике и основаниях четвертого этапа познания, название которого пока не определено.

Выбор основных тем диктовался распадом двухполярного мира, перманентным развитием процессов глобализации, ростом интереса к философии геополитики.

Сегодня геополитика стремительно развивается в контексте постнеклассической парадигмы, вбирая в себя такие направления, как синергетика, фрактальный и сложностной подходы, компьютинг и т. д.; методология ее исследования основывается на междисциплинарном подходе и глобальном эволюционизме; методами анализа все чаще выбираются принципы нелинейной рефлексии. Все эти парадигмы, направления, методы и методологии являются предметом и объектом самого пристального изучения философии. Поэтому одной из целей, преследуемых в монографии, стал системный анализ *философии геополитики*, способствующий раскрытию современного состояния этой дисциплины и уяснению нюансов ее применения на практике.

Не все из заявленных направлений нашли свое отражение в отдельных статьях, однако они так или иначе затрагивались в них и нередко взаимосвязывались в работах авторов, представляющих Азербайджан, Грузию, Казахстан, Россию и Украину.

Выбор темы *восьмой* монографии требовал своего объяснения из-за кажущейся удаленности экономики от постнеклассической эпистемологии. Наши исследования опрокинули эту иллюзию. Кроме того, необычайно широкое обращение научных кругов, практических специалистов и, наконец, простых представителей общества к многогранным проблемам экономики требовало своего объяснения. Глобализация, мировой кризис и поиски моделей экономического развития постсоветских государств значительно подогревали наш интерес к экономической проблематике.

Представляется, что экономическая теория, в отличие от естественнонаучных дисциплин, пройдя этапы классического и неклассического познания, вплотную подошла к освоению постнеклассических идей и концепций и остановилась в размышлениях о будущих путях развития. В этой связи длящийся мировой экономический и финансовый кризис, застой в развитии экономических теорий, особенно неолиберального толка (по аналогии с физикой начала XX века) следует рассматривать как факторы, свидетельствующие о начале революционных изменений в теории и практике экономики. На подходах к этой трансформации масштабно дискутируются проблемы влияния на экономику культуры, национальных (этнических), религиозных, ментальных и многих других особенностей народов, обществ и государств, вовлеченных в перманентный процесс экономического развития. Социокультурная доминанта экономической мысли и опыта является едва ли не центральной парадигмой, вытеснившей на время большинство практических проблем экономики. Гендерные, этические, экологические, биосферные, в целом – аксиологические исследования вносят в экономику

новое объемное («топологическое») осмысление, вводя в теорию принципиально иные понятия и концепции, очевидно связанные с постнеклассической парадигмой.

Сегодня экономика должна развивается в контексте постнеклассической парадигмы, вбирая в себя ее актуальные направления. Одной из целей, преследуемых в монографии, стал системный анализ *философии экономики*, способствующий раскрытию современного состояния этой дисциплины и уяснению нюансов ее применения на практике.

Авторы монографии представляли Азербайджан, Грузию, Казахстан, Китай, Россию, Украину и Японию.

«История – единственная наука, которую мы знаем», говорил Ф. Энгельс, и это в определенном смысле верно, поскольку без нее невозможно представить себе фундамент, на котором развивались все остальные науки. В этом смысле выбор темы *девятой* монографии подводил нас к завершающему исследования, способному в каком-то ключе объединить все ранее затронутые темы, связанные с постнеклассической эпистемологией.

Глобализация как главный фактор трансформации человеческого сообщества, соответственно, двигатель современной истории, модели и концепты исторического процесса, так называемая «постмодернистская катастрофа» в ее приложении к историки и историографии, мощное развитие «неформальной», феминистической, гендерной, устной, «живой» и т.д. историй, предстоящее будущее мира и постсоветских государств и т.д. составили ядро исследования философии истории.

Представляется, что именно история в наибольшей мере «пострадала» от постмодернизма, но в то же время в наибольшей мере впитала в себя постнеклассические представления и идеи, которые вывели ее на совершенно новый уровень рефлексии над действительностью и отстоящими от нее «исчезнувшего» прошлого и непредсказуемого будущего, теперь уже связанными между собой разве что аксиологией – ценностями человека – весьма изменчивыми, непостоянными.

Авторы статей представляли Азербайджан, Беларусь, Грузию, Казахстан, Турцию, Узбекистан, Украину.

Монография вышла в год 100-летнего юбилея создания Азербайджанской Демократической Республики (1918 – 1920 гг.) и была посвящена этому знаменательному событию.

Для *десятой* монографии был предложен общий план-проспект исследования основной темы**:**

1. Что следует понимать под национальной философией? Как возможна национальная философия?
2. Концепции, утверждающие и отрицающие национальную философию.
3. Исторические типы и классификации национальной философии.

4. Национальная философия как история развития самосознания и самоидентификации конкретного народа.

5. Миф, эпос и религия в структуре национальной философии.

6. История национальной философии: соотношение традиционалистского (досоветского), модернистского (советского) и современного (постсоветского) этапов развития.

7. Методология и эпистемология национальной философии.

8. Социокультурные подходы к изучению национальной философии.

9. Синергетическая методология и принцип междисциплинарности в национальной философии.

10. Всемирная и национальная философия: характер и типы взаимосвязи.

11. Психология и национальная философия.

12. Особенности постсоветской национальной философии.

13. Национальная философия эпохи глобализации.

14. Специфика национальной философии конкретной страны.

15. Прошла ли национальная философия этапы классического, неклассического и постнеклассического познания?

16. Современное состояние и перспективы развития национальной философии конкретной страны.

17. Этнические, национальные, конфессиональные, социокультурные и иные исторические парадигмы в структуре национальной философии.

18. Национальная картина мира и национальная философия.

19. Феминистические и гендерные теории в национальной философии.

20. Идеи восточной и западной национальной философии.

21. Развитие национальной и мировой философии: состояние, перспективы, футурология.

22. Компаративистские концепции национальных философий.

Как и бывает обычно в случаях коллективного творчества, некоторые статьи несколько выпадают из заявленной темы, а уровни исследования в статьях значительно разняться.

Любые критические замечания и предложения читателей, высказанные в адрес нашего сборника, будут с благодарностью восприняты членами редколлегии.

Али Абасов
e-mail: kila50@mail.ru

I

Тадеуш Адуло

ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ И ИЗУЧЕНИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ БЕЛАРУСИ

Интерес к национальным философиям проявлялся в той или иной степени всегда. В СССР он особенно возрос в конце 1940-х годов как следствие развернувшейся дискуссии по учебнику Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии» и поставленной перед философами задачей преодоления «европоцентризма». На постсоветском пространстве он усилился в последние десятилетия, что непосредственно связано с образованием суверенных государств, формированием национального самосознания, активной деятельностью государственных и частных структур по наращиванию «странового имиджа» в мировом сообществе. Такого рода процессы характерны и для белорусского общества. Но прежде, чем представить философскую мысль Беларуси, коснемся вопроса о «национальных философиях» как таковых.

Относительно национальных философий высказываются разные точки зрения – от их безоговорочного признания до полного отрицания. И многое зависит от трактовки самой философии. Если под философией понимать лишь тот специфический продукт мыслительной деятельности, который в первом тысячелетии до нашей эры создали греки, и если при этом еще исходить из аристотелевского ее понимания не как частной науки, а как науки, исследующей «общую природу сущего как такового», ищущей «начала и высшие причины… чего-то самосущного» (**2, с. 119**), то мы поневоле склонимся к мысли о существовании лишь единственной философии, которой-то и окажется именно греческая философия. Все другие философии – философии, созданные другими этносами, будут представлять собою, в таком случае, не что иное, как лишь приращение, развитие философской мысли древних греков. Немногие исследователи согласятся с подобным выводом. И будут правы. В свое время Гегель в весьма резкой форме высказался против такой метафизической трактовки философской культуры. «Не только наступает время, когда вообще начинают философствовать, – отмечал немецкий классик, – но у данного народа появляется определенная философия, и эта определенность, эта точка зрения мысли, есть та же самая определенность, которая пронизывает все другие исторические стороны народного духа; она находится с ними в теснейшей связи и составляет их основу. Определенный образ философии одновременен, следовательно, с определенным образом народов, среди которых она выступает, с их государственным устройством и формой правления, с их нрав-

ственностью, с их общественной жизнью, с их сноровками, привычками и удобствами жизни, с их попытками и работами в области искусства и науки, с их религиями, с их военными судьбами и внешними отношениями…» (**6, с. 110–111**). По Гегелю, философия есть «сознание и духовная сущность всего состояния народа» (**6, с. 111**). Правда и сам Гегель не избежал заблуждений, признав исключительность немецкой философии, в том числе и собственной системы.

Отмечая особые заслуги греков в создании философии как специфического продукта мыслительной деятельности, обычно ссылаются на высказывание К. Маркса – «Греки навсегда останутся нашими учителями» (**15, с. 205**), но при этом не всегда принимают во внимание направленность этого высказывания. А суть данного высказывания сводится к следующему: К. Маркс усмотрел в древних греках учителей в силу их «грандиозной объективной наивности, выставляющей каждый предмет, так сказать, без покровов, в чистом свете его природы, хотя бы это был и тусклый свет» (**15, с. 205**). Немецкий классик выделил именно эту особенность древнегреческого мышления и противопоставил ее мыслительной деятельности своей эпохи, которая «породила даже в философии порочные явления, повинные в величайшем грехе, в грехе против духа и истины, так как скрытый умысел таится здесь за истолкованием и скрытое истолкование – за предметом» (**15 с. 205**). Сама жизнь, реальный процесс развития национальных культур опровергли идею мононациональной греческой философии. Наряду с древнегреческой есть философия древнекитайская, философия народов Востока и другие философии. В этой связи возникает вопрос о способах и типах философствования. Более конкретно: все ли философии должны уподобляться древнегреческой философии, или же они обладают собственной типологией, не схожей с матрицей античной философии?

Далее, возникает вопрос об исторической «точке отсчета» начала философии. Совершенно ясно, что философия не может быть продуктом ограниченного, неразвитого мышления человека на ранней ступени его существования. Философия органично связана с абстрактным мышлением, произрастает на его основе. Но формирование мышления – не одномоментный акт, а длительный процесс, растянутый на столетия и тысячелетия. На какой ступени развития абстрактного мышления возникает философия? Об этом можно судить в какой-то степени по онтогенезу. Склонность к философствованию очень редко обнаруживается у индивида в юном возрасте. Древние греки относили «акме», т. е. пик философского мышления к сорока годам индивида, не ранее. Применительно к филогенезу можно утверждать о том, что философия зарождается в зрелом обществе, когда уже сформированы социальные слои, имеющие возможность заниматься умственным трудом , т. е. когда произошло отделение (в диалектическом по-

нимании этого термина) умственного труда от труда физического.

Еще один актуальный и дискуссионный вопрос – это вопрос о взаимосвязи, взаимоотношении философии и мифологии. Можно ли мифологию рассматривать как специфическую форму философии, или только как ее предпосылку, как ее исходную ступень, преодолевая которую, собственно, и выстраивается философия. На примере истории философской мысли Беларуси попытаемся поразмыслить над этими и схожими вопросами.

Белорусские историки философии обычно трактуют мифологию как предтечу философии. Более того, формирование философии представляют как процесс преодоления мифологического сознания. Именно такой позиции придерживались И. Н. Лущицкий, В. И. Степанов и др. Но в самой Беларуси философия зародилась не в результате преодоления национальной мифологии. Она изначально была привнесена извне, и связано это с христианизацией белорусских земель в X веке. Крещение Киевской Руси стало крещением и белорусских земель. От Византии вместе с христианским учением доходили до наших предков и отдельные идеи древнегреческих философов, овладевали их умами. Во всяком случае, «второй Златоуст», проповедник, просветитель, епископ Турова Кирилл Туровский, живший в XII веке, изучал и чтил сочинения греческих богословов. Отдельные исследователи к первым белорусским философски мыслящим лицам относят причисленную к лику Святых игуменью Евфросинию Полоцкую (XII в.). Но, как известно, собственных сочинений она не оставила. О ее жизни и подвижничестве на поприще христианской миссии мы знаем из вторых рук – из жизнеописания, составленного ее ближними, или же ее потомками.

В целом, до настоящего времени вопрос о собственных, национальных корнях отечественной философии никем из белорусских исследователей не ставился. Мифология исследовалась как самобытный пласт белорусской культуры и этнического самосознания. Философия рассматривалась как привнесенная форма общественного сознания, органично вписавшаяся в национальное самосознание белорусов. Помимо того, что, как отмечено выше, философские идеи проникли на белорусские земли вместе с распространением христианства, есть и еще ряд достоверных фактов в пользу истинности вывода о привнесении на белорусские земли философии извне. В этом плане представляется нужным сказать о сложном, многовековом пути формирования белорусской нации и белорусского государства.

Современные отечественные историки за точку отсчета белорусского государства (государственности) принимают Полоцкое княжество, которое в XI веке соперничало с Киевским и Новгородским княжествами, нередко даже успешно. Но, полагаем, украинские историки не согласятся с таким выводом, поскольку киевский князь контролировал ситуацию, и стремился своевременно пресечь всякие попытки обретения «самостийности», наблю-

давшиеся со стороны полоцкого, новгородского и других князей. Как тут не напомнить об историческом событии 3 марта 1067 года – крупном сражении на Немиге (Минск) между войсками Ярославичей под предводительством великого князя киевского Изяслава Ярославича и войсками князя Всеслава полоцкого (Всеслава Чародея).

Иная ситуация сложилась после ослабления Киевской Руси, ее раздробления в XII веке и в особенности после татаро-монгольского нашествия 1237–1240 гг. Вслед за уходом с политической сцены Киевской Руси сложились предпосылки для формирования нового политического субъекта – Великого княжества Литовского, Русского и Жемойтского (ВКЛ). Расцвет этого государства пришелся на XIV век в период правления князя Гедимина а затем его сына Ольгерда. В 1385 году ВКЛ заключило союз с Польшей (Кревская уния). По соглашению предполагалось объединить два субъекта в одно централизованное государство, но эта цель политической элиты Польши не была достигнута в те годы, поскольку ее не приняла политическая элита ВКЛ во главе с князем Витовтом. И лишь в 1569 году в результате Люблинской унии Польша и ВКЛ объединились в одно государство – Речь Посполитую.

Союз ВКЛ с Польшей историки расценивают по-разному. Дискуссии ведутся до сих пор. В целом, заключенные два политических договора имели для белорусов как положительные, так и отрицательные следствия. Последние все же преобладали, поскольку Речь Посполитая сдерживала развитие белорусской национальной культуры и национального самосознания. Учтем и то, что в результате заключенных ВКЛ союзов с Польшей, а также заключенной в 1596 году Брестской унией на белорусских землях развернулась острая борьба двух основных христианских течений (конфессий) – православия и католицизма, что тоже не могло не отразиться негативно на формировании белорусской нации. Ведь одним из выставленных Польшей и безоговорочно принятых Великим князем Ягайло условий при заключении Кревской унии стало условие окатоличить все население ВКЛ. Процесс окатоличевания, вернее, переформатирования белорусского этноса, перетягивания православных в лоно католиков растянулся на столетия и не один раз порождал кровавые разборки. Известный российский историк М. О. Коялович, опираясь на документально зафиксированные факты, пришел к такому заключению: «Распространение римского Католичества в Литве, в пределах западно-русской Церкви составляло первейшую заботу Польши. Но когда она убеждалась, что эта мера встречает неодолимые преграды и не обещает богатого и скорого успеха, то обращалась к Унии, как средству, менее поразительному для православного Литовско-русского народа. – Но Уния никогда не отвлекала ее от главной цели – видеть в Литве и Польше строгое единство веры – чистое Латинство» (**12, с. III**).

Что касается философии, то на процесс ее развития в Беларуси решающее влияние оказали именно эти два союза ВКЛ и Польши. Есть основание принять за точку отсчета профессиональной философии в Беларуси открытие в 1579 году Виленского университета с философским и теологическим факультетами. Университет был образован по указу короля Речи Посполитой Стефана Батория на базе созданной в Вильно в 1570 году иезуитской коллегии. На философском факультете готовились преподавательские кадры для целого рада иезуитских коллегий, которые создавались в Гродно, Витебске, Полоцке, Пинске и других городах на белорусских землях. Цель ордена иезуитов была ясна – укрепить изрядно пошатнувшиеся в Европе свои устои, закрепиться на новой территории.

Таким образом, в период с конца XVI и по начало XVIII века схоластика стала официальной философией ВКЛ – преподавалась в Виленском университете (в дальнейшем он получил название Виленской академии, Главной школы ВКЛ), иезуитских коллегиях и в средних учебных заведениях монашеских орденов – доминиканцев, францисканцев, базилиан и др. Полный курс схоластической философии был рассчитан на три года и состоял из четырех частей: логики, физики, метафизики и этики. Логика сводилась к учению об универсалиях и силлогизмах – к оперированию абстрактными понятиями. Физика и метафизика базировались на натурфилософских идеях учения Аристотеля в интерпретации Августина Блаженного и Фомы Аквинского. Профессорам философии рекомендовалось в лекциях обходить вопрос о научных открытиях эпохи Возрождения и Нового времени, давать критическую оценку античным атомистам и гелиоцентрическому учению Н. Коперника. Задача этики сводилась к формированию у обучаемых набожности, смиренности и покорности. Виднейшими представителями схоластики в ВКЛ были профессора Виленской академии (университета) В. Тылковский (автор 9-томной «Занимательной философии», пронизанной идеями провиденциализма и суеверия, отрицанием автономности познания), К. Вежбицкий (автор сочинения «Логика»), Ян Древс (уроженец Пруссии, преподававший в Вильно, автор сочинения «Воспитание юношества в истинной и прочной набожности, в восприимчивости к совершенным и строгим обычаям, в способности к человеческим наукам»), Ян Пошаковский (преподавал в Виленской академии, возглавлял Слуцкую и Несвижскую иезуитские коллегии, автор «Исторического и политического календаря на 1739 г.») и др. (**16, с. 139–159**).

Наряду со схоластикой в ВКЛ имела место эклектическая философия, являвшаяся, по существу, механическим соединением разнородных, часто противоположных взглядов, идей, принципов, теорий. Процесс формирования эклектической философии связан с переходом общества от феодализма к капитализму, что обусловило соответствующие радикальные пере-

мены в духовной жизни людей и их мировоззрении. С одной стороны, в результате возникшей и все более возрастающей общественной потребности в умы белорусской элиты стали проникать идеи новой западноевропейской науки и философии, с другой – схоласты и католическая церковь, защищая свои духовные устои, всячески препятствовали этому процессу. Эклектическая философия, видными представителями которой были А. Скорульский, С. Шадурский, Б. Добшевич и другие, своим содержанием отразила этот противоречивый процесс борьбы нового, передового мировидения со старым – отжившим и архаичным. В сочинениях белорусских философов той эпохи четко прослеживается стремление к компромиссу – попытке примирить атомистическое учение и новое естествознание (гелиоцентризм Н. Коперника) со Священным писанием и авторитетами теологии. В лекционном курсе А. Скорульского «Комментарий философии, т. е. логики, метафизики и физики» (1755) содержался обширный материал об основных идеях Декарта, Лейбница, Гассенди, Вольфа, системе Ньютона, но все эти идеи были подвергнуты автором радикальной критике с позиции теологических аргументов. Та же ориентация прослеживается в сочинениях С. Шадурского «Принципы философии мышления и ощущений» (1758), «Физика, или философия природы» (1759–1762) и др. Автор отмежевался от схоластической философии, но при этом не разделял материализма Эпикура и осознанно стоял на позициях эклектицизма. В целом, эклектическая философия способствовала обособлению науки и философии от богословия и представляла собой переходную ступень от схоластики к просветительству (**17, с. 206–249**).

Во второй половине XVIII в. в Беларуси получило распространение учение физиократов, базировавшееся на учении французской школы политической экономии той эпохи, представители которой рассматривали землю и производительный земледельческий труд как единственный источник богатства. Мировоззрение физиократов представляло собой, опять же, механическое соединение разнородных, часто противоположных взглядов, идей, принципов, теорий. Первоначально оно получило признание в среде просвещенных магнатов и богатой шляхты, стремившихся на основе передовой западноевропейской науки усовершенствовать систему ведения своих хозяйств и тем самым способствовать преодолению отсталости страны. Фактически физиократы отказывались от все более деградирующего феодального способа сельскохозяйственного производства и пытались перевести его на рыночный путь развития, характерный для Западной Европы. Сторонниками учения физиократов были епископ И. Масальский, подскарбий надворный ВКЛ и организатор мануфактур в Гродно А. Тизенгауз, подканцлер (с 1793 – канцлер) ВКЛ, виднейший деятель Комиссии национального образования ВКЛ И. Хрептович, известный правовед, экономист

и государственный деятель И. Стройновский, профессор Главной школы ВКЛ К. Богуславский и др. В философско-теоретическом плане физиократы (И. Хрептович, И. Стройновский и др.) выдвинули и обосновали ряд идей, касающихся важнейших проблем общественного развития – «естественного порядка», потребностей, прав и обязанностей человека и др. Они трактовали общество с деистической позиции и представили его в виде естественного организма – составляющей части природы, созданной Богом. Однако в понимании явлений общественной жизни физиократы принципиально расходились с традиционными религиозными представлениями. «Естественный порядок» вещей в обществе они рассматривали наподобие законов природы, т. е. сближали законы общества с законами природы и подчеркивали их независимость от воли людей. Физиократы представили общественную жизнь как целостную систему, подчиняющуюся определенной внутренней логике. В этом их несомненная заслуга. Ограниченность взглядов физиократов на общество проявилась в том, что «естественное право» они признавали абсолютным и вечным, а главной движущей силой общественного развития считали прогресс человеческого разума (такой позиции придерживался И. Стойновский). Ратуя за гуманное отношение к человеку, пытаясь значительно улучшить жизнь простых людей, физиократы негативно относились к насильственным методам социальных преобразований и являлись сторонниками реформаторской политики, «просвещенной» монархии (**4, с. 123–135**).

Философская мысль белорусских земель, входивших в состав Речи Посполитой, была представлена также пантеизмом. Предпосылки натуралистического пантеизма зародились в Беларуси в философии эпохи Возрождения – предисловиях и комментариях к «Библии» Ф. Скорины (признание мощи разума и идея просвещения народа), поэме М. Гусовского «Песнь о зубре» (благоговение пред природой), трактате Я. Крелля «О Боге и его атрибутах» (утверждение о вечном существовании Бога наравне с материей и материи наравне с Богом, служащей материалом для творения) и др. Пантеистические идеи проникали в Беларусь из Западной Европы, где получали университетское образование многие выходцы и ВКЛ. Натуралистический пантеизм логически вел к признанию самостоятельного существования вечной и бесконечной природы, т. е. к материализму и атеизму. Более широко идеи натуралистического пантеизма были представлены во второй половине XVIII – начале XIX вв., когда в натурфилософии преодолевалась схоластика и утверждались естественнонаучные представления о мире и Вселенной. Этому способствовало распространение в Беларуси, хотя и с большим опозданием, философских учений Ф. Бэкона, Т. Гоббса, Б. Спинозы, Дж. Локка, Э. Кондильяка и других западноевропейских мыслителей.

Религиозный пантеизм нашел проявление в сочинениях С. Будного и С. Полоцкого. Они признавали Бога-творца. Но, в противоположность библейскому учению о творении Богом мира и человека из ничего, С. Будный, вслед за европейскими пантеистами Средневековья, отстаивал идею вневременного порождения природы безличным богом. С. Полоцкий также выдвинул ряд идей, идущих вразрез с официальной христианской идеологией, – сравнивал мир с книгой и высоко ценил светские знания; признавал четыре материальных стихии, из которых затем образуются вещи; делил мир на три части – Бога, макрокосмос и микрокосмос и др. Наиболее рельефно религиозный пантеизм с господством схоластизированного аристотелизма проявился в Беларуси в эпоху контрреформации (вторая пол. XVI – XVII в.), когда идеологию, образование и воспитание в ВКЛ во многом определяли иезуиты (А. Кулеша, А. Л. Керсницкий, Я. Пошаковский и др.).

Начиная со второй половины XVIII в. в философской мысли ВКЛ постепенно утверждается эмпиризм – новая гносеологическая концепция в виде опытного естествознания, разработанная в XVII – XVIII в. Ф. Бэконом, Т. Гоббсом, Дж. Локком, Э. Кондильяком и другими представителями западноевропейской философии. На европейском континенте он активно вытеснял схоластику, находил многочисленных приверженцев и постепенно становился господствующим мировоззрением. В ВКЛ значительную роль в таком же процессе сыграли Главная школа (преобразованный и переименованный Виленский университет) и другие учебные заведения ВКЛ. Известным представителем раннего Просвещения, защищавшим опыт и наблюдение, ратовавшим за применение в познавательном процессе различных орудий и приборов, был К. Нарбут. Существенный вклад в развитие опытного знания привнес выдающийся астроном, основатель и директор обсерватории в Вильно, ректор Главной школы ВКЛ М. Почобут. По приглашению А. Тизенгауза на протяжении нескольких лет в ВКЛ работал крупный ученый-естествоиспытатель, французский исследователь Ж. Э. Жилибер. С 1775 он жил в Гродно, где создал ботанический сад, организовал медицинскую школу. В 1781–1783 гг. Ж. Э. Жилибер занимал кафедру естественной истории Главной школы ВКЛ в Вильно. Французский ученый развивал и пропагандировал опытную науку – ботанику, химию, физиологию, медицину, хотя и сталкивался с серьезными трудностями. Господствовавшие в стране предрассудки препятствовали молодым людям заниматься опытной научно-исследовательской работой, не соответствующей, по их убеждению, высокому социальному статусу привилегированных слоев общества. Научно-просветительскую деятельность Ж. Э. Жилибера продолжил немецкий ученый Г. Форстер. В годы пребывания в Вильно (1784–1787) Г. Форстер прочитал курс лекций по естественной истории, включавший минералогию, ботанику и зоологию,

написал ряд сочинений естественнонаучного направления, выработал собственное понимание наиболее важных гносеологических проблем. Он признавал ощущения единственным источником познания, ратовал за опытное знание и в этой связи резко критиковал И. Канта за априоризм и агностицизм. Г. Форстеру, как и его предшественнику Ж. Э. Жилиберу, не удалось реализовать в Главной школе ВКЛ задуманные просветительские планы. Причиной тому стали: малочисленность студенческой аудитории, невысокий уровень преподавания ряда дисциплин и сама атмосфера учебного заведения, представлявшего собой, по словам немецкого ученого, «иезуитскую школу старого образца». Тем не менее, своей преподавательской и разносторонней организационной деятельностью Г. Форстер сыграл заметную роль в распространении эмпиризма в ВКЛ.

На основании изложенного по-разному можно оценивать деятельность Виленской колегии (университета) в области подготовки философских кадров. С одной стороны, учебное заведение готовило профессиональные кадры в отрасли философии. Но их «профессионализм» был ограниченным, заостренным на формирование религиозного мировоззрения, причем в лоне католической конфессии. С другой стороны, если раньше для получения образования выходцы из белорусских земель вынуждены были уезжать за пределы ВКЛ – в Варшаву, Падую и другие европейские города, то сейчас они могли его получать у себя на родине. Однако в ту эпоху известные европейские университеты уже отвергли схоластику и формировали у обучающихся мировоззрение, базирующееся на новейших естественнонаучных открытиях. В стенах же Виленского университета и коллегиях в различных белорусских городах господствовала схоластика. Мировоззрение обучающихся шло не в ногу с ходом человеческой истории, а вспять ему.

Лишь постепенно, лишь под давлением социальных запросов учебные курсы в Виленском университете претерпевали некоторые изменения и тем самым в какой-то мере подстраивались под требования новой исторической эпохи. Более успешно эмпиризм как гносеологическое течение утверждается в философской мысли ВКЛ в начале XIX века, благодаря энергичной деятельности ректора Виленского университета Я. Снядецкого, активно защищавшего учение Н. Коперника и оказавшего большое влияние на мировоззрение В. Карчевского, П. Славинского, А. Довгирда и других ученых Беларуси и Литвы, ратовавших за опытное знание (**16, с. 235–239**).

Философская мысль белорусов в эпоху ВКЛ и Речи Посполитой была представлена не только религиозными идеями и концепциями, но и свободомыслием, т. е. идейно-философским течением, ориентированным на критическое осмысление религии и церкви с позиции рационализма. Как идейно-философское течение свободомыслие сформировалось в эпоху Возрождения и Просвещения. В XVI в. на территории ВКЛ проявили себя т. н.

«эпикуреи». Они издали ряд книг, в которых отвергали бессмертие души и пропагандировали отличный от христианского образ жизни. Идеи свободомыслия развивали С. Будный, который, как и «эпикуреи», отрицал бессмертие души, а идеи о загробном мире называл «старческими баснями», С. Г. Лован, уподоблявший по психофизическим функциям человека животному, и др. Идеи деистической ориентации содержались в комментариях переводчиков Брестской Библии (1663). Наиболее рельефно свободомыслие проявилось в творчестве К. Лыщинского (XVII в.) – крупнейшего белорусского мыслителя-атеиста. В его главном сочинении «О несуществовании Бога» Бог трактуется как создание и творение человека – плод человеческого воображения, «химерическое» существо. В конечном счете, К. Лыщинский признал и само Священное писание ложным, за что и поплатился своей жизнью. Значительную роль в утверждении идей свободомыслия сыграли Л. Зизаний, Я. Белобоцкий, С. Полоцкий, И. Копиевич (XVII – первая пол. XVIII в.). Полемизируя с иезуитами, они стремились защитить науку и с этой целью «отделяли» ее от теологии, т. е. проводили в жизнь «теорию двойственной истины». Начиная с конца XVI в. свободомыслие было потеснено, а с середины XVII в. и вовсе приостановлено схоластикой, занявшей господствующее положение. Лишь с середины XVIII в. свободомыслие вновь заявило о себе, что было обусловлено проникновением на белорусские земли западноевропейской науки и философии Нового времени. Натурфилософские идеи развивал Б. Добшевич, антиклерикальные идеи – Ф. Богомолец, А. Нарушевич, И. Красицкий, И. Быковский и др.

В XIX в., когда белорусские земли вошли в состав Российской империи, ее интеллектуальное пространство, а, следовательно, и философия, в значительной мере были переориентированы на Петербург и другие культурные центры России. В мировоззренческом плане социально-философская мысль не представляла собой однородного явления. Для нее были характерны отдельные идеи метафизического материализма (Ю. Бокшанский, М. Волович, Ш. Конарский, М. Ловицкий, Ф. Савич и др.). В 30 – 50-е гг. XIX века получила признание идеалистическая классическая немецкая философия. Сторонниками гегелевского учения были Эд. Желиговский, В. Давид и др. Религиозно-философские идеи с возвышением иррационального (интуиции, откровения, суеверий) отстаивали Г. Ржевусский, М. Грабовский, И. Голованьский и др. Идеалистические концепции общественного прогресса пытались обосновать И. Быховец, Ф. Бохвиц, А. Марцинковский и др. Религиозно-идеалистическая философия заняла значительное место в философской мысли Беларуси в конце XIX – начале XX вв. Ее известными представителями стали В. Самойла, связывавший национальное возрождение белорусов с новым христианством, божественной духовной энергией, «духовной революцией», «критическим самосо-

знанием народа», и др. В середине XIX века принципы рационализма Декарта и Бэкона отрицал М. Якубович. Он признавал теологию самой высокой из всех земных наук и стремился обосновать превосходство веры над разумом. В начале XX в. на страницах периодических изданий – «Минское эхо», «Минский голос», «Северо-Западная жизнь» и др. – широко пропагандировались мистические идеи сборника «Вехи». С позиции идеализма трактовались история и человек с его абсолютно чистой «белорусской душой». Религиозную философию в начала XX в. отстаивали сотрудник газеты «Северо-Западный край» Я. Окунь – сторонник нового христианства с преобладанием в нем нравственной составляющей – и преподаватель Минской духовной семинарии Д. Скрынченко. Не разделяя позиции Гартмана, Шопенгауэра и других западноевропейских философов, Д. Скрынченко связывал решение проблемы смысла жизни с христианским мировоззрением и в этой связи критиковал тех мыслителей и ученых, которые, по его мнению, интерпретировали ценности жизни в гедонистическом русле. Таким образом, эпоха вхождения белорусов в состав Российской империи характеризовалась активными религиозными процессами, пронизывающими интеллектуальное пространство белорусских земель (**5**). В то же время в XIX веке получило дальнейшее развитие свободомыслие. Оно воплотилось в творчестве Ф. Богушевича, анонимной литературе («Энеида навыворот», «Тарас на Парнасе» и др.), а в конце XIX – нач. XX в. – в произведениях Я. Коласа и Я. Купалы. Во второй половине XIX века началось исследование национального самосознания белорусов. Одними из первых включились в эту работу М. Коялович, Е. Ф. Карский и др. Эта работа была продолжена и в XX веке.

Таким образом, и в период существования союзного государства Речи Посполитой, и в период вхождения Беларуси в состав Российской империи интеллектуальное пространство Беларуси постоянно расширялось. Это позволило выходцам из Беларуси приобщаться к достижениям мировой культуры, получать образование в университетах Польши, Италии, России, непосредственно общаться и совместно работать с выдающимися деятелями мировой культуры. Но нельзя не сказать и об определенном негативном моменте процесса взаимодействия и взаимовлияния пограничных культур. Национальные культуры, традиции, устои мощных государств, в состав которых входили белорусские земли, в значительной степени препятствовали формированию национального самосознания белорусов, а, следовательно, и формированию собственно национального содержания интеллектуального пространства, или же, говоря словами Гегеля, «народного духа».

В чем-то схожая ситуация сложилась и в эпоху вхождения Беларуси в состав СССР. Казалось бы, в юридическом плане были созданы необходимые условия для развития национальной культуры. Но, с другой стороны,

национальные культуры представляли собой составные части достаточно замкнутого «советского интеллектуального пространства», в рамках которого формировались и воспроизводились национальная интеллигенция и национальная культура, и через которое они осуществляли коммуникацию с мировым интеллектуальным пространством.

Философия является продуктом своей эпохи, она не может не воспроизводить ее. Таким же объективным продуктом была и советская философия. Для нее характерны четкая идеологическая ориентация, определенный консерватизм и т. п. черты. Но, с другой стороны, у нее были и существенные позитивные моменты, о которых мы не имеем права умалчивать. Если говорить о белорусской философии советского периода, самое главное состоит в том, что она превратилась в самостоятельную дисциплину. Ее субъектом были не интеллектуалы-одиночки, а большие группы профессионально подготовленных лиц. Философия стала достоянием широких слоев населения. Она стала основой мировидения для многих людей. Кроме того, философия была органично связана с практикой жизни. Она решала жизненно значимые задачи – осмысливала, может быть не всегда правильно, актуальные проблемы общества, формировала патриотизм, коллективизм, дисциплинированность и ответственность, раскрывала классовую сущность фашистской идеологии, исследовала те новые процессы, которые протекали в таких социальных институтах, как семья, государство, нация и др. И мы не вправе забывать о том, что уже в 20 – 30-е годы XX века в Беларуси сформировались самобытные философские школы, имевшие свою специфику, свое научное направление. Сформировались и самобытные философы, имена которых были известны в стране. В советское время в Академии наук был создан государственный Институт философии и права, сотрудники которого на профессиональной основе занимались исследованием философской проблематики и наряду с другими учеными формировали национальное интеллектуальное пространство.

Особо следует сказать об исследованиях истории философской мысли, получивших в Беларуси мощное развитие во второй половине XX века. Прежде всего, решалась задача системного изучения *истории национальной философии.* Это была не такая простая задача, как может показаться сейчас, поскольку сначала требовалось аргументировано обосновать наличие самобытной философской мысли Беларуси, а затем приступать к выявлению источников и их системному изучению. Решению этой проблемы в немалой степени способствовала состоявшаяся в мае 1948 года научная сессия АН БССР, на которой были обсуждены некоторые вопросы методологического плана, касающиеся истории философской и общественно-политической мысли Беларуси. Однако, как уже было отмечено, мощным толчком к исследованию истории философии народов СССР – русской,

украинской, белорусской, азербайджанской и др. – послужили философские дискуссии, связанные с выходом в свет в 1943 году третьего тома «Истории философии» (**8**) и в 1945 году учебника по истории западноевропейской философии академика АН СССР Г. Ф. Александрова (**1**). Главным инициатором и активнейшим участником этих дискуссий был выходец из Беларуси, профессор Московского государственного университета З. Я. Белецкий, обратившийся с письмом к И. В. Сталину, в котором содержались подробный анализ третьего тома «Истории философии» и оценка общего состояния философии в стране. Отмечая ряд серьезных ошибок, допущенных авторами третьего тома «Истории философии» (**11, с. 52**), З. Я. Белецкий обратил особое внимание на господствующую в стране мировоззренческую установку «европоцентризма», которая препятствовала изучению отечественной философской мысли. Принятое решение по третьему тому, а затем прошедшая в 1947 году философская дискуссия в целом сыграли положительную роль в том плане, что подтолкнули философов к преодолению «европоцентризма» и более активному исследованию истории отечественной философии.

В Беларуси исследование истории национальной философии в послевоенные годы было начато с такой крупной фигуры, как Ф. Скорина. Известный белорусский историк В. Н. Перцев, одним из первых попытался дать оценку мировоззрению и определить место первопечатника в белорусской культуре (**18**). Правда, и до этой публикации жизненный путь и творчество Скорины не были обойдены вниманием исследователей. Еще в конце XIX века профессор Киевского Императорского университета святого Владимира В. П. Владимиров опубликовал крупную работу, посвященную его печатным изданиям (**5**). Публикация В. Н. Перцева привлекла большое внимание общественности и ученых и послужила мощным импульсом для дальнейших научных поисков в силу того, что в ней Скорина был представлен в контексте исторического процесса становления и развития белорусского этноса, в качестве фигуры, способствовавшей формированию национального сознания (**18, с. 100**).

В дальнейшем в поле зрения исследователей Института философии и права АН БССР – Н. О. Алексютовича, В. М. Конона, Н. С. Купчина, Е. С. Прокошиной оказалась и другие крупные мыслители Беларуси – Симон Будный, Василий Тяпинский, Артемий, Феодосий Косой, Стефан Зизаний, Лаврентий Зизаний, Казимир Лыщинский и др. Постепенно накапливался огромный материал, доказывающий наличие самобытной национальной философии в Беларуси, складывались основные направления исследований, разделение труда между учеными, что позволило им в скором времени охватить весь исторический период развития философской мысли в Беларуси, начиная с эпохи Киевской Руси и заканчивая советским периодом.

Научно-исследовательскую работу академических ученых активно поддержали преподаватели кафедры истории философии и логики Белорусского государственного университета, которую в 1953 году возглавил И. Н. Лущицкий. Еще в период работы в АН БССР он поставил задачу раскрыть философскую мысль Беларуси второй половины XIX века (**13**). Он же первым из белорусских философов в 1952 г. защитил докторскую диссертацию по истории национальной философии (**14**). Университетские ученые А. А. Бирало, И. А. Королев, В. Е. Яцук и др. в своих работах исследовали процесс развития философии в период Киевской Руси, эпоху Реформации и контрреформации (**18; 19**). Особенно много внимания было уделено изучению становления и развития философии в Беларуси в XX веке – выполнены и успешно защищены кандидатские диссертации Т. И. Адуло, Л. Ф. Беляевой, Г. А. Ганусевичем, С. И. Деришевым, Л. Е. Земляковым А. Г. Клецковым, А. А. Легчилиным, А. П. Лимаренко, Н. В. Рожиным, П. Н. Савостенком, В. Ф. Шалькевичем и др.

В процессе исследования истории философской мысли Беларуси ученые активно сотрудничали со своими коллегами по цеху из Украины, Литвы, Польши. Это понятно, поскольку духовная жизнь белорусов, украинцев, литовцев, поляков на протяжении многих веков была взаимосвязана. Речь идет о так называемых пограничных культурах. Мы не смогли бы раскрыть процесс развития национальной философской мысли, не используя теоретические наработки своих коллег, не проведя сравнительный анализ публикаций, не получив доступа к архивным материалам в Варшаве, Кракове, Вильнюсе, Киеве, Львове. Много полезного давало непосредственное общение с коллегами, особенно на научных конференциях.

В **заключение** отметим следующее. В наши дни ряд философов, например, доктор философских наук В. М. Межуев и другие, считают философию специфическим продуктом мышления древних греков, получившим в дальнейшем распространение в Европе и на других континентах. Большинство же исследователей, напротив, признают национальные философии как самобытные формы национальных культур. В самом деле, как само собой разумеющееся, мы признаем английскую, французскую, немецкую, итальянскую, испанскую и другие национальные философии. Но при этом не отделяем их друг от друга китайской стеной, считаем, что они взаимосвязаны, что они взаимодействуют, преодолевают национальные границы и выстраиваются в виде отдельных направлений и школ мировой философии. Существуют и т. н. пограничные культуры, что накладывает отпечаток на национальные философии. Это, в частности, непосредственно касается белорусской философии, которая была органично связана на протяжении многих веков с философией Польши, Украины, Литвы и России.

Исследование пограничных культур – сложный процесс. Он был непро-

стым и в советское время, но в значительной степени обострился после обретения бывшими союзными республиками СССР собственной государственности, собственной субъектности в мировом сообществе. Каждое из образовавшихся новых государств стремится занять достойное место в мировом сообществе, утвердить свой статус, повысить имидж, опираясь при этом на национальные достижения в области экономики, науки и культуры. В области культуры, в том числе в области философии, нередко по этой причине ведется активная борьба за духовное наследие предков, происходит своего рода «перетягивание каната». Например, известный литовский философ Р. М. Плечкайтис белорусского философа Казимира Нарбута, родившегося под Лидой, называет Казимирасом Нарбутасом и причисляет его к литовским философам на основании того факта, что в этом белорусском регионе проживают литовцы. Можно привести и другие такого же рода примеры. Польский историк философии В. Татаркевич не считает А. Снядецкого и Е. Снядецкого ни литовскими, ни белорусскими мыслителями, литовские же и белорусские историки философии придерживаются иной точки зрения. Чтобы прийти к какому-то компромиссу в решении этого непростого вопроса, белорусский философ А. А. Бирало еще в 1970-е годы предложил взять в качестве критерия отнесения того или иного философа к конкретной национальной культуре т. н. «территориальный принцип». Согласно этому критерию, если какой-то мыслитель родился в географических границах современной Беларуси, независимо от даты рождения, места обучения и дальнейшего его проживания, его следует относить к белорусской культуре. Данный принцип идентификации известных деятелей пограничных культур может быть подвергнут серьезной критике, ведь когда-то вообще не было устоявшихся границ между белорусами, литовцами, поляками и русскими. Да и в XX веке они изменялись не один раз. К тому же и сами мыслители, родившиеся, скажем, в ВКЛ, идентифицировали себя иначе, не так, как мы это делаем сейчас, используя «территориальный принцип». Они не в состоянии были представить себе политическую карту Европы XX века, не могли предположить того, что через много столетий Беларусь и Литва станут самостоятельными государствами. И все же предложенный А. А. Бирало критерий позволял в какой-то степени идентифицировать мыслителей ВКЛ, исходя из их этнических корней, позволял очертить круг тех персоналий и школ, которые можно отнести к белорусской национальной философии. Понимая условность такой идентификации и учитывая органичную связь философской мысли белорусов и литовцев, проживавших на протяжении многих столетий в одном государстве, А. А. Бирало свою монографию озаглавил «Философская и общественная мысль в Белоруссии и Литве в конце XVII – середине XVIII в.» (**3**). Ученик А. А. Бирало И. А. Королев, вслед за своим учителем, тоже органично свя-

зывал философскую мысль Беларуси и Литвы. Тема его кандидатской диссертации – «Социологические идеи и учения в Белоруссии и Литве в конце XVI – первой половине XVII веков». Литовский же ученый Р. М. Плечкайтис, напротив, попытался четко разграничить философию Литвы и философию Беларуси – тема его докторской диссертации «Философия в учебных заведениях Литвы в XVI–XVIII вв.». Но при этом сама философия в «учебных заведениях Литвы» представлена мыслителями, являющимися уроженцами Литвы, Беларуси и Польши. Белорусский исследователь Э. К. Дорошевич, как и Р. М. Плечкайтис, посчитал нужным исследовать сугубо национальную философию – белорусскую. Его монография озаглавлена «Философия эпохи Просвещения в Белоруссии» (**7**).

Относительно содержания понятия «национальная философия». Обсуждая эту актуальную тему, думается, не следует преуменьшать значимость древних греков в создании уникального интеллектуально продукта – философии. Именно они сформировали ее предмет, определили ее цель, разработали ее понятийно-категориальный аппарат, благодаря которому она способна не только воспроизводить в мышлении окружающий мир и самого человека, но и познавать их, осознанно на них воздействовать. И сам предмет, и методы познания мира, и цели философии уточнялись в дальнейшем представителями других этносов и государств. Философия обогащалась и развивалась на базе теоретической и предметно-практической деятельности других наций. Эти теоретическая и предметно-практическая деятельность различных наций с использованием философии и приводила к тому, что философия обретала национальную специфику, обогащалась национальным опытом, становилась важнейшим сегментом национальных культур и национальных социальных практик, т. е. обретала статус «национальной философии». Но при этом «национальная философия» не находилась в изоляции, не была оторвана от других «национальных философий», она преодолевала национальные границы и в конечном счете становилась достоянием мирового сообщества. Благодаря этому, она, с одной стороны, включалась в общий процесс разработки мировой философии, а, с другой, получала своего рода «подпитку», импульс для дальнейшего собственного развития благодаря «общению» с национальными философиями других государств. В целом же, современная мировая философия – это продукт чуть ли не трехтысячелетней мыслительной деятельности человечества и результат развития национальных культур.

Вопрос о национальной философии Беларуси является дискуссионным уже на протяжении многих лет, и главная причина сложившейся ситуации заключается в том, что философская мысль нашей нации исторически оказалась органично связанной с польской, украинской, литовской и русской философией. В связи с этим возникает много нерешенных вопросов, в осо-

бенности они касаются отнесения теоретического наследия того или иного мыслителя к национальной философии конкретной страны. Скажем, к какому государству, к какой нации отнести философскую мысль, создававшуюся в стенах Виленского университета? Сейчас на роль собственника этого культурного наследия претендует Литва, поскольку университет размещен в столице Литовского государства. Но ведь Вильно на протяжении многих веков был столицей иного государства – ВКЛ, государства, которое по своей территории значительно превосходит современную Литву. И в самом Виленском университете в свое время работали в основном выходцы из Западной Европы, в числе преподавателей этого учебного заведения были выходцы и из белорусских земель. Известный литовский историк философии Р. М. Плечкайтис в своих работах писал не о литовской философии, а о философии в Виленском университете, т. е. осознанно уходил от ответа на острый вопрос: какой нации принадлежат философские разработки преподавателей Виленского университета? Главная причина такой позиции исследователя состояла в том, что ни конспектов лекций, написанных в XVI–XVII вв. на литовском языке, ни книг, изданных в тот период на литовском языке, нет в архиве и библиотеке университета. Сам университет создан по указу короля Польши Стефана Батория, и его профессорско-преподавательский состав укомплектован польской стороной. Поэтому поляки относят философское наследие Виленского университета эпохи Речи Посполитой к польской культуре.

Важно выяснить, хотя это очень трудоемкая работа, что в общей, «интернациональной» философской мысли белорусского, польского, украинского и русского народов составляет белорусское национально-особенное, национально-специфичное. А это можно и нужно сделать.

Во-первых, как отмечает литовский философ Р. М. Плечкайтис, только в библиотеках Вильнюса хранится около 600 рукописных курсов философии. «Нередко, – отмечает он, – рукописные курсы по философии не имеют титульного листа, а если он и есть, то не указаны место, год преподавания, автор лекций, однако на основании разных пометок в рукописях, их языка, стиля и способа аргументации можно установить эти данные» (**19, с. 40**). Такого рода аналитическую работу белорусским исследователям следовало бы активнее проводить. Различные лекционные курсы той исторической эпохи имеются и в белорусских библиотеках и архивах. Сравнительный анализ содержания текстов рукописей лекционных курсов, находящихся в Литве и Беларуси, позволил бы выявить их отличительные особенности, а, следовательно, обнаружить в них «белорусскость».

Во-вторых, философии в «чистом» виде, философии, отрешенной от реалий социального бытия в Беларуси никогда не было. Да и в других странах тоже. Несомненно, в лекционных курсах она могла существовать в

«чистом» виде. Но в процессе общения лектора со слушателем она входила в сознание конкретного человека, обремененного социальным бытием, повседневностью, уже обладающего определенным мировоззрением, которое гораздо шире его философского ядра. Философия не в состоянии полностью вытеснить сформированное мировоззрение. Вот эту «белорусскость» и надо искать в мировоззрении индивида, в том числе и в мировоззрении белорусского философа. Если он действительно был белорусским философом, то его «белорусскость», несомненно, должна была проявиться в его индивидуальных текстах, лекционных курсах, оценках философских трудов других мыслителей.

В опубликованных белорусскими историками философии работах для обозначения феномена белорусской философской мысли часто используется понятие «философская и общественно-политическая мысль Беларуси». О чем это свидетельствует? На наш взгляд, это свидетельствует о том, что философствование в Беларуси не сводилось к чисто спекулятивным рассуждениям (в гегелевском понимании содержания этого термина), а выходило за их рамки, устремляясь к практике жизни, к повседневности. Философы в той или иной мере пытались дать ответ на запросы социальной практики. И это не могли не заметить исследователи. В таком случае становится понятным то, что и мышление белорусских философов тоже выходило за рамки тех схоластических курсов, которые им преподносились в иезуитских коллегиях. Яркий пример тому – мировоззренческая позиция Казимира Лыщинского, отрекшегося от Бога. Мультикультурализм не всемогущ, он не в состоянии полностью разрушить этнический субстрат индивида, укореняющийся в его сознание с момента рождения индивида. Полагаем, что и в Беларуси этнический субстрат не был поражен, в противном случае не сохранились бы язык, фольклор, национальные устои.

Привнесение в XVI веке философии на белорусские земли западноевропейскими исследователями и педагогами не означает того, что сами белорусы будто бы ничего нового в нее не привнесли, а оставались лишь послушными учениками. На самом деле это не так. Как тут не напомнить об известном немецком, а, по сути, – белорусском философе Соломоне Маймоне, выходце из-под Несвижа (Беларусь), осмелившемся дискуссировать с самим И. Кантом. Причем, не соглашаясь с аргументацией С. Маймона, немецкий классик, тем не менее, счел нужным признать эрудицию своего оппонента. Он отмечал: «Я уже почти решил отослать рукопись [Маймона – Т.А.] назад, сопроводив ее весьма обоснованными извинениями. Однако же взгляд, брошенный на нее, позволил мне сразу отметить ее значительность, а также и то, что не только никто из моих противников не мог так хорошо понять меня и основной вопрос, но и то, что лишь немногие обладали, подобно г-ну Маймону, достаточно острым умом, необходимым для

столь глубоких исследований (**9, с. 563**).

В последние время, учитывая опыт и наработки коллег из стран СНГ, отдельные белорусские исследователи пытаются с философских позиций переосмыслить национальную дохристианскую мифологию и отыскать в ней те пласты, которые могли бы быть реконструированы в философском ключе и представлены как истоки национальной философии. В частности, решается задача перевода понятий мифологического мировоззрения, мифологической картины мира в философские понятия. Насколько успешно эти исследовательские замыслы реализуются, покажет будущее. Думается, попытка выстроить модель формирования самостоятельной белорусской философской мысли обречена на неуспех. Уже сейчас видится ряд проблемных ситуаций. Одна из них: не сведется ли такая работа к некоторого рода искусственной «подгонке» понятий мифологии и их содержания под философские категории? Не разрушим ли мы тем самым философию как дисциплину, сформировавшуюся за две с половиной тысячи лет, ее устоявшийся понятийно-категориальный аппарат, ее фундаментальные положения и принципы?

И все-таки, если исходить из признания того факта, что и на базе белорусской мифологии, возможно, могла бы сформироваться национальная философия, то в каком виде она предстала бы перед нашим взором? Это была бы не европейская классическая философия, идущая от греков, а что-то иное. И сформироваться это что-то иное могло бы лишь в том случае, если бы белорусы жили в границах собственного замкнутого, изолированного культурного пространства, не выходя за его пределы и не включаясь в мировое интеллектуальное пространство. История распорядилась иным образом: белорусы не жили изолированно от других этносов и наций. Все это в конечном счете не могло не сказаться на их философской культуре, впитывавшей интеллектуальные достижения других наций и в то же время самой вносившей посильный вклад в развитие мирового интеллектуального пространства.

Литература:

1. Александров Г. Ф. История западноевропейской философии. Курс лекций, прочитанных в Высшей партийной школе при ЦК ВКП(б) / Г. Ф. Александров. – М., 1945. – 352 с.

2 . Аристотель. Сочинения: в 4 т. / Аристотель. – Т. 1. – М. : Мысль, 1976. – 550 с.

3. Бирало А. А. Философская и общественная мысль в Белоруссии и Литве в конце XVII – середине XVIII в. / А. А. Бирало. – Минск : Изд-во БГУ, 1971. – 180 с.

4. Бирало А. А. Философские проблемы в науке эпохи Просвещения в

Белоруссии и Литве. – Минск: Изд-во БГУ, 1979. – 160 с.

5. Владимиров В. П. Доктор Франциск Скорина : его переводы, печатные издания и язык. – [Санкт-Петербург], 1888. Типография Императорской Академии Наук. – [10], XXVI, [2], 351 с.

6. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга первая / Г. В. Ф. Гегель. – СПб.: Наука, 2001. – 349 с.

7. Дорошевич Э. К. Философия эпохи Просвещения в Белоруссии. – Минск : Наука и техника, 1971. – 246 с.

8. История философии / Под ред. Г. Ф. Александрова, Б. Э. Быховского, М. Б. Митина, П. Ф. Юдина. – Т. 3. Философия первой половины XIX века. – М. : ОГИЗ Госполитиздат, 1943. – 594 с.

9. Кант И. Трактаты и письма / И. Кант. – М.: Наука, 1980. – 709 с.

10. Короткая Т. П. Религиозная философия в Белоруссии в начале XX века: критический анализ / Т. П. Короткая. – Минск: Наука и техника, 1983. – 108 с.

11. Косичев А. Д. Философия, время, люди. Воспоминания и размышления бывшего декана философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова / А. Д. Косичев. – М. : ОЛМА-ПРЕСС, 2003. – 350 с.

12. Коялович М. Литовская церковная уния. Т. 1 / М. Коялович. – СПб., 1859. – 315 с.

13. Лушчыцкі, І. М. Нарысы по гісторыі грамадска-палітычнай і філасофскай думкі Беларусі ў другой палавіне XIX веку / І. М. Лушчыцкі; М-ва адукацыі СССР, Беларус. дзярж. ун-т імя У. І. Леніна. – Мінск : Выд-ва Беларус. ун-та, 1958. – 367 с.

14. Лущицкий, И. Н. Передовая общественно-политическая и философская мысль в Белоруссии второй половины XIX века: Автореферат дис. …д-ра философ. наук / И. Н. Лущицкий. – Москва–Минск, 1951. – 37 с.

15. Маркс К. Из ранних произведений / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Политиздат, 1956. – 689 с.

16. Очерки истории философской и социологической мысли Белоруссии (до 1917 г.). – Минск: Наука и техника, 1973. – 557 с.

17. Памятники философской мысли Белоруссии XVII – первой половины XVIII в. – Минск: Навука і тэхніка, 1991. – 319 с.

18. Перцев В. Н. Общественная деятельность и мировоззрение Георгия Скорины / В. Н. Перцев // Известия АН БССР. – 1948. – № 6. – С. 21–33.

19. Философская и общественно-политическая мысль Белоруссии и Литвы: Доокт. период: Закономерности развития, пробл. исслед. – Минск : Наука и техника, 1987. – 335 с.

Петр Кралюк, Виталий Щепанський

ФИЛОСОФСКИЕ ТРАДИЦИИ НА УКРАИНСКИХ ЗЕМЛЯХ

Украинская земля занимает уникальное место в развитии философских традиций. Однако эта уникальность не стала предметом должного философского осмысления. Причиной такого «обморока» является то, что современная украинская культура сформировалась в колониальных условиях и продолжает находиться в постколониальном дискурсе. Комплексы национальной неполноценности у нас достаточно сильные. Поэтому мы игнорируем то, что могло бы стать предметом национальной гордости. В то же время акцентируем внимание на вещах ущербных. От деятелей такой закомплексованной культуры трудно ожидать осмысления уникальности Украины в развитии философских традиций. Однако, здесь справедливо будет привести мнение Вилена Горского: «Не каждое философское учение, росло на почве данной нации, имеет для нее национальное значение, и не все национальное значимое принадлежит по своему происхождению к этой нации» (**1, с. 33-38**).

По нашему мнению, уникальность украинской философии заключается в следующих факторах:

Во-первых, несмотря на в целом европейское оформление украинской философской мысли, во взгляды ее представителей бессознательно «прорывались» моменты, которые больше свидетельствовали об их привязанности к дальневосточной традиции, чем к европейской. Такой, например, можно считать «философию сердца», ориентированную на внутреннее сосредоточение, а не на «внешнее» рациональное познание, «бегство от мира» Григория Сковороды, близкую к этому побегу «Хуторную философию» Пантелеймона Кулиша, идеи метемпсихоза, что бессознательно оказываются в творчестве Тараса Шевченко, Леси Украинки, Уласа Самчука и тому подобное.

Во-вторых, Украина стала территорией, где существовали и сосуществовали различные «малые» философские традиции. Здесь, в греческих колония Причерноморья, была представлена досократической философия (орфизм, пифагорейство, «нонконформистское» учения Анахарсиса), классическая древнегреческая философская мысль в форме платонизма, эллинистическая философия (Сфер Боспорский), православно-славянская философская традиция (религиозно-философская мысль Киевской Руси и Средневековья), ренессансная философия (Григорий Саноцкий, Станислав Ореховский, социнианство и др.), западноевропейская неосхоластика (философия в иезуитском коллегиуме, Киево-Могилянская академия).

Также были представлены в Украине национальные философии – не-

мецкая классическая (Й. Б. Шад, адепты кантианства, шелингианства, гегельянства, ницшеанства, которые работали в высших учебных заведениях Украины), русский (религиозная философия конца XIX - начала XX в., русифицированный марксизм), польский (Гуго Коллонтай, разнообразные польские общественно-философские течения 19 - начале 20 в., Львовско-Варшавская философская школа). Имели здесь распространение еврейская и венгерская философская мысли. Были в Украине и сторонники неотомизма, хотя сложно сказать, создали ли они свою традицию.

В конце концов, на территории Крыма была представлена философская мысль мусульманского Востока, которая создала свою оригинальную традицию. В Крымском ханстве в XIV-XVIII вв. имел распространение суфизм - мистическое направление исламской философии. Здесь осуществлялся постоянный культурный обмен с другими частями мусульманского мира, имели развитие традиции коранической экзегезы, исламского богословия (Калам) и права. Некоторые отголоски мусульманских религиозно-философских традиций встречались на территории Западной Украины, Белоруссии, Литвы и Польши, где в XVI в. проживали крымские татары. Сохранились даже большие фрагменты рукописной литературы - переводы Корана на славянские языки, доктринальные и молитвенные тексты. К сожалению, эти вопросы не исследованы надлежащим образом. Например, мы не знаем, насколько в Крымском ханстве была распространена фальсафа - арабоязычный аристотелизм и неоплатонизм.

Подобной позиции также придерживался Вилен Горский. По его мнению, особенности украинского философии определяются условиями национального бытия. А среди таких условий заслуживает внимания культурно-историческое положение Украины между Западом и Востоком, что, по его мнению, предельно обостряет проблему выбора собственного пути в двойственном, неопределенном пограничье, в котором полагаться на однозначную логичность и линейную рациональность непродуктивно. В то же время та же ситуация пограничности стимулирует способности к диалогу, а, следовательно, и открытый характер мышления, толерантную позицию мыслителя. В этом контексте Вилен Горский приводит пример украинского философа Памфила Юркевича.

Еще одним фактором своеобразия украинской философствования Вилен Горский считал обстоятельства, которые задали развитие украинской культуры, напластования разных эпохальных культурных парадигм в одном и том же артефакте, своеобразный синтез культур разных эпох. Продиктовано это необходимостью реализовать в течение небольшого исторического промежутка серию культурно-образовательных проектов.

Определенным образом это обусловливалось географией Украины, ее открытостью разным культурным мирам. С севера, из Прибалтики через

Белоруссию, а особенно с Запада через Польшу и Венгрию Украина оказалась открытой западноевропейской культурной экспансии. Юг в разное время служил местом различных трансляций: сначала - античной культуры, позже - православно-славянской и даже мусульманской. Восток (прежде всего Северный Восток) стал местом украинского культурного проникновения в Россию (XVII-XVIII вв.), но в XIX-XX вв. оттуда уже шла российская культурная экспансия.

Вышеуказанные «чужие» национальные философские традиции сыграли в культуре Украины двойственную роль. С одной стороны, они знакомили украинский народ с новыми философскими идеями, способствовали философской коммуникации. С другой - во взглядах представителей чужих философских традиций иногда находили отражение особенности украинского мировосприятия. Поэтому частично их философию можно рассматривать в украинском культурном контексте.

Становление и развитие украинской философии происходило в неблагоприятных условиях колониальной зависимости, когда украинцы не могли создавать институты, в которых бы культивировалась философия.

Украинская философия начала формироваться в конце XVI в. с появлением на наших землях книгопечатания, которое начало третью коммуникативную революцию. Тогда происходило разрушение православно-славянской традиции, а на ее основе формировалась новая, собственно, украинская философия. И осуществлялось это под сильным западноевропейским влиянием.

Однако новорожденная украинская философия, в силу несформированности и отсутствия необходимых для ее развития сред, не могла эффективно конкурировать с западными философскими традициями. Популярной в Украине XVII в. становится неосхоластика, которая культивировалась в иезуитских коллегиях и Киево-Могилянской академии. Она «приглушила» развитие украинской философской традиции.

Киево-Могилянская академия сыграла непростую роль в развитии философской мысли в Украине. Это был православное учебное заведение, в котором обучалось высшее духовенство, а также некоторые представители украинской политической элиты (например, гетман Иван Мазепа). Итак, академию можем рассматривать как сугубо украинский институт. Здесь едва ли не впервые у нас (если не считать иезуитский коллегиум) утвердилось профессиональное философствование и относительно высокая философская культура. Но эту профессиональную философию следует рассматривать не в русле украинских, а западноевропейских традиций. Преподавание философии в академии осуществлялось на латинском языке и сводилось преимущественно к изучению взглядов Аристотеля, представленных в неосхоластичном духе.

Украинская философия реально существовала за пределами академии. Однако ее часто представляли люди, которые в ней учились или преподавали (Инокетий Гизель, Иоикий Галятовский, Лазарь Баранович, Феофан Прокопович и другие). Некоторые профессора академии, оставив преподавательскую работу и заняв высокие церковные саны, написали ряд произведений, в которых рассматривались проблемы украинского бытия.

Показательным в этом плане является пример Григория Сковороды. Хотя он учился в Киево-Могилянской академии и получил здесь соответствующую философскую подготовку, деятельность мыслителя происходила за ее пределами, а его философские труды отличались от философской продукции, которая создавалась в стенах академии.

Ситуация с философией в Украине XVII-XVIII вв. не была чем-то особенным, исключительным. Подобные процессы наблюдались в странах «латинской» Европы, где в университетах, коллегиях культивировалась латиноязычная неосхоластика, а параллельно в внеуниверситетской среде формировались национальные философские традиции. Хотя, как правило, последние создавались людьми, которые имели схоластическое образование.

Находясь в инкубационном состоянии в XVII-XVIII вв., украинская философская традиция не смогла выйти на профессиональный уровень. Украинцы, к сожалению, не создали ячеек своего профессионального философствования. В перспективе таким центром могла стать Киево-Могилянская академия, если бы была надлежащим образом реформирована. Но этого не произошло. Далеко не последней причиной было то, что именно тогда Украина потеряла остатки своей автономии и полностью была инкорпорирована Россией. Неудачно закончилась такая попытка в Львовском университете, где существовал Руський институт, в котором излагалась философия и теология руським языком, собственно, книжным украинским языком. Не стали такими ячейками и другие высшие учебные заведения, возникшие в XIX в. на украинских землях.

Причиной был не только колониальное положение Украины. Украинская элита слабо понимала необходимость создания подобных учреждений. Даже имея немалые материальные доходы, казацкие старшины и украинские церковные иерархи очень мало сделали в этом плане.

Украинская философская традиция функционировала на уровне индивидуальном. Едва ли не лучшим примером здесь является Григория Сковорода. Частично такое функционирование соответствовало украинской ментальности, для которой характерен специфический индивидуализм. Однако такой индивидуализм мог эффективно сработать на начальные развития философской традиции. Следующим этапом должно стать создание школ, соответствующих институтов. Этого как раз и не хватало украинской философии в конце XVIII века. В целом она оказалась не готовой к вызовам XIX в.

Именно XIX век стал временем интенсивного формирования современных наций. Создание же собственных философских традиций сыграло в этом далеко не последнюю роль. Примером является немецкая классическая философия, которая стала для немцев не только важным фактором развития национального сознания, но и предметом национальной гордости и эффективным элементом немецкой культурной экспансии.

Украинская философия, не имея заметных позиций в профессиональной сфере, была оттуда вытеснена. В университетах, других учебных заведениях повышенного типа обучения, которые в то время существовали в Украине, для философии не оказалось места.

Развитие украинской философской традиции в указанный период демонстрирует, что профессиональная философия - это роскошь. Ее могут позволить себе самодостаточные в политическом и культурном плане этносы и государства. Народы же угнетенные, как правило, вынуждены довольствоваться фрагментарными философскими идеями преимущественно в произведениях художественно-литературного, публицистического и политологического характера.

Поэтому сферой, где украинская философская традиция в XIX в. получила продолжение, была сфера непрофессиональная, в частности, художественная литература и публицистика. Здесь стоит остановиться на вопросе соотношения философии и художественной литературы.

Этот вопрос возник еще в античные времена. Немало тогдашних философов использовали поэтическую форму для изложения своих идей. Правда, Платон в диалоге «Государство» говорил о «старом несогласии между философией и поэзией». Поэзия, по его мнению, создает «подражание подражания», тогда как философ осуществляет восхождения от чувственного мира к истинному «миру идей».

По-другому интерпретирует этот вопрос Аристотель, в частности, в своей работе «Поэтика». Поэзию он связывал с познанием сущности вещей, поскольку она рассказывает «не о том, что было, а о том, что могло быть как возможно или необходимо» и говорит об общем, а не о единичном.

Для украинских мыслителей XVII-XVIII вв., которые ориентировались на аристотелизм, была присуща, как справедливо отмечает Леонид Ушкалов, «тожсамость поэтического, риторического и философского слова как репрезентации определенной когнитивной модели». Она привела к появлению «феномена Сковороды, для которого литература и философия «сняты в экзистенциальном синтезе» (**2, с. 56**).

Интересные соображения о взаимодействии литературы и философии высказывал Алексея Гиляров, долгое время преподававшего в Киевском университете и которого можно считать одним из самых интересных представителей философской мысли в Украине. По его мнению, философия, со-

ставляет живую душу культуры и концентрирует в уме важнейшие реалии эпохи, тесно взаимодействуя с другими сферами духовного. И в этом смысле литература имеет чрезвычайную познавательную значимость для философии. «По способности проникать в скрытые для обычного взгляда глубины жизни, умение схватывать главное, существенное, знаменательное, по яркости моральной точки зрения», - считал этот мыслитель, - поэты часто опережают философов, а по умению воплощать свои мысли в замечательные незабываемые образы, пленить ними и испепелять сердца обычно преобладают философов» (**3, с. 62**). Литература, по мнению Алексея Гиляров, дает наиболее полное представление о проблемах и умонастроения эпохи, позволяет «пережить» и глубже проникнуть в ее культуру. Она, будучи тесно связана с «живой жизнью», является не только носителем философской идеи, но и оказывает значительное влияние на духовные процессы в обществе.

По нашему мнению, художественная литература, как и философия, является порождением второй коммуникативной революции. Если поэзию мы можем еще воспринимать «на слух», то прозу стоит читать. Художественная литература, подобно философии, пытается дать целостное, «органическое» осмысление действительности (даже если речь идет только о какой-то ее фрагмент). Правда, она, в отличие от философии, оперирует не столько абстракциями, сколько «живыми» картинами. «Мышление в образах» ориентировано не на рациональную, а эмоциональную рефлексию, оно не требует специальной подготовки и уже потому доступно широкому кругу читателей. «Образная философия» была присуща народам, которые в период наций оказались под властью имперских государств. Даже поляки, которые после падения Речи Посполитой имели лучшие, чем украинцы, условия для развития своей культуры, вынуждены были прибегать к такой «философии». Своеобразными учителями - «философами» для них в XIX в. выступали поэты Адам Мицкевич и Юлиуш Словацкий.

Культивирование «образной философии» осуществлялось даже теми народами, которые создали свои национальные государства. Это видно и у французов. Известны их мыслители-просветители, которые использовали такой жанр, как «философская повесть» (Вольтер, Дидро и др.). Это объясняется тем, что представители французского Просвещения находилась в резкой оппозиции к университетской схоластичной философии. Они творили свою философию, прибегая к нетрадиционным для схоластики жанрам (художественной литературе, публицистике). Тем более что эти жанры были более адекватны новым коммуникационным реалиям и имели распространение среди широкого круга читателей.

«Образная философия», в силу указанных причин, стала распространенным явлением в Украине. К ней прибегали некоторые профессора Кие-

во-Могилянской академии, Григорий Сковорода, Тарас Шевченко в своих стихах и повестях (последние напоминают «философские повести» французских просветителей), Пантелеймон Кулиш и др. Эта традиция имела свое продолжение в XX в., особенно в советской Украине, где философствование допускалось в строго определенных рамках марксизма.

Кроме того, «образная философия» более эмоциональна. А преобладание эмоционального момента над рациональным присуще украинцам - по крайней мере так считают исследователи. Это может быть еще одной причиной популярности такой «философии» в Украине.

Здесь стоит отметить, что Вилен Горский также отмечал эмоциональность как одну из особенностей украинского философствования. Кроме нее он к нему причислял: интровертность мышления, индивидуализм, этическое направление мысли, эстетизация природы и ироническое мировосприятие. Кордоцентризм (от лат. «Cordis» - сердце) - понимание действительности не столько мышлением («рацио»), сколько «сердцем» - эмоциями, чувствами, внутренним, «душой»., как чрезмерной эмоциональности в философствования.

По нашему мнению, в контексте культурной ситуации Нового времени возможны два варианта сосуществования художественной литературы и философии.

Первый вариант - художественно-литературная форма используется философами, в том числе и профессионалами, для выражения философских идей. В данном случае пример Григория Сковороды достаточно репрезентативен. Его перу принадлежит ряд художественно-литературных произведений, в частности, стихов, басен, в которых излагались философские идеи. Именно эти произведения письменного наследия философа были наиболее популярными.

Второй вариант - писатель в своих художественно-литературных произведениях сознательно излагает философские взгляды. Например, это видим в поэзии Тараса Шевченко «И мертвым, и живым ...», поэме «Моисей» Ивана Франко, драматических произведениях Леси Украинки и т. д.

Конечно, непроходимой границы между двумя вариантами нет. Писатель, создавая художественно-литературное произведение, пользуется уже рационально осмысленными философскими идеями, доходит до них, руководствуясь интуицией.

Украинская философская традиция в 19 в., а затем в 20 в. в основном выражалась в непрофессиональной сфере. Значимые для украинской философской традиции идеи находили выражение в художественно-литературных и публицистических произведениях. Разумеется, такая философия является фрагментарной, несистематизированный. Для профессионала она дилетантская. Но это живая философия, отражающая реальное бытие наро-

да. Для украинской традиции она имела большее значение, чем философия профессионалов, представляющих в Украине иностранные традиции.

Правда, даже при таких неблагоприятных условиях находились философы-профессионалы, которые пытались представлять традицию украинскую. В условиях независимой Украины ситуация, казалось, должна измениться. Однако кардинальных перемен не наблюдается. Причиной является не только то, что украинская власть не осознает потребности развития философских институтов, но и то, что наша культура остается постколониальной. Соответственно, немало тенденций, характерных для прежних времен, сохраняется по сей день. В том числе тенденция украинского философствования в сфере непрофессиональной.

Можно согласиться с мнением Д. Чижевского, что «каждая конкретная философская система является одновременно ограниченным и частным проявлением абсолютной правды, и проявлением определенного временного, национального, художественного, научного, религиозного взгляда. Каждая конкретная «философия», то есть определенная отдельная философская система есть определенное осознание абсолютно-ценных элементов определенной национальной культуры, научного мировоззрения, художественного стиля, определенной положительной религиозности и т.д., является подъемом этих конкретных форм культуры в сферу абсолютной правды». Преимущественно три момента, - писал он, - характеризуют особенности философии данной национальности - 1. форма проявления философских мыслей, 2. метод философской исследования, 3. строение системы философии, «архитектоника», в частности положение и роль в системе тех или иных ценностей» (**4, с. 8-10**).

Правда, приведенные рассуждения Д. Чижевского больше касаются современных философских традиций, которые являются преимущественно национальными. В давние времена, когда еще не сформировались новая нация и соответствующие национальные философии, ситуация выглядела несколько иначе. И все же нельзя отрицать, что особенности мировосприятия этноса, представители которого выступали создателями философских систем, накладывали отпечаток на эти системы.

Говоря о развитии философской мысли на наших землях, стоит обратить внимание на ментальные особенности украинского народа, на то, как эти особенности находили проявление на уровне философии. Определенным образом они определялись средой, в котором жил этнос. На значение территориального фактора в формировании этноса обращали внимание Монтескье в работе «О духе законов» (1748 г.), немецкий этнограф Ратцель, российский историк Ключевский и др. О влиянии территории на этнос вел речь украинский историк Николай Костомаров в работе «Две русские народности» (в 1861 г.) Особенно на этом акцентировал внимание Вячеслав Липинский (**5**).

«Как бы ни была развита техника, - писал Лев Гумилев, - все необходимое для поддержания жизни люди получают из природы. Следовательно, они входят в трофическую цепь как верхнее, завершенное звено биоценоза населенного ими региона. А если так, то они являются элементами структурно-системных целостностей, включающих в себя, наряду с людьми (домашних животных и культурных растений), ландшафты, как преобразованные человеком, так и не задетые, богатство недр, взаимоотношения с соседями - или дружеские или враждебные, ту или иную динамику социального развития, а также то или иное сочетание языков (от одного до нескольких) и элементы материальной и духовной культуры» (**6, с. 16**).

Итак, этнос должен приспосабливаться к своей среде, находить наиболее подходящие механизмы взаимодействия с ним. Эти механизмы играют важную роль в естественном отборе. Выживают и продолжают себя в потомках, лучше приспособлены к среде лица, являющиеся носителями определенных признаков, в т.ч. и ментальных (**7, с. 17-18**). Приспособление к среде определяет специфику социального взаимодействия между представителями этноса, а также их отношение к другим народам. Все это вместе взятое формирует у них особенности восприятия окружающей действительности.

В течение последних трех тысячелетий, история которых зафиксирована в письменной форме, на украинских землях проживали представители разных народов. Те, которые сумели внедриться, со временем формировали определенные особенности мировосприятия, адекватные местным условиям. Это объясняет мировоззренческие параллели, прослеживаемые между взглядами разноэтнических мыслителей, которые проживали на украинских землях.

Д. Чижевский попытался выделить основные характеристики украинского национального типа и проследить, как они отражены на уровне философии. С его точки зрения, украинский народный характер ни был и не мог быть чем-то совершенно стабильным. На него влияли два фактора - природа Украины и ее история. Большую роль в формировании психических черт украинцев сыграла степь, соединяющая «широту и размах пейзажа с буйным расцветом жизни природы» и порождающая чувство «безгранично могучего, или безгранично большого» (**8, с. 16**).

О роли степи в формировании украинского мировосприятия говорили и другие исследователи. «Суть степи в тому, - писал Леонид Николаенко, - что он через свойство своей природы ... делает всей жизни пышно развернуться». Благодаря этому «жизнь раскрывается в порядке и гармонии» (**9, с. 37, 41**).

Однако, по нашему мнению, стоит прислушаться и к размышлениям Григорий Гусейнова, который, будучи «человеком степи», далек от ее иде-

ализации. «На севере, - считает он, - везде в большей или меньшей степени присутствуют леса и горы. Даже если это лесостепь и невысокие холмы, они все равно создают более или менее уютный рельеф, чувство защищенности. А на юге, в степях, уже совсем по-другому: здесь человек обычно один-одинешенок находится на огромном открытом пространстве и имеет совершенно другие ощущения, здесь больше страха, недоверия, хотя и дышится свободнее. Это ощущение хорошо передал Винниченко, когда даже собственная тень вызывает подозрения. Как следствие - определенная самоизоляция, хуторянство и замкнутость» (**10, с. 23**).

Несмотря на большую роль степи в формировании украинской ментальности, мы далеки от того, чтобы преувеличивать ее значение. Для предков современных украинцев, южан Древнерусского государства, степь, Дикое Поле были чужой, враждебной территорией, откуда ждали опасность. Изначально украинский этнос формировался в лесостепной и лесной зоне, где находились основные политические и культурные центры Украины-Руси - Киев, Галич, Владимир (Волынский), Львов, Луцк, Острог и др. Кстати, практически все европейские народы формировались в лесостепной или лесной зоне.

Интенсивное освоение украинцами степи началось в XVI-XVII вв. При этом переселенцы несли в степь сложившиеся привычки оседлого земледельческого населения, свое мировоззрение. Поэтому не стоит считать украинский этнос и культуру произведением исключительно степи. Хотя, как отмечалось, степь сыграла важную роль в формировании украинского мировосприятия и миропонимания. В этом смысле украинцы отличаются от большинства европейцев и определенным образом сближаются с кочевыми, в частности тюркскими, народами Азии.

Степь породил такое явление, как украинское казачество. Оно стало продуктом симбиоза проукраинской культуры и элементов культуры тюркской. Перевесила первая, хотя многие тюркские элементы и дальше «секретно» сохраняются в нашей ментальности. Степь, усиленная действиями тюркских кочевников, творила не только чувство жизненной полноты, «бесконечно мощного и большого», но и чувство временности, неуверенности. Ведь жизнь в степи до XVIII века включительно была опасной. Эту ментальную черту казака продемонстрировал Николай Гоголь в «Вечер накануне Ивана Купала». Вот как он описывает казацкий хутор: «избушек десять, не обмазанных, не покрытых, торчало то там, то сям, посреди поля. Ни плота, ни хлева хорошего, где бы поставить скот или виз. Это еще богачи так жили, а посмотрели бы на нашу братию, на голь: вырытая в земле яма - вот вам и хата! Только по дыму и можно узнать, что живет там человек божий. Вы спросите, почему они так жили? Бедность не бедность: потому что тогда казаковал почти каждый и набирал в чужих землях всякого

добра; а больше из-за того, что не было необходимости обзаводиться хорошей домом. Какого народа тогда не ходило по всем местам: крымчане, ляхи, латинство! Бывало, что и свои наедут вместе и обдирают же своих. Всякое бывало» (**11, с. 47**).

Основные черты «психического уклада украинцев», по мнению Дмитрия Чижевского, являются эмоционализм и сентиментализм, чувствительность и лиризм, наиболее ярко проявляемые в эстетизме. На второе место он ставил индивидуализм и стремление к «свободе». На третье - беспокойство и подвижность – более внутренние, психические, чем внешние. Собственно, все эти черты, считал Д. Чижевский, наиболее адекватно проявились в украинской мысли в «философии сердца», которая исходит из того, что «человеческая душевная жизнь глубже, чем сознательные психические переживания, их основой служит – «сердце», нечто глубокое в человеке. «Бездна», которая порождает из себя и обуславливает собой, так сказать, «поверхность» нашей психики» (**12, с. 17**).

Со многими приведенными соображениями Дмитрия Чижевского стоит согласиться. Хотя, по нашему мнению, характеристика им основных элементов украинской ментальности не является исчерпывающей. Также не следует преувеличивать в украинском философствовании значения «философии сердца».

Вопросам украинской ментальности и ее отражению на философском уровне много внимания посвятил Иван Мирчук, рассматривая эту проблему в контексте «славянской духовности». Он считал, что духовная энергия у славян имеет не вертикальное, а горизонтальное направление. Она сосредотачивается не в головах гениальных мыслителей-специалистов (типа Канта или Гегеля), а разливается широко философскими интересами народных масс. Еще одной важной чертой славянской философии, по мнению Ивана Мирчука, является ее «тяга к осуществлению мысли», склонность к конкретизации, преобразования теории в практику. Отсюда будто глубокое пренебрежение к абстрактным, умственным теориям и интерес к эмоционально-интуитивным подходам познания, обращение к религиозной рефлексии как более практической, жизненной (**13, с. 57-58**). Все это, считал И. Мирчук, присуще и украинской философии.

Характеризуя ее в своей лекции, прочитанной в Берлинском Украинский Научном Институте в 1935 г., он обращает внимание на сильное преобладание в ней «момента эмоционального над рациональным». «Украинские философы, - утверждал И. Мирчук, - относятся очень скептически к границам человеческого познания. Этим всем, очевидно, совсем не утверждается, что украинцы недооценивают вес рационального мышления. Славянское, а в частности украинское мышление является во многих пунктах противоположным мышлению немецкому ... Оно определяется бессистемностью, вме-

сто мертвой временами систематичности, но гениальной интуицией и с помощью чувств строит свои конструкции. Брак основательности углубления в ограниченной узкой сфере деятельности - вместо широкой сферы духовных интересов и связанных с этим рациональных осложнений; никакого понимания трактовки проблем в теории и практике, но чувственное схватывания действительности, непосредственность решений под влиянием аффекта и наконец синкретичность моментов теоретических и практических. Через доминирование чувства «сва-воли», желания не проявляет особой твердости, терпении и плановости, только колебания между периодами полной пассивности и сверхчеловеческой деятельности» (**14, с. 24-25**).

Несмотря на то, что приведенные рассуждения интересны и, безусловно, заслуживают внимания, по нашему мнению, не стоит так резко противопоставлять немецкую и славянскую, в частности украинскую, философскую мысль. В немецкой культуре было предостаточно мистицизма, а в конце XVIII - начале XIX в. Германия стала родиной романтизма. Не говоря уже о том, что она дала «беспредельную» философию Фридриха Ницше. Рационалистическая линия в немецкой философии обусловливалась существованием в Германии сильной схоластической традиции на уровне высшей школы. Не исключено что, если бы в Украине тоже была такая традиция, мы могли бы иметь украинскую рационалистическую философию. По крайней мере деятельность Киево-Могилянской академии определенным образом подтверждает это мнение. Кстати, между этим вузом и немецкими университетами существовали широкие контакты, о чем писала Валерия Ничик (**15**).

Рассматривая украинскую философию, а также философские традиции других народов, которые были представлены в Украине, можно утверждать, что в них находили проявление следующие ментальные черты.

Прежде всего это сильная связанность с землей, природой, «слитность» с ними, стремление жить природными ритмами. Эта «слитность», стремление к естественной жизни неоднократно отражалась в творчестве украинских писателей, мыслителей, философов. Похоже, эта черта имела давние архаичные корни. А «крестьянскость» украинского этноса, отсутствие у него развитой городской культуры способствовали ее сохранению.

На сильную связанность с землей украинцев обращал, кстати, внимание И. Мирчук, называя это качество антеизм. Он рассматривал ее как главный компонент украинской духовности (**16, с. 61**). Связанность с землей находила выражение на философском уровне в противопоставлении «здоровой», «естественной» жизни - жизни цивилизованной. Такое противопоставление есть у Григория Сковороды, Тараса Шевченко, Пантелеймона Кулиша и других. В то же время в творчестве украинских мыслителей видим восхваление природы, даже восхищение ею.

Такая естественность, конечно, имела и имеет свои положительные стороны. Она дает возможность «трезво» взглянуть на жизнь, избегать «цивилизационных заблуждений». Но, с другой стороны, отсутствие цивилизованности тормозит полноценное развитие, на что в свое время обращал внимание Владимир Антонович (**17, с. 19-20**).

То, что украинцы (все жители Украины) стараются не отделяться от природы, не противопоставлять себя ей, уменьшало значение рационалистической рефлексии. Вместо этого они придавали большее значение рефлексии эмоциональной, интуитивной. Поэтому существенной чертой нашей ментальности, которая находила проявление на уровне философствования, является эмоциональность, чувственность. Представлена она в «философии сердца», которую развивали Григорий Сковорода, Пантелеймон Кулиш, Памфил Юркевич.

«В нашем характере, - не без оснований считал Иван Гончаренко, - центральное место занимает чувственная сфера. Чутье, главным образом, определяют украинского человека. Не входим в причины этого. Очевидно, богатство украинской природы, климат и занятия сельским хозяйством является тому причиной. Одаренные излишне чутьем, мы недостаточно контролируем его со стороны других психических составляющих - свободы и умственных дарований. Это не плохо, что мы богаты чувствами. Именно эта чувственная сфера определяет нашу глубокую религиозность, наши нравственные и эстетические ценности, высоко поднимают украинского человека. Но всякие чувства - и положительные, и отрицательные - должны быть под контролем разума и управляемые волей. Потому что без этого будем иметь расщепленный характер, раздвоенную психику, постоянно будем разрушать то, что перед тем создали» (**19, с. 72**).

Указанная черта определенным образом «выводит» украинскую философию из сферы европейской традиции, в которой акцент делается преимущественно на рациональности и логичности. Строгие логико-рациональные философские течения плохо приживались в Украине. Примером может быть Киево-Могилянская академия. Хотя это учебное заведение просуществовал почти двести лет, оно так и не стало по своей сути украинским.

В то же время эмоциональность и интуитивизм сближают украинский философию с индийской традиции, о чем уже говорилось. Немало наших мыслителей делали акцент на внутреннем самоуглублении и самопознании. Это можно видеть у Григория Сковороды, у других представителей «философии сердца».

Восхищение украинцами природой, усиленное эмоциональностью, определяет такую ментальную черту, как эстетизм. Отсюда попытки украинцев эстетизировать действительность на уровне быта, культуры. Укра-

инцам лучше удается проявить себя в художественной сфере, чем в сфере дискурсивной, где требуется рационалистический подход. Они сильны в изобразительном искусстве, театре, кино, поэзии. «Слияние» с природой, желание избежать «благ» цивилизации было одной из причин того, что украинец «бежал и убегает от мира», пытается обустроиться на хуторе, создать свою «хату с краю». Отсюда специфический украинский индивидуализм. Его не стоит отождествлять с индивидуализмом европейским, сформировавшийся в условиях городской жизни.

Города средневековой Западной Европы выступали некими «ячейками свободы», где «городской воздух делало человека свободным». Сюда часто убегали энергичные и активные личности, которые не хотели повиноваться феодальной эксплуатации. Городская жизнь давала лучшие возможности для реализации собственного «я» и в конечном счете способствовала развитию «свободного индивидуализма». Однако жизнь в западноевропейском городе требовала соблюдения соответствующих правил, законов, что, в частности, нашло выражение в Магдебургском праве. Без надлежащего соблюдения этих правил функционирование городов делалось проблематичным. Поэтому сформированные в Западной Европе представления о свободе, «свободный индивидуализм» мыслились в рамках закона: я могу делать все, что мне заблагорассудится, но не нарушая общепринятых правил.

В Украине сложилась другая ситуация. В силу различных исторических обстоятельств, здесь не столь интенсивно развивалась городская жизнь. И, наконец, города не стали «ячейками свободы», как на Западе. Такими очагами в Украине выступали неосвоенные земли, Дикое Поле, степь (этакая «первозданная природа»), куда бежали люди в поисках свободы - и не только от господина, землевладельца, но и от государства, его законов. Неудивительно, что в степи обитали казаки, кроме крестьян, мещан, потомков бывших бояр, представители благородных фамилий и даже в период под названием «смутное время» князья вроде Дмитрия Вишневецкого (Байды). К тому же, как считают некоторые исследователи, степь порождала и порождает в человеке чувство «безграничной» воли (**20, с. 37**).

Очевидно, исторические факторы в сочетании с географическим фактором Степи, сформировали в Украине свое понимание свободы и индивидуализма. Украинец не признает закона, четко устоявшихся норм поведения, навязанных извне. Для украинца свобода - это «сва-воля» (без ограничений, приближенная к анархии). Иногда это мыслится как «бегство от мира».

Неудивительно, что среди украинских философов и деятелей украинской культуры рождались такие личности, которые выступали носителями именно такого индивидуализма и такой произвольной свободы «сва-воли». Например, очень популярный во времена своей жизни Иоанн (Иван) Вы-

шинский, произведения которого почти не печатались и который уступал по уровню своей образованности и эрудиции некоторым писателям-полемистам, со временем стал первостепенной фигурой украинской культуры конца XVI - начала XVII в. Почему произошла такая «метаморфоза»? Очевидно, далеко не последнюю роль сыграл своеобразный «духовный анархизм» этого автора, его нежелание принимать существующие общественные порядки и бегство от них (пока, к монашеской келье на Афон). Или возьмем беспрецедентное возвышения в истории нашей философии фигуры Григория Сковороды, превращение его в своеобразную символическую фигуру. Не вдаваясь сейчас в анализ взглядов этого мыслителя, отметим, что для большинства украинцев они не очень известны. Однако им импонирует прежде всего жизнь Григория Сковороды, то, что он «бежал от мира».

Украинский индивидуализм, соединенный с пониманием свободы как сва-воли, есть также во взглядах Тараса Шевченко, Пантелеймона Кулиша, Владимира Винниченко, других писателей и мыслителей. Неприятие украинцами цивилизации, бегство от нее часто имеет не столько внешний, сколько внутренний характер и ведет к формированию специфического украинского юмора. Он, несмотря на мягкость, ориентирует на ироническое восприятие мира как чего-то ненастоящего, некой игры - «сансары», «суеты сует». Мудрый человек не должен воспринимать его всерьез. В этом случае юмор выступает как мудрость. Поэтому он (как бы это не звучало парадоксально) становится частью украинского философствования.

Итак, украинская философия, хотя и находится в русле европейской философской традиции, далека от ее классических образцов. Подходить к ней с критериями, присущими этой традиции, дело малоперспективное. При таком европоцентристском подходе (а именно он преобладает при рассмотрении истории философии в Украине) мы рискуем многое потерять, упустить из виду. Надо осознать: Надо осознать: мы имеем «свою мудрость», свою специфическую философию. И не надо комплексовать по поводу того, что у нас не было «великого философа», который бы «образовал синтеза мирового значения» (как это делает Дмитрий Чижевский). Мы видим, что современная западноевропейская философия отходит от чисто рационалистического подхода, ища для себя возможность интуитивной и эмоциональной рефлексии. Именно это присуще украинской философской традиции.

Литература:

1. Горський В. С., Євдокнменко В . Ю. Національне та інтернаціональне в історії філософії І В. С. Горський, В. Ю. Євдокименко // Розвиток філософії в Українській РСР : (зб. наук. пр.] І (редкол. : В. Ю. Євдокименко та

ін.]. - К. : Наук. думка, 1968.
2. Ушкалов Л. Світ українського барокко. – Харків, 1994.
3. Гиляров А. Философия в ее существе, значении и истории. – Київ, 1918. – Ч.1
4.Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні // Філософські твори: у чотирьох томах. – К., 2005. – Т.І.
5. Липинський В. Листи до братів-хліборобів. – Київ-Філадельфія, 1995.
6.Гумилев Л.Н. Этногенез и біосфера Земли. – Ленинград, 1989. – С.16.
7. Русин М., Колесник О., До історії питання // Хроніка-2000. – Вип. 37-38. – С.18-27.
8.Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні // Філософські твори: у чотирьох томах. – К., 2005. – Т.І.
9.Миколаєнко Л. Український степ як естетичний феномен // Хроніка-2000. – Вип. 37-38. – С.37, 41.
10.Гусейнов Г.: Жодна влада не заборонить писати // День. – 2010, 15-16 жовтня. – С.23.
11.Гоголь Н.В. Избранные произведения: В двух томах. – К., 1983. – Т.1. – С.47.
12.Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні // Філософські твори: у чотирьох томах. – К., 2005. – Т.І.
13.Кульчицький О. І. Мірчук – дослідник української духовності // Хроніка-2000. – Вип. 37-38.
14. Григоріїв Н. Я. Українська національна вдача. – Вінніпег, 1941. – С.24-25.
15. Нічик В.М. Києво-Могилянська академія і українська культура. – К., 2001.
16. Кульчицький О. Іван Мірчук – дослідник української духовності // Хроніка-2000. – Вип. 37-38.
17. Боровський М. Любов до природи як психологічний чинник окремішності українців // Хроніка-2000. – Вип. 37-38.
18. Антонович Д. Про козацькі часи на Україні. – Київ, 1991.
19.Гончаренко І. Уваги до українського національного характеру // Хроніка-2000. – В.37-38.
20.Миколаєнко Л. Український степ як естетичний феномен // Хроніка-2000. – В.37-38.

Сафар Колдыбаев

НАЦИОНАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАЗАХСТАНА: ПОНЯТИЕ И ПРОБЛЕМЫ ПЕРИОДИЗАЦИИ РАЗВИТИЯ

К вопросу о понятии «национальная философия»

В научной печати, в материалах Интернета многими исследователями обращается внимание на неопределенность самого понятия «национальная философия». Более того, возникает сомнение, а есть ли вообще смысл говорить о национальной философии, ибо она является концептом, значение которого смутно, с трудом поддается вербальной экспликации.

Сторонники подобной позиции, признавая реальностьмировой философии склонына этой основе отрицать национальную. В частности, отрицание национальной философии аргументируется непризнанием связи между философией и ментальностью. По их мнению, телесный опыт (стереотипы ментальности) сопутствующий изобретению той или иной системы концептов философии имеет экстраординарный характер. Тем самым, проявляется ситуация внеположенности философа и его идей по отношению к господствующим стереотипам ментальности той общности, к которой он принадлежит. А это означает, что фокусировать внимание следует не на эксплицитном содержании философской мысли, а на том, факте, что она каким-то образом «случается» приобретая характер события. Сторонники такой позиции приводят для убедительности и доводы Мераба Мамардашвили, который говорил о реальной философии как о некоем «живом состоянии мысли», противопоставляя ее философии понятии и учений (**1**).

Существует и другое, противоположное мнение. Казахстанский философ Г. Есим полагает, что наоборот, нет мировой философии, а есть отдельные этнические философские системы, составляющие содержание национальной философии. По его мнению философия формируется этническим бытием и менталитетом народа (**2**).

На наш взгляд, обе эти позиции являются односторонними. Существуют как мировая, так и национальная философии, в них проявляется известная диалектика общего и единичного в развитии философии.

В реальности, исторически в философии был всегда важен и присутствовал национальный элемент, понимаемый в этническом или гражданском смыслах. Ведь даже в разговорном лексиконе мы говорим, греческая философия, немецкая философия, французская, русская, казахская философия. Однако нет ни немецкой, ни французской, ни русской химии, физики, математики.

Примечательно, что чаще всего на уровне практического сознания происходит довольно часто оперирование смысловым значением этого поня-

тия, без употребления термина «национальная философия». Так, в среде различных носителей массового сознания порой спонтанно возникает потребность рассматривать национально-философские традиции как суверенные государства на воображаемой философской картине мира. Известно, что и некоторые национал-патриоты Казахстана, не оперируя термином «национальная философия» более склоны говорить о духовных корнях казахов высказывают озабоченность состоянием казахской нации, стремятся тем самым понять исходные и современные мировоззренческие корни своего народа.

Нельзя не отметить, что в традициях нашей прошлой советской философской мысли понятие «национальная философия» не было столь уж широко популярным. Еще в те времена сложилось мнение о национальной философии, существующей в определенных территориально-географических рамках. О национальной философии в советские времена говорили, пожалуй, тогда, когда отмечали достижения известного советского специалиста, или его школы в области исследования философских проблем в той или иной республике СССР. Несмотря на упрощенность, такая точка зрения в известной мере была вполне плодотворна. Подобная региональная оценка достижений философии позволяла в республиках Союза как то упорядочить и сделать обозримым громадное поле философской работы. Согласимся, редукция к национально операциональному выступает всегда полезной, когда мы становимся жертвами объективистской установки.

Та же традиция учета территориального фактора проявляется и сегодня, когда говорят, как исторически возникли и развивались философские идей того или иного известного мыслителя. Отсюда, например, позиционируют Беркли в рамках британского эмпиризма, определяют Ж. Абдильдина, как казахстанского философа, противопоставляют континентальную традицию американской и пр.

Каждая нация в своей исторической культуре, безусловно, имманентно несет в себе собственную философию. Это обстоятельство, в частности сегодня, обостренно чувствуют народы республик бывшего СССР, в которых после получения независимости наблюдается всплеск роста национального самосознания. Ведь всякая состоявшаяся нация рано или поздно приходит к пониманию и осознанию своей собственной национальной философии.

Не удивительно, что именно в независимых государствах СНГ замечены усилия философов глубже понять собственные истоки национальной философии в их многовековой самобытности, оригинальности. Этой проблеме в постсоветских странах уделяется повышенное внимание, проводятся тематические форумы ученых, высказываются интересные мнения философов. И в этом смысле можно говорить о проявляющихся регионально-национальных здоровых «амбициях» в области философской мысли. По-

добные нотки, в частности, о необходимости преодоления своей «провинциальности» звучали на заседании первого Белорусского философского конгресса под весьма характерной тематикой «Национальная философия в контексте современных глобальных процессов» (**3**).

В ряду подобного рода попыток находится и стремление некоторых киргизских философов возродить т.н. «тенгрианскую философию (**2**). И наконец, нельзя не отметить и наблюдающийся за годы независимости стабильный рост внимания философов Казахстана к исследованию исконно древних истоков происхождения мировоззренческих проблем казахской философии (**4**).

В целом, подобный характер стремления как отечественных философов, так и специалистов-коллег из Белоруссии и Киргизии искать глубинные содержательные основы происхождения национальной философии заслуживает всяческого внимания. В такого рода научных поисках, в частности, проявляется желание несколько уйти от упрощенно-поверхностного, хотя в известной мере плодотворного подхода понимания национальной философии связывающего его с территориально-географическим признаком.

Нельзя не заметить и другого общего стремления, а это, пожалуй, главное - поиск глубинной сути национальной философии во внутренней национальной жизни своего народа, его духовной культуре. Такой подход нам представляется весьма важным и плодотворным. Ведь по своему имманентно естественно герменевтическому смыслу национальная философия выступает духовной, философской квинтэссенцией народа. И в этом контексте каждая национальная философия является самовыражением субъективного признака нации, в частности, той области, которая называется национальным духом.

Здесь, как представляется весьма важным различать внешне схожие понятия как «национальная философия» «национальное философствование» или «философствование нации». Последние два понятия, на наш взгляд, тождественны. Именно «национальное философствование», «философствование нации» целесообразно рассматривать как некие неустранимые фактичности всякой этнической культуры, тождественные с менталитетом, житейской мудростью, накопленным народом. Их духовно-мировоззренческие продукты живут и проявляются в общественном сознании подспудно, имманентно, не заявляя о себе системно, а выражаясь порой хаотично в быту, привычках людей, менталитете и т.д. А уже исторически потом, по нашему мнению, или даже параллельно с ним национальное философствование (философствование нации) на определенном этапе времени создают с появлением нации предпосылки для появления собственно национальной философии, в его различных духовно-культурных проявлениях (материальных, духовных памятниках), в том числе рационально-логических уни-

версалиях. Иначе говоря, природа национальной философии как реальности раскрывается в культурно-исторической времени развития философии народа.

Философствование будучи духовно-психологическим процессом по природе, имманентно содержится в духовной области конкретной общности – народа, в частности, его части – ментальности, как совокупности умственных, эмоциональных, культурных особенностей, ценностных ориентации и установок. И здесь, как представляется необходимо уточнить уже приведенное нами выше мнение отечественного философа Г. Есима утверждающего, что философия формируется на основе этнического бытия и менталитета этноса. Исследователь здесь не проводит различий причинно-следственного характера между «философствованием» и собственно «национальной философией». Между тем, на наш взгляд, этническое бытие, менталитет выступают базой формирования философствования народа, но отнюдь не его системно мировоззренческого выражения – национальной философии. Философствование народа, изначально входя в содержание более его зрелой части - философии, выступает его имманентной органической частью, придающей ему национальный характер.

Содержание национальной философии исторически выражается весьма широко - в родном для народа языке, в тех или иных памятниках материальной, духовной культуры: былинах, эпосах, художественной литературе и пр. Отсюда вполне можно согласиться с выводом Г. Миненкова, что, не будучи аналитическим понятием «национальная философия» проходит скорее по ведомству практического чувства (**5**).

Заметим, такая позиция объективно противоречит официально установившейся сегодня в науке точке зрения, что философия ограничена лишь рамками рационально-логической мысли. Но разве справедливо, когда за единственный образец философской мысли признается западный тип мышления, а всем остальным моделям философствования отказывается в праве на жизнь? Разве можно возразить например, против произведении известных мыслителей из различных сфер культуры, которые не рациональными понятиями, а уже художественными средствами выражают философский национальный дух своего народа (Л.Толстой, А. Кунанбаев и др.).

Философия действительно долгое время сводилась только к рационально-логическому, рафинированному размышлению узкого круга высокообразованных ученых-специалистов. По этой причине утверждалось, что целые народы не имеют свою философию – в виду отсутствия у них профессиональных философов. Это привело к возникновению мнения о философии как особой из всех наук, к ее отчуждению и потере изначального смысла философствования. На самом деле, как верно подчеркивает И.И.Ильин, философское понимание мира, «философия, в ее первоначальной, опытной

стадии, разлита в душах всего народа и каждый человек, независимо от своего образования и личной одаренности, становится участником национального философского и метафизического дела, поскольку он в своей жизни ищет истинного знания, радуется художественной красоте, вынашивает душевную доброту, совершает подвиг мужества, бескорыстия и самоотвержения, молится богу добра, растит в себе или в других правосознание и политический дух» (**6**).

Национальная философия и как социальное явление и как понятие совмещает в себе разные оттенки, которые способны функционировать отнюдь не только в строгих рамках философии, рационально-логических универсалий. А это значит, что при оценке национальной философии необходимо учитывать не только герменевтические аспекты, но и тонкости ментального, межкультурного и общекультурного характера. Можно сказать, какую бы конкретную культуру мы не взяли, в ней всегда уже имеются определенные элементы философствования, которые исходно проявляются в менталитете, характере духовно-материальных продуктов каждого народа.

Динамика развития истории каждого народа такова, что с течением времени внутренняя жизнь на уровне национального философствования все острее требует своего системно мировоззренческого самовыражения. Отсюда национальная философия, выражаясь как продукт эволюции национального философствования, вместе с тем выступает как новое качество появления мировоззренческого мыслительного наследия в том или ином национально-географическом ареале. Объективно социальной основой появления национальной философии выступает процесс преодоления корпоративно-групповых форм сознания и формирования общего единого самосознания нации. На теоретическом языке это означает, что непосредственной предпосылкой национальной философии выступает общность «психического склада» конкретной нации, выражающаяся в достижении общего духовного единения или как минимум преодоления корпоративно-групповых форм психологии, характерных для донациональных форм сознания. Национальная философия, тем самым, по своему историческому значению выступает мировоззрением формирования национальной общности. Термин «национальная», на наш взгляд, в данном случае должен рассматриваться при всех современных расхождениях относительно понятия «нация», как характеризующий иное, более высокое качество духовного единения общности, нежели понятие «народ». С учетом этого, на наш взгляд, важного момента целесообразно рассматривать национальную философию, как выражающую национально-этнические культурные ценности конкретного народа, его духовно-мировоззренческие устремления направленные на осмысление мира и места собственного «Я» в мировом историческом процессе.

Проблемы периодизации развития национальной философии Казахстана. Сегодня в современном философском лексиконе Республики Казахстан употребляются для обозначения национальной философии понятия - «казахская философия» и «казахстанская философия». Первая выступает выражением философско-этнического сознания казахов, вторая – характеристикой мировоззрения формирующейся гражданской нации в Казахстане.

Исторически первой формой национальной философии в Казахстане является казахская философия. Характерно, что в советском Казахстане казахская философия как специфическая отрасль гуманитарной науки не существовала, и как учебная дисциплина не изучалась студентами. Но уже с первых лет получения государственно-политической независимости Казахстана казахская философия стала преподаваться в качестве новой дисциплины на философских факультетах вузов республики. Сегодня в Институте философии и политологии Комитета МОН РК организован и плодотворно действует отдел казахской философии.

Заметим, традиционно в казахском словаре прежде не было понятия «философия» Следует считать, что термин «казахская философия - категория современная, хотя такие понятия, как «дана» - мудрый, «данышпан» - мудрец, «даналық» - мудрость, хаким (в арабских источниках хакимом называли Сократа, Платона, Аристотеля) довольно близки к философии. Народная память сохранила в своих недрах немало мудрых мыслей, сказанных в свое время хакимами или, изъясняясь современными категориями, философами. «Слово, завещанное предками», - эта поговорка бытует в народе до сего времени. Есть еще такое выражение: от мудрого остается сөз (слово). Понятие «сөз» в народной казахской ментальности значительно шире своего прямого значения.

В широком плане этапы казахстанской философии связаны с историческими судьбами Казахстана: тюркский, исламско-тюркский, казахский и собственно казахстанский, внутри которого можно выделить линейный советский период и совсем нелинейный – независимый период современного философствования.

Исходя из исконного понимания философии, как «любви к мудрости» важно определить начало развития казахской философии, которое в отечественной литературе датируется по разному. Последнее понятно, ведь в бытии и времени нет и не может быть окончательного варианта, способа определения начала философии. Заметим только следующее. Некоторые отечественные исследователи в частности, Нуртас Иманкул, с которым мы согласны, в национальную философию включает т.н. древнеказахскую философию (VII до н.э. – V в. н.э.) и средневековую философию (тюркскии период, VI – XIV в.). Бесспорна значимость этого довольно широкого исто-

рического периода появления и развития философских идей, ибо он связан с именами известных мыслителей, таких как Зараташтра, Анархарсис. Ишпахай.

По сути дела здесь идет речь о тюркских корнях казахской философии, где философствование осуществлялось в контексте тюркской субъективности, выходящей за пределы исламской онтологической заданности мира. Тюркская философская традиция выражала особый взгляд на происхождение мира, человека, вещей, но в этой особенности было также много универсального, что связывало ее с традициями философствования других восточных народов и последующих поколений тюркского мира.В частности, замечательно в тюркской философии определение индивидуальности человека, не противопоставленного обществу и природе; здесь нет третирования собственного Я, а есть гармоничное единство Я – Ты, Я – Другой, где возможно открытие диалогического простора для другой личности. Такова удивительная тюркская модель общения, с ее настроем на понимание другого человека и другой культуры. Тюркское философствование открывало перспективу для диалога, в том числе и философского.

Уникальность тюркского философского слова запечатлена в «Благодатном знании» («Кутадгу билиг», XI в.) Юсуфа Баласагуни, в «Словаре тюркских наречий» («Диван лугат-ат-турк», XI в.) Махмуда Кашгари, в «Огузнамэ» (XIII–XIV вв.), в словаре «Кодекс куманикус» (начало XIV в.) где философия моделируется как постижение пути мудрости.

Точкой отсчета профессиональной тюркской философии считается XI в., когда появляются работы Юсуфа Баласагуни и Махмуда Кашгари. Но их вряд ли возможно понять вне философского учения Абу Насра аль-Фараби, связующего тюркский и исламский миры. Тюркский компонент его творчества, особенно в последние годы жизни, – это этический императив, растворен в исламском онтологическом контексте. В социокультурном развитии исламского мира уникальность тюркского философствования выразилась посредством этико-эстетических, экзистенциальных феноменов тюркской культуры как высокой, так и повседневной. Трансформация тюркской традиции в исламском мистицизме, исламской литературе выявляла себя в идеях равенства культур, толерантности, открытости, свободы творчества. В тюркско-исламском мире сохраненный этический тюркский код расшифровывался последующим философским поколением и гармонично вливался в философские направления, вбирая в себя новое время, но храня свой тюркский исток.

Так и творчество Абу Насра аль-Фараби – величайшего теоретика средневековой исламской философии – долгое время интерпретировали как исключительно исламское, вне его тюркского философского компонента, но сегодня его уже рассматривают как содержащее в себе тюркский способ

философствования. Это определяется по диалогическому характеру его философии, исключительной открытости, толерантности к иным философским системам, рационалистической обоснованности и стремлением «во всем дойти до сути».

В целом, оценивая значение величайших мыслителей философов в лице Коркута, аль-Фараби, Юсуфа Баласагуни, Махмута Кашгари, Ахмета Яссауи можно сказать, что их творческое наследие стало основой, отправной точкой формирования философского мировоззрения казахского народа. Вместе с тем, при всей исторической значимости духовно-мировоззренческих идей этих мыслителей, как нам представляется, необходимо учитывать более реально подтекст этого отрезка истории в судьбах казахов как общности. Здесь надо вспомнить как непреложный факт, отмечаемый отечественными исследователями: казахи в это время, как народ еще окончательно не сформировались. Этноним «казахи», обозначающий конкретный народ появился только в XV в. Единый этнический признак казахов как общности к этому времени был выражен еще недостаточно сильно. Отсюда целесообразно период, выделяемый Н. Иманкулом, рассматривать как время предфилософии, когда еще формировались предпосылки философии казахов, как исторической общности.

Философское мировоззрение казахов как народа, но еще не как нации, целесообразно датировать с XУ в. – времени развития степной философии казахских акынов и жырау, которое формировалось в своеобразных условиях кочевого общества. Время с XV в. и до конца XIX - начала XX в. является историческим периодом пока еще не национальной философии казахов, а складывающегося казахского народа. Господствующие философские воззрения казахского народа на этом промежутке истории выражались в своеобразных формах - в виде сказаний, преданий, поэзии. «Философия как самостоятельное теоретическое знание и мыслительная традиция, - отмечает акад. НАН РК А. Н. Нысанбаев,- возникает и развивается не только в оседлых странах, скажем в философии религиозной, поэтической. Казахская философия – самосознание степной культуры, создавшей свой уникальный космос с особым поэтическим восприятием и ощущением человека и мира. Если понимать философию в ее исконном смысле, именно как любовь к мудрости, и самосознанию и постижению жизни, а не только как особый род разносторонних логических знаний, многих сказителей – жырау и поэтов с полным правом можно вслед за Ч. Валихановым назвать кочевыми философами» (**8**).

Нет основании о периоде XУ –начала X1X в. говорить как о времени наличия зрелой национальной философии как таковой ибо в это время исторически как нация, казахи еще не сформировались. Философские идей этого периода времени скорее отражали представления казахов, как народа,

в котором еще довольно сильны были позиции родоплеменного деления. Тем не менее, мировоззренческие идей кочевой общности становящей единым народа, уже выступали специфически этническими, выражались, что важно на объединяющем всех людей – казахском языке. Уместно напомнить слова Гегеля, по мнению которого философия, как дух народа, совершенна на родном языке, ибо «истинно великое создается только на родном языке». Об этом же в другой интерпретации говорит и Хайдеггер: «Язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек. Философы и поэты – хранители этого жилища. Язык есть просветляюще-утаивающее явление самого бытия. Язык есть кров бытия – живя в котором, человек экзистирует, поскольку, оберегая истину бытия, принадлежит ей» находит отражение в его языке. Ссылаясь на выражение М. Хайдегера (язык есть дом истины бытия) отечественный философ Г. Есим считает, что, не зная казахского языка невозможно постичь философию.

Вполне можно согласиться с его мнением, чтобы освоить всю полноту философского мышления казахов необходимо отличное знание казахского языка, так как на формирование и содержание философского мышления каждого народа оказывают свое влияние особенности национального языка. Следует учесть, что до появления письменности свое миропонимание казахи выражали вербально. Известно, что язык казахов, как и любого народа красив и богат. Его понятийный аппарат способствует наиболее точному отражению окружающей действительности, глубоких раздумий индивида о себе, природе, обществе и смысле жизни.

Философские идей казахов в период XV- начала XX в. выражались, как правило в устной форме, слагались, на общезначимые для всех или многих родов события. Характерные для духовной жизни степи творческие жанры – толгау (поэтические рассуждения), песни, назидания, прославления героев и пожелания отдельным людям и народу, наставительная поэзия жырау имели общественно-политическое значение, были связаны с задачами объединения и политикой казахских ханств. Прославленными известными жырау являлись в это время – Асан Кайгы, Казтуган, Шалкииз, Доспамбет, Ахтамберды, Бухар-жырау и др.

Подобные формы выражения казахской философии в рассматриваемое время определялись тем, что миропонимание казахов было связано с кочевым образом жизни. Как справедливо отметил О. А. Сегизбаев, известный философ, блестящий ученый, посвятивший свою жизнь изучению казахской философии, «философия казахов, разумеется, имела много общего с философией всего мира, иначе и быть не могло, но вместе с тем, в ней отразились особенности казахской народной жизни. А особенности эти обусловлены, главным образом, особенностями кочевого народа, его быта, привычек, нравов, обрядов, обычаев и традиций, а также влиянием той со-

циокультурной среды, в окружении которой протекала вся историческая жизнь» (**9**).

Важной чертой степной философии выступал синкретизм, объединяющий элементы материализма и идеализма, разума и религиозной веры. Природа рассматривалась как абсолютное и вечное начало, единственная реальность. Господствовали космоцентристские идей, согласно которым природа как Вселенная диктует индивидам формы и способы их бытия. Все сущее, природное характеризовалось как живое, одушевленное, обладающее той же ценностью, что и сам человек. Исходная идея - все создано небом (Тенгри), это - единое - благое, верховный разум и мировая душа одновременно. Тенгри бесконечен и в своем бытии недосягаем для любых описаний и характеристик. Именно Тенгри определяет рок, судьбу каждому человеку.

Степную философию рассматриваемого времени можно назвать тенгрианской, ибо согласно пониманию казахов существование имеет смысл, оправдание, если оно соответствует воле, предначертаниям Тенгри. Тенгрианство - своеобразный тюркский вариант даосизма – учения о Высшем законе, предписывающем каждому его путь.

Анатомия общества в мировоззрении степных казахов ассоциировалась с анатомией живого организма: спина – эль, территория со всем ее богатством; руки – богатыри; ноги – табунщики; пастухи, ремесленники, подошвы – слуги; мясо, мягкие ткани организма – семья, дети, внуки. Объединять общество, согласно мировоззренческому миропониманию степняков призвана была ханская власть (торе и кожа), а так же религия.

Большое влияние на философские искания в казахском обществе оказал в это время суфизм. Как известно, Ахмет Яссауи – основатель суфизма в Казахстане и почитаемый святой. Основные идеи суфизма: признание Верховной правящей воли - поклонение духам предков, почитание и упоминание в молитвах матери земли, очага, крыши своего дома, народа (эля), которые считаются священными элементами бытия - пропаганда морально-этических идеалов, таких как «чистота сердца и рук» или «руки – к труду, сердце – к другу» - утверждение доброты, совестливости, братства; - возрождение идеалов социальной справедливости, равенства всех людей перед богом - у Яссауи - адаптация идей ислама к народному миросозерцанию.

Характерно, что наряду с многогранными философско-мировоззренческими мотивами в творчестве первой плеяды собственно казахских философов ведущим мотивом выступали идей философского обоснования единства и достижения счастья народа. Наиболее отчетливо они выразились в идеях первого жырау, создателя нового учения о земле - Асан Кайгы (Асан Печальный). Мировоззрение мыслителя зиждется на размышлениях и определениях экзистенциалистского содержания, и он выражает свои мыс-

ли в жанре толгау - стихотворных размышлении. Свой мировоззренческие позиции он основывает на размышления о двух философских категориях: категории жизни и категории существования.

Асан Кайгы, опечаленный судьбой родного народа, его жалким существованием, решает отыскать другой мир, обетованную страну, где дни беспечальны, где земли тучны, где нет вражды и ненависти и где «жаворонки мирно вьют гнезда на спине овцы». Он объезжает на своей желмая (быстроногой верблюдице) все казахские степи, горы и долины. Мечта жырау об обетованной земле (Жидели-байсын) - это мечта казахского народа об иных, лучших условиях существования.

Сказания о поисках Асана Кайгы включают в себя крылатые слова и выражения, меткие и образные характеристики разных местностей казахской степи, их природных условий, людей, их населяющих, а также многочисленные топонимы. Асан Кайгы-жырау - как знаток генеалогии родоплеменных союзов, народных традиций - говорит о смысле жизни, о добре и зле, о плохом и хорошем человеке, призывает своих сородичей жить в мире, в согласии, быть добрыми, скромными, честными и гуманными. Страдание народа, отсутствие справедливости и равенства - самое страшное зло. Путь к гармонии - любовь и сострадание ко всему живому (Надо жалеть все живое, ценить его и уважать).

Шокан Уалиханов, придавая исключительное значение идее государственного обустройства, назвал Асана Кайгы первым степным философом, считавшим, что земля - это главное, основополагающее понятие в истории становления национального самосознания, мировосприятия народа.

Собственно период формирования казахской национальной философии следует относить, на наш взгляд, к появлению философских воззрений выдающихся казахских мыслителей конца XIX начала XX в. – Чокана Валиханова, Ибрая Алтынсарина, Абая Кунанбаева, которые олицетворяли собой век казахского Просвещения. Сюда же примыкает и социально-философское творчество второй волны казахской интеллигенции - А. Байтурсынова, А. Бокейхана, М. Дулатова и др. творивших во времена царизма и советского периода до середины 30-х годов XX в. Основанием для подобного вывода является процесс начала формирования казахской нации с конца XIX - начала XX в. и тех духовно-национальных слагаемых, которые из этого вытекали. В частности, впервые казахские земли оказались объединенными в одном государстве – Российской империи, хотя их положение не было столь уж самостоятельным. Развивался единый казахский язык, преодолевались диалекты. Распространялись хотя и на меньшинство населения - грамотность на основе арабской и русской письменности. Примечательно, что развитие философской мысли приобрело письменную форму с сохранением особенностей национального мышления. Появились

европейски образованные люди. Казахская философия начинает развиваться на рационально-логическом уровне. Преодолевается существовавший в прошлом синкретизм философии. Появляются первые профессиональные труды казахских ученых – не только на казахском, но и на русском языке.

Социально-философские проблемы состояния и развития становящейся казахской нации находились в центре внимания казахской интеллигенции, которая довольно активно обсуждала судьбы родного народа. Первые казахские ученые – Ч. Валиханов и И. Алтынсарин выступили как поборники Просвещения казахского народа, которое согласно их убеждениям способно вывести народ из состояния мракобесия и религиозной темноты. Казахская национальная философия в это время выступает прежде всего как этическая философия, а абаевский концепт *Адам бол!* – «Будь человеком!» – нужно рассматривать не как антропологическое воззвание, а как действенный принцип в становлении нравственного существа. Казахские просветители считали необходимым образование в каждом человеке личностного духовного начала: только так можно было решить задачу духовного совершенствования. Достижение всего этого было невозможным вне духовно-этического истока – традиции казахского народа. Вместе с тем, казахские просветители - наукоцентристы и европоцентристы: для служения своему народу они считали необходимым овладение всеми знаниями, накопленными человечеством (а это, прежде всего, Европа).

В трудах второй волны казахской интеллигенции в центре внимания становятся уже вопросы политического и национального самоопределения казахского народа. Алихан Бокейхан выступает с идеей культурного самоопределения Казахстана в составедемократической России. Ахмет Байтурсынов выдвигает более радикальное предложение о самостоятельном политическом самоопределении республики с выходом из состава России. М. Дулатов бросает клич «Оян казах» («Проснись казах»), считая это условием решения практического самоопределения казахского народа.

Известна судьба лучших представителей казахской интеллигенции из второй волны – они почти все были репрессированы советским режимом за свои идеи и национальные убеждения.

С октября 1917 г. до начала 90 г. XX получает свое развитие казахстанский период развития философии, выразивший новое качество и своеобразие развития национальной философии. Казахстанская философия – феномен очень многогранный. Примечательно, что начало развития этого периода характеризовалось еще элементами философского свободомыслия, что выразилось в развитии не только официально, но и религиозно-философских идей. Видными представителями последнего были Шакарим Кудайбердыулы, Мухаммед Салим Кашимов, Машгур-Жусуп Копейулы. Особая роль в развитии казахской философской мысли принадлежит Шакариму

Кудайбердыулы (1858-1931). Шакарим был религиозным философом, но в отличие от схоластической школы, пытался обосновать основные догматы ислама при помощи рационального (логического) метода.

Проявляются зримые позитивные перемены в развитии философии региона. В советские времена складывается известная в научном мире собственная диалектическая школа философов (Институт философии и политологии комитета МОН РК), которая продолжает и ныне плодотворно работать. Она связана с именем Жабайхана Абдильдина, основателя казахстанской философской школы по диалектической логике. Труды ученого существенно расширили представления о диалектике, что по праву дает основание говорить о «философской школе Абдильдина».

Феномен «казахстанская философия» в советское время имел и определенные специфические оттенки, не способствующий развитию национально-казахской философской мысли. Более того, сам термин «казахская философия» употреблялся довольно редко и рассматривался с определенным идеологическим предубеждением, ибо считался отдающим национализмом. Такая позиция не могла не влиять на глубину исследования проблем казахской философии. Так, началом казахской философии, без серьезного на то научного обоснования, назывался конец XIX - начало XX в., когда жили и творили бесспорно выдающиеся мыслители – Чокан Валиханов, И. Алтынсарин, Абай Кунанбаев (для сравнения, согласно современным исследованиям история казахской философии насчитывает порядка XXV веков). Но такое понимание обедняло богатую сокровищницу казахской философской мысли, игнорировало многовековую историю развития философии казахов. Естественно возникал вопрос, разве может существовать самостоятельная самобытная культура, не владеющая своей философией.

Влияние идеологии сказывалось так же и на исследовании социально-философских проблем - нации и национальных отношений, социальной структуры, государства и др.

Поэтому, с нашей точки зрения казахстанскую философию в советское время нельзя рассматривать в качестве этнического синонима национальной философии, ибо это понятие в большей степени характеризовала территориально-географический регион в составе СССР.

С начала 90-х годов XX в. начинается современный период развития казахстанской философии, который сегодня выступает национальной философией формирующейся гражданской общности в современном Казахстане. Этот исторический период времени стал переломным в развитии национальной философии Казахстана. Обстановка независимого государственного развития способствовала бурному росту национальной философии. Ведь всякая национальная философия получает могучие стимулы для развития тогда, когда национально-духовные запросы развиваются беспре-

пятственно, имеют объективно реальные основания для собственного самовыражения.

Сегодня казахстанская философия – феномен, который нельзя понять вне его культурной философской традиции, национального способа философствования, встроившего совершенно уникально восточный метафорический философский язык в строгие логико-рационалистические конструкты.Возвращение философии к своим истокам для казахстанской философии означает возвращение самой себя через духовно-нравственное осмысление способа философствования, существовавшего в казахской философии, и его реконструкцию уже в современном философском дискурсе.

Только после обретения независимости появилась возможность задаться вопросами: кто мы, казахи? Откуда появились и куда идём? Чем отличаемся от других народов? Прежние идеологические штампы и мнимые ценности утратили свои доминирующие позиции. Строительство нового общества повлекло за собой необходимость создания иных, либерально-демократических, цивилизованных измерений и понятий, истинно человеческих ценностей. Развитие национальной философии независимого Казахстана связано с именами ряда известных философов - Ж. Абдильдина, Д. Алтаева, Т. Габитова, А. Хамитова и других.

Целый ряд талантливых философов-исследователей выпускают интересные работы, посвященные казахской философии. Так, значимое место в казахстанской философии принадлежит Муханмадияр Орынбекову, который занимался исследованием процесса становления духовного мира казахов с древнейших времен до наших дней, Ораза Сегизбаева, известного учёного, посвятившего свою жизнь изучению казахской философии. Новые приоритеты в научно-исследовательские направления по изучению истории национальной философии внес Аманжол Касабек, профессор, один из основателей кафедры казахской философии. Широко известно имя Жакыпа Алтаева, одного из ведущих специалистов в области истории казахской национальной философии и руководителя Центра аль-Фараби при Казахском национальном университете имени аль-Фараби. Нельзя не отметить труды профессора Жахана Молдабекова. Его работа «Қазақтану» представляет собой национальную философскую культуру, в основе которой лежат особенности формирования степной цивилизации.

Бесспорна значимость разработки, составления и перевода двадцати томов серии «Философское наследие казахского народа с древнейших времен и до наших дней», составленной учеными Казахстана под руководством академика Абдумалика Нысанбаева. Тем самым был внесен значительный вклад в выполнение государственной программы Казахстана «Культурное наследие». Интерес для научной общественности представил и выход пяти томов из серии «Мыслители казахской степи», подготовленной ведущими

специалистами в области казахской философии (авторы - Серик Нурмуратов, Бахытжан Сатершинов, Куаныш Альжан, Гаухар Барлыбаева и другие). Можно с уверенностью сказать: за годы независимости сложилась казахстанская философская школа, в которой представлена богатая палитра глубоких исследований.

Литература:

1 Иванова И.И. Национальная ментальность и национальная философия //Общечеловеческое и национальное в философии: II- ая международная научно-практическая конференция КРСУ (27-28 мая 2004 г.). Материалы выступлений; под общ. ред. И.И. Ивановой. - Бишкек, 2004. – с. 298.

2 Есим Г. Казахская философия. Философия Пирамида в степи или Философия любви. Алматы, 2015, с. 51.

3 Тезисы первого Белорусского философского конгресса. 18-21 октября 2017 г. Минск, 2017, с. 123.

4 см. Нысанбаев А.Н. Философия взаимопонимания. Алматы, 2001 544 с.; Байдаров, Е. У. Традиционное мышление тюркских народов Центральной Азии и диалог культур в процессе глобализации //Труды Международной научно-практической конференции «Казахстан и Центральная Азия: истоки тюркской цивилизации», 25–26 мая 2006 г. Т. 2. Тараз: ТарГПИ. с. 141–146; Кодар, А. Тенгрианство в свете номадологии Делеза-Гваттари [Электронный ресурс] // ТАМЫР. Искусство. Культура. Философия.. №1–2. Алматы. URL: http://www.tamyr.org/wp-content/uploads/2011/09/23.doc (дата обращения: 25.04.2012) и др.

5 . Миненков Г.Я. О том ли говорим? Тревожные заметки по поводу одной дискуссии //Наше мнение [Электронный ресурс]. - 2005. - Режим доступа: http://nmnby.eu/!Old/ print/ 070305/ about_pm.html - Дата доступа: 23.03.2011.

6 Ильин И.А. Религиозный смысл философии. Берлин, 1923, с.80.

7 Нуртас Иманкул. Бытие и время казахской философии. Газета Трибуна «Ашык Алан». 2.10. 2013.

8 Нысанбаев А. Космос казахской философии//Философия взаимопонимания. Алматы, 2001, с. 103.

9 Сегизбаев О.А. Казахская философия XV – нач. XX в. Алматы, 1996, с. 143.

Ануар Галиев

МОДЕЛЬ МИРА КАЗАХСКОГО НАРОДА

Понимание национальной философии какого-либо народа очевидно невозможно без реконструкции модели мира, которая не просто лежит в основе традиционного мировоззрения, но и является своего рода тем образцом, матрицей, с которой коррелируют все явления окружающего мира, в том числе и социальная организация. В самом общем виде модель мира определяется как сокращенное и упрощенное отображение всей суммы представлений о мире внутри данной традиции, взятых в их системном и операционном аспектах (**35, с.161**).

Говоря о модели мира казахов можно a priori предположить, что она мало чем отличается от моделей мира других тюркоязычных народов. Тем не менее, рассмотрим ее. Стержневой идеей казахской модели мира является триальная организация, три жуза, именуемые в российской и европейской традиции ордами. Отметим, что историография вопроса о природе, и особенно о происхождении жузов, очень обширна. Многие историки стремятся показать, что разделение казахов на три части произошло при одном из казахских ханов, но все эти гипотезы не подкрепляются источниками и основываются в основном на догадках и предпочтениях авторов.

В среде этнологов, наибольшей популярностью пользуется идея В. В. Бартольда о связи происхождения жузов с существованием трех географических зон (**5**).

На наш взгляд, данная теория не объясняет все аспекты жузовой системы, поскольку последняя связана не только с природными зонами, но и с культурой народа в целом и с моделью социокосмоса в частности. Применение такого методологического подхода к решению проблемы происхождения триальной организации казахов и ее природы, предполагает использование методов семиотики. Одним из первых, кто успешно применил их для решения многих проблем казахстанской и тюркской истории был востоковед Ю. А. Зуев. В частности, изучая проблему триальной организации, он использовал идею о ее соотнесенности с горизонтальной разверсткой модели мира, выделяя такие маркеры как «левый – центр – правый» (**18, с. 65**).

Не останавливаясь подробно на рассмотрении различных традиционных моделей, отметим два наиболее важных момента, присущих самым разным традициям:

1. Все известные модели Космоса трехчастны, в них выделяются такие зоны как верх, середина, низ.

2. Все они четко соотносятся друг с другом и с антропоморфной моделью, причем в самых разных культурах.

Так, в русском языке – ответвление реки – «рукав», в тюркских – «boro» -печень, су аягы (букв. «ноги реки») – устье и т.д.. В тюркской мифопоэтической традиции, гора уподобляется человеку: пас, бас - голова, вершина горы; табын - ступня, таг (тау) табаны = подошва горы (Ср.: рус. «подножье») агъыз/аууз = рот, уста, пасть (горы) и т.д. (**4,с. 67**).

В казахском фольклоре человек сравнивается с горой: Мунын тесик дегени тесик тамак екен гой. Бес тулпар дегени бес саусак екен гой. Кызыл тобешин дегени кызыл тил екен гой,- кой муны мен жене алмаспын (Гора, а по середине (ее) дыра - это глотка, пять тулпаров - пять пальцев, красный холм – язык) (**21, с. 69**).

О существовании трехчастной антропоморфной модели Космоса у казахов говорит следующее представление, в котором проводится сопоставление зон космоса и частей человеческого тела: «На небе есть жители - люди. Они опоясываются под горлом, мы живем в середине на земле и носим пояс на середине тела, люди же подземные, у которых также свое солнце, луна и звезды, носят пояс на ногах» (**11, с. 58**).

Соотнесение всех моделей с телом человека объяснено Ю.М.Лотманом: «….носитель архаического сознания строил типично мифологическую модель, по которой вселенная, общество и человеческое тело рассматривались как изоморфные миры (изоморфизм мог простираться до установления отношения подобия между отдельными планетами, минералами, растениями, социальными функциями и частями человеческого тела), он тем самым вырабатывал идею изоморфизма» (**25, с.544**).

Сопоставление частей тела человека с зонами Космоса находится в неразрывной связи с концепцией о происхождении Вселенной из тела первочеловека.

В «Гимне Пуруше» (Ригведа, X, 90) повествуется о том, как некогда боги принесли в жертву гигантского первочеловека - Пурушу, рассекли тело и из его частей создали видимый мир: Из головы Пуруши было создано небо, ног - земля и т.д. Но индоевропейцы представляли не только Космос, но и Социум как антропоморфную модель, так как из тела Пуруши возникают и общественные группы: из уст - брахманы (жрецы), из рук - кшатрии (воины), из бедер - вайшьи (производители материальных благ) (**8, с.165**).

Эти группы, согласно теории трехфункциональности, сформулированной французским ученым Ж. Дюмезилем, выражают реальное или идеальное разделение членов общества на жрецов, воинов и производителей материальных благ - земледельцев и скотоводов. Они появились в результате выделения таких функций как отправление сакральных действий, военной деятельности и экономики, - иерархизированная гармония которых необходима для жизни общества (**16, с. 25**).

Примеров деления индоевропейских народов на три функциональные группы можно привести множество, но нас интересуют те из них, которые имеют отношение к территории Казахстана и к истории казахов. Это иранские (восточно-иранские) этносы - саки, скифы, аланы, - населявшие в прошлом территорию современного Казахстана.

Так, у осетин - потомков ирано-язычных скифов, аланов, сарматов, имеется немало различного рода свидетельств о существовании трифункциональной системы. В частности, к ним относятся данные нартовского эпоса (**32, с.48**).

Индоевропейское общество, осознавало себя, как говорилось выше, в духе тернарной модели. В индийской и иранской традициях, каждая социальная группа ассоциировалась с одной из зон Космоса (**15, с. 31**).

Эти функции маркировались посредством определенного дара-символа. Последнее известно многим индоевропейским народам.

К примеру, божественные дары от Ахура-Мазды получил первый царь Иима, разделивший общество на три класса. Дары ему, - золотая стрела и хлыст, предназначены для того, чтобы он расширил землю, ставшую тесной для людей и скота. С тех пор, эти предметы стали эмблемами ирано-язычных народов (**23, с. 96**).

Плеть, обернутая золотой лентой, стрела с золотым наконечником, а также серебряная чаша с нерасшифрованной до сих пор надписью, были найдены в могиле иссыкского «Золотого человека» недалеко от Алматы.

О волшебных небесных дарах, имеющихся у саков: у земледельцев - плуг и ярмо быка, у воинов - копье и стрела, у жрецов - чаша, - говорится в «Истории Александра» (VII, 8,17- 18) римского историка Квинта Курция Руфа. Почти такая же легенда была рассказана в Причерноморье скифами Геродоту (История, IV,5-7). В скифской версии плуг и ярмо, секира и чаша упали с неба в огненном сиянии трем сыновьям родоначальникам скифов (**23, с. 93**).

Каждый из этих даров означает одну из трех функций: плуг и ярмо - хозяйственную, секира -военную, чаша - культовую (**1, с.424**). По мнению Д. С. Раевского, каждый предмет соответствует одному из братьев, и произошедшие от них три рода являются сословно-кастовыми группами (**30, с. 27**). Важно отметить, что имена скифских братьев - Колоксай, Липоксай и Арпоксай, указывают на их связь с зонами мироздания – Верхним, Средним и Нижним мирами.

Мифы о трех братьях, известны не только скифам, но и казахам. «Предания говорят,- писал А.И.Левшин, ….- что народ сей, после смерти одного из единственных своих ханов, был разделен его сыновьями на три части, которые по старшинству новых повелителей, получили названия Большой, Средней и Меньшей (**24, с. 288-289**).

Представления о том, что жузы происходят от трех братьев, легли в основу всех общественных отношений. существующих в прошлом у казахов: «Самый порядок разделения, обуславливая собой право старейшинства и силу племени, что и по понятию казахов, выражается правом физического первородства предка, имеет большое значение в их родовом праве и принимается совершенно в генеалогическом смысле, посему форма отношений орд к ордам и родов одной орды между собой соответствуют правам кровного братства, а отношение родов к своей орде - отношение сына к отцу, к старшему роду старшей орды - отношение племянника к дяде всего более характеризуется этот патриархальный родовой быт отношением в диспутах степных импровизаторов из разных родов о превосходстве и старейшинстве своего предка» (**12, с.148**).

Выше говорилось о том, что индоевропейцы связывали с каждым из братьев одну из функций, символизируемых каким-либо предметом. «Сходные предания мы находим за пределами индоевропейского мира, например, у тюркских народов. У казахов живет предание, согласно которому родоначальниками казахского народа были три брата: Adaj, Arghun, Usun. Adaj получил от богов стрелу, Arghun - писание, (в других вариантах – перо, орудие письма – Авт.)Usun - пастушеский посох. В результате за потомком Адая закрепилась воинственность, за потомками Аргына – «ученость», за потомками Усуна – пастушество» (**1, с. 425-426**). Каждый из братьев считается предком-основателем одного из жузов.

При этом старшие жузы считались более почетными, по праву первородства. (Сравн.: У индийцев мальчик - брахман считается старше, чем старик - кшатрий). Это старшинство соблюдалось в различных ритуалах.

О том, что иерархия жузов воспринималась как старшинство говорят и их названия: Старший, Средний, Младший. Именно в плане иерархическом, а не по времени возникновения следует понимать номинацию жузов (**43, с. 140-141**).

Иная трактовка противоречит как фактическому положению, так и приведенному материалу. Последний в свою очередь свидетельствует о том, что народная традиция происхождение жузов связывает с братьями, между которыми существуют иерархически соподчиненные отношения. С каждым из жузов= братьев, народное предание сопоставляет одну из функций, выраженную символом=даром.

1. Посох - как мужское начало, является источником изобилия, при его помощи создается основное богатство животновода - скот. Посох в значении Вселенной, является атрибутом царя пастуха, в руках которого сконцентрирована власть над Социумом и Космосом. Здесь посох является скипетром.

В казахских сказках пастух часто играет важную роль и достигает вы-

сокого положения, так же как и в немецких сказках, девушка, пасущая гусей (**29, С. 260**).

У казахов посох - символ Старшего жуза, с которым связана экономическая функция. Как олицетворение ее посох несет в себе идею изобилия.

2.Перо, по всей видимости - позднейшая замена более древнего функционально тождественного символа (**1, с. 425-426**). Перо - символ первой функции, сакральной.

3.Копье. О копье, как символе военной функции саков говорится в «Истории Александра» (**VII, 8, 17-18**).

О дарах- символах говорится и в древнетюркском этногенетическом предании.

В нем прародитель огузов, Огуз-каган, вступает в брак с двумя девушками: одной, спустившейся с неба в голубом луче и ассоциировавшейся со стихией света, и другой, найденной в дупле дерева и ассоциировавшейся со стихией воды, земли, неба.

От каждой родятся по три сына, причем первые три получают имена Солнце, Луна, Звезда, а вторые три - Небо, Гора, Море. От шести сыновей олицетворяющих стихии, родятся 24 внука Огуз-кагана предки конкретных огузских родов.

Далее, Огуз-каган, прячет в степи золотой лук и три золотые стрелы. Три старших сына находят лук, который отец разламывает на три части и отдает им, младшие - три стрелы. «Лук пускает стрелы, вы поэтому подобны стрелам» - говорит Огуз младшим братьям в уйгурском варианте (**40, с. 60**).

Легенда о дарах тюрков имеет много общего с легендами индоевропейцев. Многочисленны и различия и одно из них касается самой сути проблемы (**17, с. 160-161**). Дары тюркской легенды, это символы двух начал. Стрела, соединенная с луком, служила метафорой соединения мужского и женского, это Гармония, упорядоченный Космос. При помощи лука и стрелы описывается и Социум тюрков.

Рассматривая социальное устройство кочевых народов Центральной Азии, Ю.А. Зуев показал, что им была присуща триальная организация, появление которой у кочевых народов было продиктовано необходимостью координации действий на войне и облавной охоте. В древности, во время охоты вся действующая масса делилась на три единицы: левое крыло - центр - правое крыло. Институт триальной организации, как считает исследователь,- внешне сходен с трехродовым союзом или кольцевой связью племен, когда каждый род из трех выступает родом тестя по отношению к одному партнеру и родом зятя по отношению к другому. Однако здесь связь осуществляется только по отношению к каганскому, центральному роду со стороны двух других, брачующихся с ним, но автономных друг к другу. Эта система межродовых брачных связей накладывалась на

систему военно-тактической организации у древних кочевников Азии с обозначением на левое крыло - центр - правое крыло (**18, с. 65**).

При помощи этих маркеров могли описываться не только военная организация, но и весь Социум в целом. Такого рода триальная организация как у тюрков, могла быть представлена в виде лука, который идеально описывает не только пространственную организацию, но и «военную функцию» Социума по Ж. Дюмезилю. И здесь следует отметить, что иного предназначения у триальной организации народов Центральной Азии не было. Ее основная роль - регулирование родовых взаимоотношений и координация военных действий. Несмотря на то, что тюркская организация может быть названа «горизонтальной», эта ориентация условна. Индоевропейская триальная организация, может быть так же условно, названа «вертикальной», основана на выполнении определеных обязанностей. В этом заключается отличие двух типов триального Социума.

Предание о жузах, представление об их функциональной природе, позволяет отнести этот тип организации к индоевропейскому. Этот вывод подкрепляется и материалами о цветовой символике.

Прежде всего отметим, что три зоны Космоса маркировались следующими цветами: белым, черным, красным (**37, с. 192**) .

Цветовой код, наряду с иерархическим, использовался и казахами. Так племя аргын, разделялось на три компонента: ак, кара и сары-сопы (белый, черный, желтый). Другое племя казахов - канлы, делилось на ак, сары, кызыл и кара (белый, желтый, красный и черный) (**20, с. 41**).

Поскольку с одной из зон Космоса связывалась и одна из функциональных групп индоевропейского Социума, мы вправе ожидать, что эти группы также могли маркироваться отдельными цветами. Действительно, в индо-иранской традиции, каждая из социальных групп - индийская варна и иранская пиштра имеют значение «цвет» (**15, с. 31**).

Связь белого цвета с верхней зоной Космоса подтверждается обычаем казахов в качестве жертвенного животного использовать лошадь белой масти, так как она считалась священной (**2, с. 258**).

Таким образом, мы видим, что цвета связаны с социальными группами, последние - с зонами мироздания. Социальные группы в свою очередь могли происходить из трех возрастных классов.

В. Бранденштейн видел в сыновьях скифского этнарха Таргитая представителей трех возрастных классов. Эта гипотеза была поддержана и развита Э.Берзиным, который считает, что жрецы получили белый цвет из-за седины, поскольку эти люди были преклонного возраста, воины - чаще всего молодые люди, - красный, цвет крови, огня, жизни. Производители материальных благ - черный, коричневый - цвет земли, либо синий - воды (**6, с. 46**).

О связи возрастных классов с цветами свидетельствует обычай: «Если на юрте развевается какой бы ни было флаг, вы должны понять, что юрта эта лишилась одного из своих членов. Если флаг этот красный - умерший был молод, черный - средних лет, белый – старик» (**9, с. 333**).

Таким образом, существует определенная связь между цветами, возрастными классами и социальными статусами. Эта связь наиболее ярко проявляется в обряде посвящения. Последний, нашел отражение в ряде волшебных сказок казахов и прежде всего в этногенетическом предании об Алаш-хане, «Пестром-хане», который является главным действующим лицом легенды. Имя Алаш, связано и с конями - Ала-ат. Ю. А. Зуев обратил внимание на то, что «собирательное имя алат/ала ат, ала йонтлы, «пегая орда» означает не разведение пестрых, пегих коней, а символизирует «собирание» и «смешение» изначально при ставке владетеля в составе его катунской орды представительниц различных, прежде всего, зависимых племен и государств с «четырех сторон света». Каждая из этих сторон у древних народов Азии символизировалась конем определенной масти. Вот почему семиреченские алачи и носили второе наименование - алат, ала ат, иначе Пегая орда (**18, с. 2**).

Соглашаясь в целом с этим выводом, скорректируем его, масти коней - символы не только сторон света. Кони - это и маркеры вертикальной трехчленной модели Космоса. Так, при раскопках Аржана было установлено, что часть коней там была светлой масти, большинство же золотисто-рыжие, как в царских скифских курганах.

Находки же в курганах разномастных коней означают сосредоточение аржанским правителем в своих руках духовной и светской власти. В царских инсигниях иранских царей «троесущность» последнего выражалась в том, что он носил красные одеяния и головной убор с цветными лентами (**23, с. 96**).

Таким образом, устанавливается четкое соотношение между варнами (т.е. цветами) жрецов, воинов, производителей материальных благ и мастями коней. Совмещение этих функций в одном лице и дает некую сумму - пестроту, то есть Алаш =Ала ат (пестрый конь). Совмещались же они в лице только одного человека - царя, Алаш-хана.

У индийцев существовал обряд раджасуйя, в котором будущий царь - кшатрий переходил в касту брахманов, и затем заново обращался к кшатре. Надо ли говорить о том, что этот обряд является тем же посвятительным обрядом? Здесь важно другое, - раджасуйя символизировала совмещение в руках царя двух функций - воина=кшатрия и жреца=брахмана. Примеров такого совмещения много. Так, скифские (сакские) вожди и цари вероятно входили в число высшего жречества. Думать так позволяет парадное одеяние (прежде всего, насыщенный сложной символикой го-

ловной убор) «Золотого человека» из кургана Иссык. Ритуальные функции сохранялись у высшей знати и в среде поздних кочевников, пришедших на смену скифам (**31, с. 39**) .

Как видим, царь совмещал в своих руках не только обязанности военные, но и жреческие. Но помимо того, он должен был обладать и третьей функцией - производительной. Действительно известен ритуал посвящения, где царь «вбирал» в себя эту роль. Речь идет о том, что царь в завершении обряда «раджасуйя», в день коронации должен был жить жизнью простых пастухов, делить с ними пищу. Кроме того, мифологическая традиция часто повествует о случаях, когда легендарный первый царь, в силу обстоятельств, усыновляется простыми людьми - производителями материальных благ.

И эта функция становилась основной - царь согласно мифологическому сознанию, должен был обеспечивать плодородие земли и процветание вверенного ему Социума.

Совмещение трех функций, маркированных цветами в лице царя и дает пестроту – «ала – Алаш». Этот вывод можно подтвердить и одним обычаем казахов - вывешиванием у тела торе (чингисидов - из числа которых выбирались ханы) пестрого флага, в то время, когда у тел простолюдинов вывешивались флаги определенного, в зависимости от возраста цвета. (**3, с. 81**).

Вспомнив же, что каждый из трех цветов является маркером одного из миров, можно предположить, что Алаш является воплощением трехчленного Космоса.

Здесь необходимо отметить одну параллель с осетинской мифологией замеченную В. Уарзиати. Он показал, что Алаш-хан имеет осетинского двойника - Алгуза. Последний, объединил под своим началом все социальные слои общества. Как Алгуза так и Алаш " имеют *разноцветные//пестрые* имена, оба персонифицируют единение всех социальных слоев общества каждого этноса, оба представляют, вторую или военную функцию (племя Алаша является частью Младшего жуза, представляющего военную функцию - А.Г.), и оба пользуются пестрыми боевыми знаменами (**38, с. 237**).

Трехчастный Космос и трифункциональный Социум моделировались в различных ритуалах, и в первую очередь в сакральных действиях, направленных на реактуализацию Социокосмоса. Французский ученый М. Элиаде писал: «Так делали боги, так делали люди» - в этой индийской пословице резюмируется вся теория, стоящая за ритуалами всех народов» (**42, с. 45**).

Поскольку боги сотворили Вселенную, то следует ожидать, что в ритуальной практике будут повторяться действия богов по сотворению Космоса. Человек будет творить по однажды данному ему образцу-архетипу. И

следует ожидать, что ритуал отразит различия в индоевропейском и тюркском мироустройстве.

В ритуалах и традиционном мировоззрении казахов, если жузовая система - вариант трифункциональной, должна присутствовать/воспроизводиться идея разделения общества на три группы по выполняемым ими обязанностям. Так мы вправе ожидать наличие идеи трехфункциональности в ритуале местничества, тесно связанного с представлениями о жилище. Последнее, как известно, является также реализацией модели мира.

Показательно, что у казахов жилище понимается как антропоморфная модель. Каркас юрты именуется уйдин суйеги – «скелет», «костяк юрты», задняя его часть – аркасы - «спина», боковые решетки – жанбас – «таз», «тазовые кости» и т.д. (**41, с. 20**).

Юрта в целом соотносится, таким образом, с телом первочеловека, соединяющего в себе все элементы Космоса. Вертикальная модель Космоса в юрте обнаруживается в ряде признаков. Так торь, почетное место, находящееся напротив двери, обладающее наибольшим семиотическим статусом, предназначено для наиболее почитаемого гостя. В то же время оно соотносится с верхней зоной мироздания (**35, с. 65**).

Казахи, приглашая гостя, говорят: «Торьге шыгыныз, жогарга шыгыныз» - «проходите на торь» (букв. «наверх»). С входом и околодверным пространством связывались противоположные, нежели с торем, представления. Эта часть жилища связывалась с детьми, то есть с той категорией общества, социальный статус которой был невысок. Связь порога с детьми демонстрируется в казахском обряде захоронения последа под порогом (**29, с. 139**).

Таким образом, линия от порога до торя является линией и пространства, и времени. В первом случае она связывает миры, символизируемые околодверным и противоположным ему пространствами, во втором коррелирует жизнь человека с этими мирами. Ребенок связан с входом=Нижним миром. С возрастом перейдя в иной возрастной класс повышается его социальный статус, и в ходе ритуала (к примеру, в ходе ритуальной совместной трапезы) он перемещался ближе к торю=Верхнему миру. Определенное место в жилом пространстве символизировало и принадлежность к определенному социальному статусу.

Эта традиция в среднеазиатских государственных объединениях известна с древних времен.

Социальный статус коррелировал у тюрков как с понятиями «верх/-низ», так и с понятиями «левый/правый». В надписи в честь Кюль-Тегина сказано: «(вы стоящие) справа начальники шад и ала (вы, стоящие) слева начальники тарханы и приказные».

Рассаживание (местничество) было неотъемлемой частью казахского

ритуала. А. Левшин, описывая выборы хана, отмечал, что здесь «...расстилают рядами ковры и войлоки, на которых Султаны, Старейшины, Бии и родоначальники садятся по старшинству в знатности, или власти, а простой народ становится за ними сзади» (**24, с. 347**).

Во время избрания хана соблюдался определенный порядок занятия мест представителями племен у кошмы, на которой поднимали хана и в дальнейшем этот порядок сохранялся у престола (**13, с. 434**).

Ч.Ч.Валиханов, касаясь Касимовского ханства, связанного, как известно, с казахами, также отмечает, что у народов, образовавшихся из Джучиева улуса, левое крыло было старше и почетней (**10, с. 168**).

В различных церемониях, ритуалах, в том числе и в соблюдении порядка мест, как уже отмечалось: «самый последний род Старшего жуза имел преимущество перед самым старшим родом Орта жуза» (**33, с. 98**).

Ритуал рассаживания дублировался на всех уровнях, начиная с нижней ступеньки - семьи, и кончая высшей - в отношениях между жузами. При этом на последнем уровне он повторял отношения «низшего», семейного уровня. Жузы ассоциировались не просто с членами семьи, а с братьями - родоначальниками.

Следовательно, ритуал рассаживания рисует модель Социума, расположенного одновременно в двух плоскостях: вертикальной и горизонтальной. Обе они трехчастны. Горизонтальная плоскость обозначена маркерами: левый (женский, более почетный), правый (мужской), и является повторением модели Социума, широко распространенной в тюркской среде. Иерархически три части этой плоскости расположены в следующем порядке: центр, левый, правый.

Вертикальная трехчленная плоскость связана с вертикальной трехчастной моделью Космоса. Торь соответствует верхней зоне мироздания, Старшему жузу, старшему брату. Две другие зоны Космоса - средняя и нижняя, привязываются к средней и околодверной частям юрты (последняя - символ младшего по возрасту) и к Среднему и Младшему жузам=братьям.

Эта корреляция еще более усиливается в ходе ритуальной совместной трапезы, когда происходит установление социальных отношений. Это является репликой сотворения Социокосмоса, космологическим актом, призванным обновить (=сотворить) мир, реактулизировать его. М. М. Бахтин показал, что трапеза - пиршественное торжество - это победа жизни над смертью. Установление социальных отношений достигается закреплением за каждым из участников трапезы определенного места за столом (чем дальше от входа, тем почетней) и определенной части жертвенного животного. Корреляция доли мяса с участником трапезы восходит к архетипу - сотворению разных частей Социокосмоса из соответствующей части тела первожертвы.

Установление обычая распределения частей мяса в тюркской традиции приписывается Игат-Иргыл-Ходже, визирю Огуз-хана (**27, с. 568**).

Иркыл следующим образом, учитывая старшинство рода, распределил части мяса: племена бозок (правое крыло) - правые лопатка и бедро, племена учок (левое крыло) - левое бедро и т.д. (**40, с. 65-67**). В тюркской традиции Космос и Социум представлены как взаимодействие мужского/правого и женского/левого. Данная модель представлена в тюркской легенде о дарах-символах мужского и женского начал - луке и стреле; о разделении народа на левое и правое крыло, символизируемых этими дарами; данная модель воспроизводится в устройстве юрты (= модели Вселенной) и ритуале раздела частей мяса. Этот принцип наблюдается в «Огуз-наме» и у сибирских тюрков, и у киргизов (у последних существуют почетные «женские» части в ритуальной трапезе).

Близка тюркской и гуннская модель. Гунны были разделены на две части - левую и правую, каждая из которых состояла из 12 племен. 24 племени огузов, гуннов, 12 кимекских племен, 24 туркменских племени, все это - символический социум, произошедший из 24 ребер первожертвы. Эта традиция продолжается у алтайских тюрков, где род осмысливается как «кость» (сеок). Заметим, что традиция разделения народа на 12 частей известна и индоевропейцам, и семитам (12 колен Израилевых).

В индоевропейской традиции выделяются три части мяса. Осетинская поговорка гласит: «Первая почесть - почесть головы, вторая почесть шеи, третья почесть лопатки» - (**39, с. 183**), подаваемые участникам трапезы в зависимости от возраста.

В казахской традиции наиболее старшему и почитаемому преподносится голова барана, второму лицу - жанбас (тазовые кости), ребра - остальным участникам трапезы.

Из сказанного видно, что символы, при помощи которых оперирует казахская традиция, получают разъяснение в иранской, индоевропейской традиции. Если вспомнить, что почетность частей мяса, подаваемых в ходе трапезы у казахов, зависит от принадлежности к жузам, происхождение которых понимается в генеалогическом смысле (**12, с. 148**), то получим модель мира, отличную от тюркской, но близкую к индоевропейской.

Каждый жуз соотносится с одним из братьев, старшинство которых определяет их почетность. Каждый брат связан с одной из функций и зоной мироздания, символизируемой местом в юрте, мироздания сотворенного из тела первожертвы (что подчеркивается названием частей юрты, аналогичных названиям частей тела), что и символизировалось закреплением за каждым жузом одной из ритуальных частей мяса. Таким образом, казахская традиция раздела частей мяса рисует картину аналогичную той, что воспроизводится в мифе о Пуруше.

Основной идеей мифа и ритуала является воссоздание нарушенной Гармонии, реактуализация Космоса, т.е. повторение основного деяния богов. По-видимому, мифопоэтичный человек считал, что Социокосмос создан богами из тела Первожертвы, и неудивительно, что основным элементом ритуалов являлись человеческие жертвы. Жертвоприношение не было самоцелью, оно лишь необходимый акт, действо, символизирующее победу жизни над смертью.

Замена человеческой жертвы на жертву животную явилось настолько грандиозным и даже революционным событием, что оно нашло отражение в мифе (Библия) и ритуале (Курбан-байрам), но идея сотворения из тела продолжала жить. Люди в своих ритуалах вновь и вновь воссоздавали нарушенную Гармонию, воссоздавали свой Социокосмос.

На основе рассмотренного материала, мы попытались воссоздать модель мира (Социума и Космоса) казахов.

У последних, как было показано, существовала трехчастная модель космоса. В ее воплощении отразились реальные социальные отношения, в силу чего у разных народов модели Социума выглядели различно. Так у индоевропейских народов три функции - отправление сакральных действий, военная деятельность и экономика - привели к реальному или идеальному разделению членов общества на жрецов, воинов и производителей материальных благ. Появилось и мифологическое обоснование этой системы - она была установлена богами при помощи раздачи даров-символов функций.

У тюркских народов во главу угла устройства общества была вынесена система межродовых брачных связей («этнический триумвират» по Ю.А. Зуеву), наложенный на систему военно-тактической организации у кочевников Азии с обозначенным делением на левое крыло - центр - правое крыло. Мифологическое обоснование этой системы и ее описание - это наличие лука и стрел, где лук не только правое и левое крылья, но и женское начало, а стрелы - мужское.

Эти модели можно представить в виде таблицы:

Индоевропейская (индо-иранская):

Брат	Колоксай	Липоксай	Арпоксай
дары-символы	Секира	чаша	плуг (ярмо)
Сословие	цари-воины	Жрецы	Земледельцы

Тюркская

Начало	мужское	соединение мужского и женского	женское
дары-символы	стрелы	соединение лука и стрелы	лук
соотнесенность	левый	Центр	правый
Сыновья	младшие		старшие

Сравнение этих систем показывает их отличие. Казахская модель будет выглядеть следующим образом:

Брат	Старший жуз	Средний жуз	Младший жуз
дары-символы	Посох	Книга (перо)	Копье
Функция	Производительная	Сакральная	Военная

Таким образом, мы имеем дело с двумя типами Социумов. Оба они моделируются в различных обрядах и ритуалах, направленных на реактуализацию Социокосмоса.

Рассмотренный материал показывает, что если маркеры индоевропейского Социума описывают трехчленную вертикальную модель, то тюркского - трехчленную горизонтальную. Точнее говоря, в тюркской модели акцент ставится на горизонтальности, но она имеет и вертикальное устройство (Небо/Земля, имена сыновей Огуз-хана все это сопоставимо с именами сыновей Таргитая, при помощи которых описывается трехчленный Вертикальный Космос). Здесь, между тюркской и индоевропейскими моделями, разница заключается скорее в их сущности.

Знаковое выражение общества казахов было идентично трифункциональному индоевропейскому обществу.

Относительно раннее появление не входящих в состав жузов групп (исламизация, эпоха монгольских завоеваний) свидетельствует о том, что трифункциональность существовала раньше, чем эти группы появились на территории Казахстана, и разделение обязанностей не результат творчества позднесредневековых казахов, а традиция, идущая вглубь веков.

На основании всего вышесказанного, мы опять приходим к выводу, что жузы это модель Социума. Казалось бы, что этот вывод должен был поколебать теорию Ж. Дюмезиля, считавшего трифункциональность *индоевропейской* «исключительностью».

Если при этом вспомнить, что миф о трех дарах-символах существует и у японцев, народа весьма далекого от индоевропейского мира, то говорить об этой исключительности вообще не приходится (**28**).

На самом же деле эта теория получает поддержку. Во-первых, потому что казахская модель демонстрирует именно те три функции, которые выделил из всей совокупности общественной деятельности Ж. Дюмезиль, и она не обнаруживает каких-либо других функций, которые должны были, по мнению его оппонентов, существовать на равных с этими тремя. И второе - известно, что в этногенезе казахов приняли участие как индоевропейские, так и тюрко-монгольские элементы. У тех и у других существовали различные модели Социума. Но поскольку индоевропейцы приняли участие в этногенезе казахов, то нельзя думать, что индоевропейская трифункциональная модель появилась у последних самостоятельно, нельзя ее считать и заимствованием в силу тех же обстоятельств.

Японский же случай вполне удовлетворительно объяснил Ацухито Йосида, как заимствование скифского мифа через корейцев, испытавших влияние скифской идеологии (**19, с. 179-184**).

Здесь важно подчеркнуть, что трифункциональная модель Социума казахов никогда не существовала у них как реальная, а была лишь идеальной моделью общества, бытовавшей благодаря давней традиции.

То, что речь идет именно о космологической модели, а не о реальности видно и из того факта, что эта модель воспроизводилась на всех уровнях казахского общества, подобно тому, как информацию о целом живом организме несет в себе каждая его клетка. Реализация принципа Pars pro toto, хорошо иллюстрирует следующий пример, приводимый Бларамбергом. Так, говоря о том, что казахи состоят из жузов он отмечал, что, к примеру, Младший жуз состоит из трех подразделений, происходящих от трех сыновей. «Первый из них, как старший, получил Уран, или прозвание, Алима-Умного (Алим-Умный). Второй, как имевший много сыновей, наименован Бай-Улы (Бай - богатый, Улы - сын). Третий, по числу семи сыновей (Джиди Ру, семь племен) Джидиру, или Семиродцев» (**7, с.110**).

Воинская функция здесь не выделяется вероятно потому, что она закрепляется в целом за всем Младшим жузом и уже в силу этого является принадлежностью Семиродцев.

В силу этой же традиции, все три функции лишь номинально были закреплены за определенными жузами. Но трифункциональная модель у казахов не была единственной, ибо нельзя отрицать у них и тюрко-монгольской модели Социума и Космоса, поскольку она реконструируется при анализе того же обряда коронации.

Сосуществование двух моделей Социума - это отражение реальной, многовековой истории формирования казахского народа, истории написанной восточноиранскими и тюркскими предками казахов.

Литература:

1.Абаев В.И. Заметки о трифункциональности. // Абаев В.И. *Избранные труды. Религия. Фольклор. Литература.* Т.1. – Владикавказ: Ир, 1990. - С. 424 -426.

2.Аргынбаев Х.А. Традиционные формы брака у казахов. // *Этническая история и культура народов Средней Азии и Казахстана.* - Нукус: Каракалпакстан, 1989. - С. 244-259.

3.Ауэзов М. *Путь Абая.* - Москва: Художественная литература, 1971.

4.Баскаков Н.А. Географическая номенклатура в топонимии Горного Алтая. //*Топонимика Востока.* – Москва, 1969. - С. 55-70.

5.Бартольд В.В. История изучения Востока в Европе и России. //*Бартольд В.В. Сочинения.* Т. IX. - Москва: Наука, 1977. - С.199-484.

6.Берзин Э. Древняя Европа в зеркале мифов и сказок //Знание – Сила, 1986. - № 11. – С. 43-50.

7.Бларамберг. Земли киргиз-кайсаков внутренней и Зауральской Орды. Составлен полковником ген. штаба Бларамбергом. //*Букеевской орде 200 лет*. Кн.5. - Алматы: Олке, 2001.- 304 с.

8.Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. - Москва: Наука, 1985.

9.Валиханов Ч. Дневник поездки на Иссык-Куль. //*Валиханов Ч. Ч. Собр. соч. в пяти томах.* Т. 4. - Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1984а. - С. 306-357.

10.Валиханов Ч. Письмо профессору И.Н. Березину. //*Валиханов Ч.Ч. Собр.соч. в пяти томах.* Т.1. - Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1984б. - С.163-172.

11.Валиханов Ч. Следы шаманства у киргизов. //*Валиханов Ч.Ч. Собр.соч. в пяти томах.* Т.4. - Алматы: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1985а. - С. 48-70.

12.Валиханов Ч. Киргизское родословие. //*Валиханов Ч.Ч. Собр соч. в пяти томах.* Т. 2. -Алматы: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1985б. - С. 148-166.

13.Вельяминов-Зернов В. В. *Исследование о касимовских царях и царевичах.* Ч.2. - СПб., 1864.

14.Гаглойти Ю.В. Трехфункциональное деление в этнической культуре осетин. //*Проблемы этнографии.* - Орджоникидзе: Ир, 1989.

15.Гафуров Б. *Таджики*. - Москва: Главная редакция Восточной литературы, 1972.

16.Дюмезиль Ж. *Верховные боги индоевропейцев*. - Москва: Наука, 1986.

17.Дюмезиль Ж. *Скифы и нарты.* - Москва: Наука, 1990.

18.Зуев Ю.А. Историческая проекция казахских генеалогических пре-

даний. //*Казахстан в эпоху феодализма*. - Алма-Ата: Наука Казахской ССР, 1981. – С. 63-78.

19.Йосида Ацухито. Дюмезиль и сравнительное изучение японских мифов //*Дарьял.* -1995. -№ 2. – С. 179-184.

20.Кайдаров А. Т. К историко-лингвистической характеристике этнонима канглы. //*Тюркская ономастика*. - Алма-Ата: Наука Казахской ССР, 1984.- С. 39-47.

21.Казахская народная поэзия. Алма-Ата: Наука Казахской ССР, 1964.

22.Каракузова Ж., Хасанов М. *Космос казахской культуры*. - Алматы: Евразия, 1993.

23.Кузьмина Е. *В стране Кавата и Афросиаба*. - Москва: Наука, 1977.

24.Левшин А. *Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей.* - Алматы: Санат, 1996.

25.Лотман Ю. М. *Семиосфера.* — С.-Петербург: «Искусство-СПБ», 2000.

26.Памятники древнетюркской письменности. Москва – Ленинград: Изд. Академии Наук СССР, 1951.

27.Потанин Г.Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. - Москва, 1899.

28.Пронников В.А., Ладанов И.Д. *Японцы.* - Москва: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1985.

29.Радлов В. *Из Сибири.* - Москва: Главная редакция восточной литературы,1989.

30.Раевский Д.С. *Модель мира скифской культуры*. - Москва: Наука, 1985.

31.Раевский Д.С. *Очерки идеологии скифо-сакских племен.* Москва: Наука, 1977.

32.Сказание о нартах. - Москва: Художественная литература, 1987.

33.Султанов Т.И. Кочевые племена Приаралья в XV-XVII вв. - Москва: Наука, 1982.

34.Топоров В.Н. Модель мира //Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. – М.: Сов. Энциклопедия. – Т.2. - С.161-163.

35.Традиционное мировоззрение. *Традиционное мировоззрение тюрков южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир.*- Новосибирск: Наука. 1988.

36.Традиционное мировоззрение. *Традиционное мировоззрение тюрков южной Сибири. Знак и ритуал.* Новосибирск: Наука, 1990.

37.Тэрнер В. Символ и ритуал. Москва: Наука, 1983.

38.Уарзиати В. К истории этнокультурной символики алан-осетин. //*Культура кочевников на рубеже веков.* - Алматы: Valex Ltd. ,1995. – С. 222-238.

39.Уарзиати В. С. О столике «фынг» и ритуальной пище осетин //*Литературная Осетия.* 1990. - № 40. - С.175-189.

40.Фазлаллах Рашид ад-Дин. *Огуз-наме.*- Баку: Элм, 1987.

41.Шаханова Н. *Мир традиционной культуры казахов*. - Алматы: Казахстан, 1998.

42.Элиаде М. Космос и история. - Москва: Прогресс, 1987.

43.Юдин В.П. Орды: Белая, Синяя, Серая, Золотая... // *Казахстан, Средняя и Центральная Азия в XVI-XVIII вв.* Алма-Ата: Наука Казахской ССР, 1983. – С.106-165.

Нигина Шермухамедова

ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ НАЦИОНАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ УЗБЕКИСТАНА

Введение

Как известно, первые философские идеи в Центральной Азии были выдвинуты ещё в древних источниках «Орхонские надписи» (Урхон ёзувлари), составленных еще в VIII веке до нашей эры. Велика ценность священной книги «Авеста» (в 2001 году отмечалось 2700-летие ее создания), признанной источником законов о морали не только в Центральной Азии, но и на Ближнем Востоке. «Добрая мысль, доброе слово, добрые дела» (**Махкамов А. 2001, с. 6**), являясь главной идеей, выдвинутой в Авесте почти три тысяча лет назад, приобретает все большее значение в условиях глобализации. Уникальность философии «Авесты» заключена в том, что в ней выдвинуты древнейшие идеи о возникновении вселенной, вечной борьбе между добром и злом, описаны методы рационального использования природных ресурсов, особенно воды, даны сведения о медицине, обосновывается необходимость образования и воспитания для формирования гармонично развитой личности.

В связи с распространением в VIII-IX веках в Центральной Азии новой религии ислама изменились социальные отношения, и ислам постепенно становился частью духовной жизни народов Мавераннахра. Совершенствование торговли, орошаемого земледелия, ремесел в стране привело к росту потребности в эмпирических знаниях. Передовые мыслители Центральной Азии внесли свой весомый вклад в развитие таких отраслей знания как астрономия, геометрия, география, медицина, философия. Обобщая богатейший опыт своего народа, творчески исследуя лучшие достижения других народов, центрально-азиатские ученые выдвинули естественнонаучное обоснование категорий существования и бытия.

Основная часть

Первыми основоположниками естественнонаучного знания в Централь-

ной Азии стали известный математик и астроном ал-Фергани (IX в.), выдающийся ученый ал-Хорезми (790-847гг.), великий философ ал-Фараби (873-950гг.). Научные труды Мусы Хорезми «Астрономическая таблица», «Трактат о солнечных часах» и многие другие оказали существенное влияние на развитие научной мысли в странах Востока и Запада. Его система исчисления, уравнения 1-й и 2-й степени представляют высокую научную ценность и поныне.

Великая заслуга Мухаммада ал-Хоразми (783-850гг.) в том, что он ввел в математику понятие ноля - «0». Изучая существующую систему цифр индусов, он сделал вывод о недостаточности этой системы и предложил человечеству понятие «ноль», благодаря которому стало возможным выполнять более сложные математические вычисления. Также Хоразми создал алгебру - ал-джабр, науку в которой, кроме математики, рассматривались вопросы составления завещания, раздела имущества, судебные дела, составление различных договоров, а также распределение земельных участков, торговли, проведения каналов, проблемы геометрии и т.д. Трактат об арифметики Хоразми в XII веке был переработан Иоанном Севильским из Испании. Копии этой работы и учебники, подготовленные на ее основе, назывались «Книга Алгоризма». Книга состояла из трех частей: 1 часть называлась алгебра и ее последняя глава посвящена торговым отношениям; 2 часть - о геометрии и о алгебраических способах измерения; в 3 части речь шла о составление завещания. В целом алгебра Хоразми – это наука о квадратных числах и линейных уравнениях. По мнению Хоразми, в алгебре функционирует три понятия: корень (жизр) или вещь (шай), квадрат (мол), простое число или дирхам (денежная единица). Уравнения, по мнению Хоразми, возможны только в пределах отношений этих трех количеств. Развитие алгебры, основателем которой был Хоразми, нашло свое продолжение в деятельности восточных мыслителей.

Хоразми также является автором книги об астрономии «Зиж», которая состоит из 37 глав и 116 таблиц. Первые 5 глав книги посвящены хронологии законов перевода даты христианского летоисчисления в летоисчисление хижры. В 6 главе описано деление круга на 12 знаков зодиака, зодиаков - на 30 уровней, уровней - на 60 минут, минут - на 60 секунд. В 7-22 главах книги раскрываются вопросы движения Солнца, Луны и пяти планет. В этих главах Хоразми обобщил астрономические данные древних и средневековых индийских, иранских и греческих мыслителей и описал движение планет. Такие понятия, как «плоскость», «отражаемый синус» и их функции раскрыты в 23 - главе книги, посвященной тригонометрии. В 25-27 главах освещаются: сущность математической географии, правила выявления длины и ширины географических местностей и связь изменений этих координат с эклиптическими, экваториальными координатами изменений

годового движения Солнца. В 28 главе он вновь обращает внимание на тригонометрию и вводит такие понятия как тангенс, котангенс и их соответствующие таблицы. Если Хоразми в 29 главе книги определяет скорость движения планет, то в 30 главе приводит измерения круга Солнца и Луны. 31-32 и 36-37 главы посвящены вопросам астрологии. В 33-35 главах раскрываются вопросы затмения и параллакса Солнца и Луны. Таким образом, можно утверждать, что книга Хоразми «Зиж» была первой астрономической работой своего времени, высоко оцененная его современниками.

В книге особое внимание уделяется и великим открытиям в географии. В частности приведены 2402 координаты географических местностей городов, гор, морей, островов и рек. Города, реки, горы и все другие объекты распределены по климату. Не смотря на то, что понятие климат в науку ввел Гиппарх и разделил части Земли на 12 климатов (II век до нашей эры), географию на основе теории климата описал Хоразми. Часть Земли, приспособленную для проживания людей, он разделяет на 7 климатов.

В книге также описываются координаты гор, морей, а также береговые линии островов, положение стран и рек и даже источников. Высоко оценивая его заслуги, историк науки Д. Сартон утверждает: «Хоразми великий математик своего времени, учитывая все условия того времени, он самый великий математик всех времен» (**2, с.76**). Ибо, естественнонаучное учение Хоразми изменило общенаучную картину мира. Он на основе математических доказательств выдвинул идею о том, что в сущности всех вещей и явлений в мире существует не только отрицающие, но и предполагающие взаимосвязанные две стороны, развитие находится в их середине и составляет диалектическое единство этих двух сторон. Хоразми считает, что мир состоит из четырех элементов – это земля, вода, воздух, огонь. Все вещи и явления появляются и живут благодаря взаимодействию этих элементов. Хоразми также, создал учение о переходах из неорганического мира в органический мир, из бесчувственного к чувственному мыслящему миру и обосновал причины и сущность данного перехода. Он считал, что материя и форма, причина и следствие, возможность и действительность, количество и качество, природа и общество не разделимы между собой, постоянно находятся во взаимосвязи.

Одним из первых он дал классификацию наук, разделяя их на «шариатские» и «неарабские» (**2, с.73**). Шариатские науки связаны с религией и арабским языком. Философия, логика, медицина, арифметика, геометрия, астрономия, музыка, механика, и алхимия считались «неарабскими» науками, а это свидетельствует о том, что для него светские науки находились вне пределов религии. В этой классификации прослеживается желание Хоразми отделить науку от теологии, выявляется общность его идеи с идеей Фараби.

В философии он придерживался перипатетизма. Для него философия, прежде всего, наука «об истинах вещей». Также, как Аристотель, он включает в философию и практические действия в соответствие с нарастающей степенью их блага. Таким образом, его философия делиться на теоретическую и практическую части. Теоретическая - включает в себя физику, математику, метафизику. Физика изучает вещи, состоящие из элементов и материальных частей, метафизика не связана с миром вещей и материи, математика изучает количественные отношения в вещах.

Интересны его идеи о познание. Утверждая сложность и изменчивость мира, он считал, что мир - источник чувств и знания человека. Познание сущности мира противоречиво, поскольку оно сложное. Однако человек посредством усердия может познать и постичь непознаваемое и непостижимое. Разум человеку дан Богом, и каждый человек должен умело воспользоваться возможностями разума. Согласно Хоразми, мир появился до человека, чувств и разума. Хоразми признает соотношение чувственного и рационального познания. Он считает, что рациональное познание не возможно без чувственного познания, чувственное познание - источник знания о внешних свойствах вещей. С помощью рационального познания человек может познать внутренние сложные свойства вещей. Рациональное познание это высшая форма познавательных способностей человека. Мыслитель особое внимание уделяет значению разума в деятельности.

Его учение о воде и воздухе является основой его философского учения. Он особое внимание уделял значимости экономии воды Аральского моря для жизни людей, животных и растений проживающих на огромной территории. И сегодняшняя проблема высыхания Аральского моря свидетельствует об актуальности идей Хоразми. Его деятельность настолько была всесторонней, что Ж. Сартон отмечал: «Первая половина IX века было эпохой Хоразми» (**4, с.78**). Мировое научное сообщество высоко оценило заслуги Хоразми, в 1983 году был широко отмечен 1200-летний юбилей великого мыслителя. Произведения Хоразми хранятся во многих библиотеках мира и переведены на разные языки как Востока, так и Запада. В настоящее время в таких странах как Узбекистан, Туркменистан, Иран в его честь учреждены ордена и медали, его именем называют улицы и школы.

Одним из последователей его учения был аль-Фергани (год рождения неизвестен – 861г.). Его рукопись «Китоб фи усул илман-нужум» («Книга о методах науки астрономии») под шестью названиями хранится в Англии, Франции, США, Марокко, Египте и Санкт-Петербурге.

Он впервые в истории науки выявил радиусы сфер и утверждал, что Вселенная состоит из 1022 звезд, Солнца, Луны и пяти планет. Это одно их важных утверждений научного понимания мира того времени. В его трудах астрономия стала наукой о предсказании будущих событий.

Еще когда не было и предположения о гелиоцентрической теории, Фергани говорил, что радиус Земли намного меньше радиуса Неба и поэтому Земля самая маленькая планета.

Несмотря на сложность определения диаметра величины и меридиана длины Земли, Фергани измерил длину меридиана Земли уровнем 1 и умножил его на 360, тем самым определив 40 тысяч 800 километровый диаметр Земли. Результаты современных измерений диаметра Земли научными приборами подтверждает примерно эту же величину 40 тысяч 8 километров.

Его учение о климате и его классификации долгое время было признано учеными Европы, благодаря чему позже появились научное обоснование семи климатических зон. Его классификация отличается от классификации климатов Хоразми. Если Хоразми в своей классификации климатов опирался на идеи Птолемея, то Фергани в основном исходил из понимания индусов. В классификации 3, 4, 5, 6 и 7 климата описаны территории городов Центральной Азии.

Ал-Фергани основатель теории проекций - стереографии, которая дала возможность познать строение Солнца, луны, планет, звезд и неба. Для определения проекций меридиана, экватора, эклиптики, азимута и точек координат небосклона Фергани изобрел специальное устройство - астролябб. Ал-Фергани был одним из выдающихся мыслителей своего времени. Еще в XII веке его произведения были переведены на латинский язык и распространены по всей Европы.

На сегодняшний день известны восемь книг Фергани, посвященные астрономии, однако ни одна из них не переведена на современные языки. Рукописи его работ (например, «Книга о создание астроляба») хранятся в библиотеках Берлина, Лондона, Парижа, Тегерана. Один экземпляр рукописи «Книга о способах работы с астролябом» хранится в Рампуре (Индия), рукопись книги «Таблицы ал-Фергани» находится в Патне (Индия). Рукописи книги «О семи климатах» хранятся в Готе и Каире и «Книга о создание Солнечных часов» хранится в Халабе и Каире. Таким образом, можно сделать вывод о том, что вклад аль-Фергани в развитие мировой науки еще до конца не изучен и ждет своих исследователей. Учитывая его вклад в мировую науку, в 1998 году в Узбекистане праздновали 1200 летний юбилей аль-Фергани.

Произведения ал - Фараби свидетельствуют об овладение им достижений мировой культуры его времени. Он написал комментарии к «Метафизике» Аристотеля. Фараби доказывал объективное существование материального мира и возможность познания мира человеком. Для объяснения возникновения математических понятий, Фараби выдвигал такие понятия, как линия, поверхность и тело, производные от реально существующих

вещей и этим опровергал учение Платона о врожденных идеях. Классифицируя живые одушевленные тела, автор подчеркивал, что растительный мир, мир животных и мир людей существенно отличаются друг от друга. В своей книге «Об основных идеях философии» Фараби доказывал, мысль о том, что «человек говорящее существо» и утверждал, что «у всех людей единая натура, но они различаются по своим характерам подобно тому, как различаются лед и кипяток, черное и белое платье». Таким образом, Фараби даёт интерпретацию положения Аристотеля о человеке, как об общественном животном. Такое же мнение, как: «По природе все люди одинаковы, они различаются по привычкам» - относиться и к Конфуцию. Фараби разделял науку на теоретическую логику, естествознание, математику, на практические - этика, политика и доказывал, что человек при помощи органов чувств, интеллекта и умозаключения познаёт мир вещей и их сущность. Как утверждал Фараби, у человека пять органов чувств, ощущение возникает у него благодаря воздействию внешнего предмета на органы чувств (**Хайруллаев М. 1999, б. 61**). Согласно Фараби, зрение похоже на зеркало, которое отражает предмет, когда оно направлено прямо на него, слух проявляется у человека в результате воздействия воздушных волн, возникающих вследствие соприкосновения предметов. На конкретных примерах философ показывал, что чувственное познание человека, рождающееся и развивающееся на основе данных мира вещей, составляет основу внешней стороны познания человека. Однако согласно Фараби, познание имеет и внутреннюю сторону, т.е. воображение, иллюзию. Эту сторону познания он связывает с деятельностью разума, обусловленного проявлением абсолютно чистого, вечного духа. Для Фараби первопричиной бытия является Бог.

Велика роль учений Фараби и о государственном правление, он считал, что только мудрый руководитель может дать возможность подчиненным спокойно работать. Известно его учение о переходе от города зла к городу добродетели.

Отрадно отметить, что мировоззрение Ибн Сина (980-1037) формировалось под влиянием учения Фараби. Его философские и естественнонаучные взгляды отражены в книгах «Канон врачебной науки» («Китоб-Фитё-Тибб»), «Книга исцеления» («Китоб ашшифо»), «Книга знания» («Донишнома»). Конкретный подход к явлениям природы в зависимости от условий, времени и места характеризует научный метод Ибн Сины. Своим учением «Познание всякой вещи, если она возникает, достигается и бывает через познание ее причин» (**Болтаев М. 1999, с.98.**), он опровергает индетерминизм, опираясь на теорию медицины. Медицина рассматривает тело человека постольку, поскольку оно здорово или утрачивает здоровье. В медицине следует знать причины здоровья и болезни и соответственно этому

определять метод лечения, чтобы сохранить здоровье человека, а если оно утрачено, то восстанавливать его. Его смелая догадка «о распространении некоторых болезней через воду, в которой содержатся невидимые «мельчайшие животные», предвосхищала на восемь с лишним веков учение Пастера о роли микробов как возбудителей инфекционных заболеваний» (**Болтаев М. 1999, с. 98.**).

Ибн Сина описывал лекарственные препараты, отмечал зависимость их действия не только от организма человека и его состояния, но и от климатических условий и времени года. Он исследовал некоторые детские болезни, говорил о необходимости диеты и гигиены для профилактики болезней. В своем трактате «Хай и сын его Якзан» он описывает необходимость постижения знания через самопознание.

Яркий последователь Ибн Сина - Абу Райхон Беруни (973-1048) в своей работе «Памятники минувших поколений» выдвигает ценные идеи, собранные путем изучения письменных источников, устного народного творчества и личных наблюдений, исторические сведения об обычаях, верованиях, математических и географических понятиях греков, римлян, персов, хорезмийцев, евреев, доисламских арабов. В своей книге «Индия» Беруни описывает климатические условия, реки, плодородные земли и подвергает серьёзной критике мифологические представления брахманов, проживающих в этой стране. В своих астрономических учениях он излагает наблюдения за движением небесных тел и подвергает резкой критике представление о неподвижности Земли и выдвигает гипотезу о возможности вращения Земли вокруг Солнца.

Беруни особое внимание уделяет изучению явлений природы. В своей книге «Минералогия» он анализирует 50 видов минералов и металлов и полностью отрицает приписываемые металлам и минералам магические свойства. Беруни был осведомлен о месторождениях минералов и других полезных ископаемых в Центральной Азии.

Особое внимание он уделял эмпирическому изучению предметов. Признавая существование природы вне и независимо от сознания человека, Беруни возвышает человеческий разум, поскольку он, с его точки зрения, обладает способностью познать явления и закономерности реального мира. Доказывая необходимость знаний, основанных на опыте, Беруни критиковал схоластов, ссылавшихся при объяснении физических явлений на всемогущего Аллаха.

Немаловажное значение имеет учение Беруни о том, что Солнце – это горячее огненное тело, скорость лучей его нельзя ощутить, ибо нет ничего, движущегося быстрее лучей Солнца и что скорость движения лучей солнца можно узнать, сравнивая ее со скоростью звука. Тепло, которое получает Земля от Солнца, существует в самих солнечных лучах. Кроме тепла Солн-

ца, Земля имеет собственное тепло, выходящее на ее поверхность и здесь встречающееся с теплом от лучей Солнца. Гипотеза Бируни о том, что за водами океана находится суша было доказано Х.Колумбом в 1492 году открытием Америки.

В XIII –XIV вв. как новое направление национальной философской мысли появились суфийские школы Юсуфа Хамадони, Ахмада Яссави, Ибн Араби, Газзали, Б. Накшбанди. «В суфийской теории богопознания методами и средствами познания выступают откровения (каиф) и вдохновение (илхом). Здесь чувства и разум не работают как средства познания. У суфиев – сторонников единства бытия – в концепциях, где преобладают пантеистические тенденции, наряду с теорией богопознания, есть и теория миропознания, где объектом познания выступает сам материальный мир, а средствами и методами познания – чувства, разум, наблюдения, сравнения, опыт в узком смысле слова. Хотя они признают различные формы познания, но не ограничивают их значение, когда речь идет о ступени познания сущности сущностей (Бога). Познание Бога удается только при помощи щедрости и божьего света (Нуруллах)» (**Шермухамедова Н.А. 2011, с.59**). Философское стихотворное произведение А. Яссави «Премудрость» («Девони Хикмат») написано на легко понятном староузбекском языке. В «Хикмате» А.Яссави излагает основы суфизма. Говоря о десяти ступенях шариата, он описывает принципы и десять достоинств суфизма. Он проповедовал отказ от мира, умерщвление плоти, призывал людей оставить суету и обратиться к Богу. Он и его сторонники обрисовывали загробную жизнь, пытались доказать мнимость мира вещей и мрачность жизни. И потому человек должен смирится со своей участью и терпеть все угнетения. Таким образом, суфии хотели облегчить участь бедных. С именем А. Яссави связано развитие дервишского движения в Центральной Азии.

В отличие А. Яссави идеи Б.Накшбанди носили прогрессивный характер. Его выражение «Душа должна принадлежать Аллаху, а руки должны работать» («Дил ба ёру даст ба кор») (**Усманов М. 1999, с.150**) не потеряло свое значение и сегодня. В отличие от ранних суфиев идеи Накшбанда были направлены против аскетизма, он призывал людей к труду, к постижению Бога через познание самого себя. «Накшбанди видел смысл жизни в стремление к единству с Истиной (Богом) и считал, что постижение истины (Бога) базируется на шариате как знании о внешнем и происходит в процессе тариката как знании о внутреннем» (**Шермухамедова Н.А. 2011, с.65**). Идеи Накшбанди положительно влияли на развитие культуры и литературы народов Центральной Азии. Многие поэты, такие как Ж.Руми, А.Джами, Саади Шерози были проповедниками прогрессивных идей Накшбанди. «Суфийская концепция совершенного человека исходит из того, что человек, являясь сердцевиной всего мироздания, с одной стороны,

имеет нечто общее со сверхъестественным, с другой – с подлинным миром» (**Шермухамедова Н.А. 2011. с. 58**).

В конце XIV - в первой половине XV вв. в Самарканде заметно прогрессировала культурная и экономическая жизнь. В этот период развивалась живопись, музыка, литература каллиграфия, искусство оформления книги. Одним из ярких представителей этого периода является М.Улугбек внук великого А.Тимура.

В период своего 40-летнего правления государством он изучил сочинения ал-Фергани, ал-Хорезми, ал-Фараби, Беруни, Ибн Сина и других. Улугбек серьезно занимался астрономией. Книга «Зидж- и джедиди Курагоний» , где он описывает 1018 звезд, является плодом его двадцатилетнего труда. Созданные им астрономические таблицы, в течение двухсот лет остававшиеся непревзойденными по своей точности, и поныне вызывают интерес у научного сообщества. Улугбек признавал объективность мира и возможность познания его закономерностей на основе теоретического обобщения данных эксперимента и наблюдения.

С именем А. Навои, представителя второй половины XV века, связано возникновение современного узбекского языка. В основе мировоззрения А. Навои лежит пантеизм, существенно отличающиеся от крайнего направления суфийского мистического пантеизма. В отличие от крайних мистиков суфизма Навои рассматривал природу как драгоценную сокровищницу, изучение которой делает человека счастливым. Для Навои земная жизнь действительна и прекрасна, и человек должен достойно прожить ее. Он говорил: «Хороша роза сада вселенной, но лучше всего - роза жизни» (**Имамназаров М. 1999, с. 208**). Навои призывал народ учиться, утверждая, что «знание, мудрость – украшение человека», что «настоящий мудрец, даже спрашивая, учиться». Навои прославляя труд пахаря и каменщика, музыканта и художника, поэта и ученого, приносящих пользу стране обществу, говорил «Не трать жизнь напрасно, работай, и считай, что труд является ключом твоей судьбы». Навои проповедовал светские знания, просвещение и верил «в чудотворную силу справедливого царя». В своем уникальном произведение Хамса он воспевал порядочность, справедливость и силу разума. Учитывая гуманистические тенденции учений А.Навои в блокадном Ленинграде (Санкт Петербург) 10-12 февраля 1942 года в подвале Эрмитажа справляли день его рождение, что вызывает глубокое уважение к народу блокадного города.

В XVI-XVII веках между Бухарским и Хивинским ханами, позже и Кокандским ханом шли войны, сопровождавшиеся разорением некогда процветавших областей Центральной Азии. Такие мыслители, как Турди Фаргони (год рожд. неизвестен-1699), Мирзо Бедил (1644-1721) и многие другие боролись против мракобесия и тирании, воспевали просвещение и

справедливость. Непрекращающаяся война того периода обусловила низкий уровень знаний, носители светских знаний преследовались.

Если в 60 годах XIX века в Европе развивались новые философские направления, то Центральная Азия оставалась на уровне средневековья. Однако такие мыслители, как А. Дониш, З.Фуркат и многие другие появлялись как яркие звезды на небосклоне Центральной Азии, стремясь помочь своей родине выйти из страшной отсталости и национальной безграмотности. И единственным путем достижения этого они видели в просвещение народа, в котором проявляется общность с просветительскими идеями французских философов. В своих учениях по астрономии А. Дониш, боролся за естественнонаучное понимание явлений природы. Он писал о шарообразности Земли, о движение планет, о возможности предвидения затмений Солнца и Луны и пытался найти причину этих явлений в самой природе, а не вне ее. Ахмад Дониш отрицал учение о предопределении судьбы и говорил «продукты питания не с неба падают, а появляются в результате непрестанного труда крестьянина, что человек сыт не верой в предопределение, а благодаря своим усилиям» (**Муминов И. 1976, с.172**). Согласно его учению знание, трудолюбие является главными критериями становления личности. Для этого нужно изучать современную науку и технику. Прогрессивные мысли А.Дониш имели важное значение в формирование мировоззрения Закирджана Холмухамедова Фурката.

Фуркат (1858-1909) выступал против слепого подражания классикам. Он видел прекрасное в реальном, материальном мире, а не за его пределами, поэзия и литература должны быть в неразрывной связи с жизнью и практикой, и поэтому в своих произведениях резко критиковал существующие социальные отношения. Заслуга Фурката в том, что он глубоко изучая идеи Навои, считал делом чести поэтов правдивое отражение действительности в художественных произведениях. Наблюдение, созерцание мира вещей является условием художественного творчества.

Фуркат стоял на позиции просветительства, пропагандировал изучение иностранных языков и считал, что для обеспечения светлого будущего страны необходимо установление дружеских связей с соседними странами. Он критиковал схоластический метод обучения в старых школах и медресе и пропагандировал светские знания, благодаря которым можно вывести страну из бедности. В XXI веке его идеи об изучение языков и установлении дружеских связей стала приобретать актуальное значение, ибо, мир можно сохранить благодаря общим усилиям.

События начало XX века существенно изменили социально политическую и духовную жизнь в Центральной Азии, в частности, в Узбекистане. Представители джадидизма А. Фитрат, М.Бехбудий, Ф.Ходжаев и многие другие продолжили просветительскую деятельность А.Дониш и Фурката,

группа молодых людей была отправлена в Стамбул на учебу. По возвращению они пытались внедрить в страну европейскую систему государственного управления, применять достижения в области науки и техники во всех сферах жизни общества. Ибо без привлечение новых идей западных стран, по мнению А. Фитрата, изменить общество было нельзя. Все джадиды боролись против зла и воспевали порядочность в мыслях и делах. Именно в XX веке философия Центральной Азии стала называться национальная, ибо в эту эпоху произошло территориальное разделение Центральной Азии и благодаря этому мы можем гордо говорить о том, что академики И.Муминов, М.Хайруллаев, С.Шермухамедов, Э.Юсупов, Ж.Туленов, М.Баратов, А.Валиев, С.Турсунмухамедов, Ж.Базарбаев и многие другие внесли свою весомую лепту в развитие национальной узбекской философии.

Можно уверенно утверждать, что И. Муминов (1908-1974) является основателем современной национальной философии. Он вел исследования в области теории познания, истории западной и восточной философии, в 1933 году И. Муминов публикует статью «Алишер Навои – великий просветитель», в которой раскрывает сущность его просветительской, гуманистической деятельности. На фоне общего развития общественно-философской мысли Центральной Азии он всесторонне изучает философские взгляды Бедиля.

Крупным этапом деятельности И. Муминова является исследование общественно-философской мысли конца XIX - начала XX вв. Рассматривая социально экономическую ситуацию этого времени, Муминов критически анализирует существующую идеологию и даёт исчерпывающую характеристику прогрессивным идеям.

Достоинство И. Муминова заключается в том, что на международной конференции посвященной 1000–летию со дня рождения выдающегося ученого энциклопедиста Беруни он сделал доклад, в котором впервые всесторонне раскрыл всю просветительскую, научно-творческую деятельность этого мыслителя. Исходя из значимости доклада, была издана книга И. Муминова «Великий энциклопедист из Хорезма» на русском, узбекском, английском и французском языках. Учитывая его заслуги в развитие национальной философии, в 1973 году И.Муминова избрали председателем Философского общества Узбекистана. Он был первым редактором журнала «Общественные науки в Узбекистане».

Достойный ученик И. Муминова академик Саид Шермухамедов (1930-2016) был основателем исследований в сфере философии культуры. Он утверждал, что мировоззрение человека отражается в его действиях. Его эмоциональность может увеличить количество допустимых ошибок, а чрезмерная предусмотрительность приводит к ограничению действия и в конечном счете может привести к его краху (**Шермухамедов С. 2010, с.**

34). Его мысль, «О человек, если не можешь превратить врага в друга, то не превращай друга во врага» (**Шермухамедов С. 2010, с.36**), направлена на сохранение искренних, дружеских отношений между людьми. Его учение в основном посвящено нравственному воспитанию человека через непрерывное образование всю жизнь. «Книги источник знания, однако осмыслить содержание данного знания способен не каждый, для этого человек должен понять свою жизненную позицию и цель» (**Шермухамедов С. 2010, с. 36**), - говорил он.

Ещё один яркий представитель национальной философии XX века Э.Юсупов (1928-2003) утверждает мысль о влияние национальной идеологии на формирование мировоззрения человека. Он считает, что мировоззренческая направленность каждого индивида зависит от социальных условий, от семьи, и его внутреннего бытия, однако человек сам создает себя.

Ярко выраженные онтологические и гносеологические учения и классификация стиля научного мышления данное академиком Ж. Туленовым в 70 годах XX века нашло свое продолжение в деятельности последователей научной школы, основанной им. Стиль мышления он рассматривает как систему предпосылок и установок, выступающих в качестве регулятивов познания эмпирического, научного и философского уровня. «Стиль мышления формируется под воздействием тех сфер и форм человеческой деятельности, которые в данную эпоху становятся лидирующими» говорил он (**Туленов Ж. 1983, с. 137**). Жандару Туленову принадлежит заслуга в разработке специфики философских категорий и разработка вопросов о тождестве и различие законов и категорий диалектики. Он был талантливым ученым узбекского народа.

Заключение

Итак, краткий экскурс в историю становления национальной философии Узбекистана свидетельствует о многообразие и единстве ее содержания. Ибо каждый из философов, проповедовал чистоту помыслов, глубокую порядочность, преданность своему делу, и прежде всего демонстрировал стремление быть человеком. Отметим, в этой связи, что XXIV Всемирный конгресс философии в Пекине проводился под девизом «Учиться быт человеком», ибо вся история философии пронизана именно этой идеей.

Какого содержание национальной философии XXI века? Может ли, новое поколение продолжить идеи своих предков, может ли следовать советам Фараби, выдвинутым в его работе «Философия политики», или осмыслить сущность идеи Фитрата о существующих двух типах несчастных людей, и может ли человек преодолеть трудности и стать счастливым? На эти вроде самые простые, но и очень сложные вопросы ответы ждем от молодежи современности. Человечество с момента своего разумного существо-

вания пытается осмыслить собственное бытие, старается сделать мир лучше, однако пока этого не добилось.

Сегодня в эпоху глобальных информационных технологий, когда «Большее число людей ориентируется на легкие занятия, желательно с высокой оплатой, на развлечения и личные формы досуга» (**Степин В. 2011, с. 372**) нам нужна национальная и общечеловеческая философия, которая сможет проникнуть в сердца людей и поможет человеку понять смысл жизни и найти свое достойное место в обществе.

Литература:

1.Авесто. Махкамов А таржимаси. -Тошкент, Шарқ, 2001 –Б.6

2.Хайруллаев М. Абу Наср Фаробий// Маънавият юлдузлари. Тошкент А.Қодирий номидаги халқ мероси нашриёти.1999 –Б.61.

3. Болтаев М. Ибн Сина Тошкент, Шарк .1999. Б.98.

4. Болтаев М. Ибн Сина Тошкент, Шарк .1999. Б.99.

5. Усманов М. Баховиддин Накшбандий.// Маънавият юлдузлари. Тошкент, А.Кодирий номидаги хплы мероси нашриёти.1999.-Б.150

6. Шермухамедова Н.А. Гносеология.Ташкент, УФМЖ. 2011. с.59.

7. Шермухамедова Н.А.Гносеология.Ташкент, УФМЖ, 2011.с.58

8. Шермухамедова Н.А.Гносеология.Ташкент, УФМЖ, 2011.с.65

9.. Имомназаров М. А.Навоий// Маънавият юлдузлари.Тошкент, А.Кодирий номидаги халк мероси нашриёти. 1999.-Б. 208.

10. Муминов Избранные произведения в четерех томах.Том 1.Ташкент, Узбекистан, 1976. с.172.

11.Шермухамедов С. Инсон фалсафаси. Тошкент, Фан, 2015. -Б.34.

12.Шермухамедов С. Инсон фалсафаси. Тошкент,Фан, 2015. –Б.16

13. Шермухамедов С. Инсон фалсафаси. Тошкент,Фан, 2015. –Б.16

14. Туленов Ж.Стиль научного мышления. Ташкент, Фан, 1983. с.137.

15. Степин В.С. Цивилизация и культура. Санкт Петербург, СП(б), 2011. с.372.

Muhsin Yılmaz

FELSEFE VE TÜRKİYE

Tarihin bir döneminde bugünkü Milas bölgesinde Thales adında bir Miletlinin görünüp gözlemlenen çokluğun ve çeşitliliğin temelinde arkasında ne ya da nasıl bir oluşturucu temel var ya da olmalı ki gözlemlenen çokluk ve çeşitlilik olduğu gibi oluyor benzeri bir soru ile başladığı söylenen felsefi düşünmenin ve dolayısıyla felsefenin tarihine/ seyrine bakıldığında, her nedense ilk ortaya çıktığı yer olan İyonya bölgesi başta olmak üzere dünyanın pek çok bölgesinde kendisinin yokuluğundan yakınılırken dünya coğrafyasının ancak göreli küçük/sınırlı bir bölgesinde canlılığını ve dolayısıyla üretkenliğini koruyarak sü-

regeldiği gözlenir, söylenir. O bölgenin de daha çok belirli nedenselleştirmeler veya temellendirmeler ile Batı olarak nitelenen Avrupa coğrafyası olduğu ileri sürülür. Hatta bazen de adlarıyla anılarak İngiliz empirizmi, Alman idealizmi ve Fransız rasyonalizmi dışında başka bir felsefe damarından/geleneğinden söz edilmez. Bunların dışında kalan "çevre" ülke veya coğrafyalarının ise ancak "merkez"de üretilenleri izlemekle ya da onlara eklemlenmekle yetinmek durumunda oldukları söylenmiş olur (**1**). Türkiye gibi ülkelere biçilen rol de dolayısıyla kendi tarihsel birikimlerinden çıkarsayabilecekleri birikimleri ile merkezden üretilen/başlatılan tartışmalara katılmak olarak belirlenir.

"Türkiye'de Felsefe"yi bir başlık veya bir araştırma alanı olarak kabul edersek, başlığın altını doldurmak için yapılacak araştırmayı, başlığı oluşturan "Türkiye" ve "felsefe" bileşenlerini tanımlayıp belirlemekle başlamak uygun bir giriş olacaktır. "Türkiye" derken neyi veya nereyi kastediyoruz? Türkiye'yi coğrafik konumundan başlayarak coğrafyasının yarattığı tarihi, tarihinin oluşturduğu kültürü, kültürel birikimi ve dolayısıyla kültürel kimliği ile veya etnik ya da dinsel farklı kimlik unsurları gibi özellikleri ile tanımlayabiliriz. Öte yandan "felsefe" sözü ise, kökeni itibarıyla *philo-sophia* bilgelik-severlik, bilgelik-dostluğu, dost-severlikten olmasından dolayı dostun peşinde olma, ondan ayrıl(a)mama, kop(a)mama gibi bir tutum olarak tanımlanabilir. Ancak burada da bilgelik-severlik veya bilgelik-dostluğunun nasıl bir tutum olduğunu da kısaca da olsa belirlemek gerekir. Bilgiye ve/ya bilmeye doymamak, her an her zaman her koşulda onu istemek, onu sevmek. Sevgi, aşk, tutku bunu gerektirir çünkü. Dolayısıyla bunun sürdürülmesi de peşinde koşulan bilginin güncel bir terimle söylersek "güncellenmesi" demektir. Bilginin değişen koşullarda yeniden yeniden kurgulanması, yorumlanması demektir.

Bu tanımlar ışığında "Türkiye'de Felsefe"ye ilişkin Türkiyeli felsefecilerin değerlendirmelerine bakacak olursak örneğin Yavuz, *Principia Mathematica*'nın Whitehead ile birlikte yazarı olan Bertrand Russell'ın Türkçeye ilk çevrilen yapıtlarına ilişkin ilginç bir gözlemini paylaşır. Yavuz'a göre, başta ülkesi Britanya olmak üzere Batı'da empirisist epistemoloji geleneğinin olduğu kadar ve hatta asıl önemlisi dil, mantık ve matematik felsefesi alanında çağımızın en dikkate değer filozoflarından biri olarak tanınıp bilinen Russell, Türkiye'de üniversitelere bağlı çevrelerin dışında, özellikle siyasal ve ahlaksal yazıları ile bilinen bir düşünürdür (**2, s. 95**). Yavuz bu öncelikli tercihi de, Türkiye'de bilimler üzerine temellenen bir felsefe geleneğinin (epistemoloji geleneği) olmaması ve Türkiye'de felsefi düşüncenin öncelikle ve özellikle pratik problemlere, bu bağlamda da siyasal ve ahlaksal sorunlara yönelmiş olması gerekçeleri ile açıklar. Nitekim Türkçeye kazandırılmış Russell eserlerine şöyle bir bakıldığında da, *Principia Mathematica* henüz hala çevrilmemişken, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz* ve *Felsefe Meseleleri* gibi epistemolojiye dair kitapları ile *Batı Felsefesi Tarihi* yanında, *İnsanlığın Geleceği*, *Sosyalizm*, *Neden Hıristiyan Değilim*, *Din ile*

Bilim, *Siyasal İdealler*, *Dünya Görüşüm*, *Mutlu Olma Sanatı*, *Evlilik ve Ahlak* gibi eserleridir.

Diğer taraftan bu kez Altuğ'un değerlendirmesine göre, yine ahlak ve siyasetin temel belirleyiciler olduğu Osmanlı toplumsal formasyonunda gerek bir kültür birimi olarak rasyonel düşünce tarzı anlamında, gerekse kendi içinde tutarlı sistemleştirilmiş bir dünya görüşü anlamında (**3**) "felsefe"ye rastlanmıyor. Altuğ, Osmanlı toplumunun devamı olan günümüz Türkiye'sinde gerçekleştirilen felsefe etkinliğini de, Batı bilim ve kültürünün dayanağı olan Batı felsefesinin Türkiye'de yerleşmesi ve içselleşmesi ile İslam felsefesinin 'yeniden okunması' yönündeki yarı teolojik yarı felsefi etkinlik olarak ikiye ayırdıktan sonra, şu tespiti yapar: "Ancak burada vurgulanması gereken ilginç bir tarihsel olgu bulunmaktadır; o da Anadolu-Türk toplumunun yani Osmanlı dünyasının felsefe bakımından yani rasyonel düşünce tarzı bakımından hem Batı felsefesine hem de İslam felsefesine aynı derecede uzak oluşudur. Yani Osmanlı dünyasında Batılı anlamda bir felsefeye rastlanmadığı gibi, bu toplumda İslam felsefesi de yeniden üretilebilmiş değildir." (**4, s.103**). Şu ya da bu nedenle/gerekçeyle Türkiye'de *philosophia* karşılığı olarak felsefenin belirli ya da sınırlı bir düzeyde kalmış olmasının da bir açıklamasının olması gerekir. Öyle ya, bir taraftan felsefi düşünmenin önemi ve değerinden söz edip diğer taraftan da felsefenin "istendik" düzeyde/nitelikte olmamasından söz etmek nasıl açıklanabilir, açıklanmalıdır? Örneğin Mustafa Şekip'in "her türlü icadın en müessir amili ihtiyaç ise, felsefe ihtiyaçlarını yaratan ve inkişaf ettiren amilleri de bilmek lazımdır" tespitinde dile getirdiği felsefeye veya felsefi düşünmeye ihtiyaç duyulup duyulmadığı ya da olup olmadığı biçimindeki bir soru/ikilem üzerinden söz konusu olgu açıklanabilir mi? Türkiye yaşadığı veya yaşamakta olduğu farklı türden (sosyal, siyasal, ekonomik vb.) sorunları tartışırken, söz konusu sorunları felsefe tarihi birikimi ile felsefi açıdan da ele alıp tartışma durumunda kalmış mıdır? Felsefecilerin veya filozofların da değerlendirmelerine özellikle kulak vermiş midir, bir ihtiyaç olarak bunu özellikle talep etmiş midir?

Bilindiği üzere "Türkiye'nin de içinde olduğu "İslam dünyasında felsefenin tercümelerle ortaya çıktığı ileri sürülür. Yani felsefi düşünce İslam dünyasına bir birikimin aktarılması sayesinde girmiş ve yaygınlaşmıştır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus, ihtiyaç duyulmayan bir şeyin sadece tercüme edilmiş bir birikim yüzünden yaygınlaştığını ve kurumsallaştığını zannetmektir. Öyle ise İslam dünyasında felsefi eserlerin tercüme edilişi bir ihtiyaçtan dolayı olmalıdır… Bundan dolayıdır ki İslam dünyasında felsefenin genel kabul görmüş bir disiplin olarak yapıldığını söylemek pek mümkün değildir. Başka bir ifade ile diğer disiplinlerden daha fazla olarak, felsefe 'meşruiyet' sıkıntısı çekmiştir" (**5, s. 3**). Ya da benzer bir değerlendirmeyle Özlem de bizim son 7-8 yüzyıllık tarihimizde felsefeye (İslam felsefesine bile), istisnalar dışında gerçek bir ihtiyaç duyulmadığını belirtmenin haksızlık olmayacağını bildirdiği "Felsefe geleneği ve

Aydınımız" başlıklı yazısında, yine Tanzimat'a kadar olan aynı dönem içinde/boyunca "tarihsel/kültürel bilincimizde felsefenin yerinin bir *tabula rasa*, bir boş kağıt olarak kaldığı bir dönem olmuştur" demektedir (**6, s. 205**).

Osmanlı yöneticileri, felsefe eserlerinin çevrilmeye başlamasının da içinde yer aldığı batılılaşma ve modernleşmeye *pratik* bir yaklaşımla girmişlerdir. Yapılması istenen, devletin veya imparatorluğun varlığının güven altına alınması ve devamının sağlanmasıdır (**7, s.326**). Devletin varlığının güven altına alınması gereğinden dolayı felsefeye gereksinim duymak da anlaşılabilir bir durumdur. Ancak bunu Platon'un, Aristoteles'in Hobbes'un Locke'un çevirisi ya da Farabi'nin yeniden okunması yerine spritüalizm mi materyalizm mi tartışmasına yoğunlaştırmak (**7, s. 327**) olsa olsa 'yanlış teşhis' olarak yorumlanabilir. Kaldı ki burada daha çok yirminci yüzyıl başlarında yani İkinci Meşrutiyet döneminde, sözü edilen devletin güvenliği sorunsalının veya tartışmasının yüzyılı aşan bir süreye karşın yirmi birinci yüzyılın ilk on yıllarında da aynı yoğunlukla ve iştahla sürüyor olması da ayrıca dikkate değerdir. Sanki salt devletin güvenliği sorunsalı olması bakımından pratik nitelikteki bir gereksinim adına felsefi çevirilere girişmek, yoğunlaşmak beklenen etkiyi/sonucu yaratmamıştır. Belki de sorun ve dolayısıyla çözüm başka yerde ve başka nitelikte ya da türde olabilir, olsa gerekir. Örneğin, eğer sorun devletin güvenliği gibi pratik nitelikte bir sorunun felsefe ile bağını kurmak türünden bir sorun ise, bunun yollarında biri, sorunun felsefi bir çözümlemesini ortaya koymak da olabilir. Devlet nedir? Yönetim/siyaset/politika nedir? Güvenlik nedir? Bunlar ve benzeri kavramlara ilişkin söylenenler söylenmiş olanlar nedir? Pratikte karşılaşılan sorunların epistemolojik ve/veya ontolojik kökenlerine/temellerine ilişkin çözümlemeler yoluyla temellendirmeler de felsefe ile temasın bir yolu olabilir. Siyaset pratiğine ilişkin kavramların, içinde bulunulan koşullar ve/veya bilgi birikimi/düzeyi açısından yeniden içeriklendirilip anlamlandırılması, pratiğin felsefece temellendirilmesinin yolunu açabilir. Elbette ki burada Türkiye'nin güncel sorunlarını tartışma veya çözümler önerme durumunda değiliz. Dikkat çekmek istediğimiz Türkiye'nin *philosophia* kökenli felsefe kavramına veya bakışına ilişkin tutumunu betimleyip belirlemeye çalışmaktır.

Yine bu çerçevede örneğin Bıçak, Filibeli Ahmet Hilmi'nin (1862-1914) *Hangi Felsefe Ekolünü Seçmeliyiz?* başlıklı yazısında "vatan ve milletimiz kalkındırmak için mevcut felsefe ekollerinden hangisini seçmenin uygun olduğu" sorusu ile felsefe ile toplumsal sorunlar arasındaki güçlü ilişkiyi görüp kabul ettiğini belirtmektedir (**8, s. 486**). Felsefi tutumun pratikteki toplumsal sorunlar ile ilişkisi olduğuna ilişkin oldukça güçlü bir sezginin varlığı açıktır. Ancak burada dile getirilmek istenen kaygının "Hangi Felsefe Ekolünü Seçmeliyiz?" sorusuyla formüle edilmesi ilginçtir. Vatanı ve milleti kalkındırmak için (en!) uygun felsefi ekol de nasıl seçilip belirlenecektir? Bir de tam da Filibeli Ahmet Hilmi'nin bu yazısını yazdığı İkinci Meşrutiyet dönemi atmosferi

Demir'in çizdiği resim gibi ise, ne ile karşı karşıya olunduğu daha çarpıcı biçimde ortaya çıkmaktadır. Demir dönemin Osmanlı düşünürlerinin önünde duran ve on dokuzuncu yüzyıl Avrupa düşüncesini sarmalayan felsefi akımları sıralarken şunları sayar: "Materyalizm (mekanist materyalizm, evolüsyonist materyalizm, diyalektik materyalizm ve tarihi materyalizm), deizm, ateizm, panteizm, spritüalizm, eksiztantializm, evolüsyonizm (Lamarkçı evolüsyonizm, Darwinci evolüsyonizm, sosyal evolüsyonizm), pozitivizm ve yeni pozitivizm, monizm, Bergsonizm, liberalizm, sosyalizm, feminizm, determinizm, indeterminzim, individüalizm (**9, s. 21**). Neredeyse bir karikatürü seyreder gibi, vatanın ve milletin kalkınması için sayılan kavramlardan, yani felsefi tutum veya kavrayışlardan hangisini seçmenin daha ya da en uygun olacağını kara kara düşünen bir portre ile karşı karşıyayız sanki. Tabii ki bu kadar basit olmadığı söylenecektir. Ancak sorun yine vurgulamak gerekirse, felsefenin kalkınmaya olan etkisini veya katkısını değerlendirmek yerine, Altuğ'un "gerçekliği bir bilgi nesnesi olarak kendi karşısında koyan ve bunu yapmakla da aynı zamanda kendi bireyliğini "kişi" olarak kendisini üreten bir tavır" olarak tanımladığı felsefi düşünme biçiminin veya biçeminin, pratik kaygılardan bağımsız olarak gözlemlenip gözlemlenmediği sorunu olsa gerek. Zira ancak tanımlanan biçimde bir özne-nesne ayrışması sayesinde öznenin nesne hakkında teorik düzlemde spekülasyon yapma koşulu gerçekleşmiş olacaktır. Belki böylece pratik düzlemdeki sorunlar hakkında bile özgür ve dolayısıyla özgün ve hatta üretken bir tartışma platformu mümkün olacaktır. Ayrıca, kendilerinden yakınma durumunda bulunulan pratik ya da teorik düzlemdeki sorunların muhatapları, olası spekülasyonların özneleri ve/ya tarafları olarak daha/en uygun çözüm seçeneklerine karar verme gibi bir durum yerine kendi dillerinde, yani kendi kültürel koşullarında bir tartışma platformu oluşturacaklardır.

Nitekim son beş on yıldır felsefenin neliğinden tutun, felsefenin Türkiye'deki durumuna ve geleceğine, modern felsefe-postmodern felsefe tartışmalarından ilahiyat-felsefe tartışmalarına, mantık çalıştaylarından felsefe kongrelerine kadar farklı düzlemlerde ve alanlardaki tartışmalar giderek hız kazanmakta sanki. O kadar ki, Türkiye'de yayımlanan pek çok felsefe dergisi "Türkiye'de felsefe" içerikli bir dosya hazırlayıp yayımlamış durumda (**10**). Bazı üniversitelerin felsefe bölümlerinde yine "Türkiye'de felsefe" başlıklı dersler okutulmakta (Bursa Uludağ Üniversitesi ile Eskişehir Anadolu Üniversitesi). Yine aynı içerikli çalıştaylar, sempozyumlar gibi düzenli etkinlikler düzenlenmekte (**11**). Bunların yanında gerek telif gerekse çeviri olarak felsefe yayınlarının sayılarındaki artış, Çizgi Yayınları Felsefe dizisi gibi özel diziler de dikkate değer çalışmalar oluşturmaktadır. Bu çerçevede aşağıda ulaşabildiklerimiz kadarıyla bibliyografya olarak verdiğimiz yayınlar, etkinlikler, dernekler veya kurumlar, özellikle Doğan Özlem'in 1997 tarihli *Felsefe Tartışmaları 21. Kitap*'taki "1980'den Sonra Felsefe Çalışmaları" başlıklı derlemesi ile karşılaştırıldığında son yıllardaki

gelişmeler daha açık görülebilecektir (**12**). Bugün Türkiye'de üniversiteler bünyesinde ya da dışında bilinen güçlüklere karşın kapanmış ya da hala devam etmekte olan yirmi dolayında dergi yayımlanmaktadır (**13**). Tüm bunlardan da çıkarılabileceği gibi, Türkiye'nin *philosophia* kökenli felsefe ile ilişkisi ve/ya felsefe tarihi ya da geleneğinin Türkiye'deki yansıması Türkiye'deki felsefecilerin önemli ve öncelikli problemlerinden birini oluşturmaktadır. Bu anlamda hem felsefenin problemlerine tarihine ilişkin hem de Türkiye ve felsefe ilişkisine dair görüşlerin, yayınların, tartışmaların giderek çoğalması, canlanması, yoğunlaşması olsa olsa Tükiye'deki felsefe adına heyecana coşkuya yol açar neden olur. Ya da Ülken'in değerlendirmesiyle "Türk düşüncesi İzzet, Baltacıoğlu gibi, fikir sentezi verecek kafalar yetiştirmiştir. Yeni nesiller fenomenoloji, yeni ontoloji, felsefi antropoloji yönünde, ilim felsefesi ve mantıkta araştırmalar yapıyorlar. Henüz olgun eserlerini vermemişlerse de felsefe dünyasına açtığımız pencerenin her zamandan daha geniş, ufkunun her zamandan daha zengin oluşu gelecek için iyimser olmamızı sağlayan belirtilerdir." (**14, s.731**).

Kaynakca ve notlar:

1. Irzık, Gürol, "Türkiye'de Felsefe ve Bilim Tarihi Yapmak Üzerine Düşünceler", Toplum ve Bilim Dergisi 99, 2003/224, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.
2. Yavuz, Hilmi, "Felsefe Geleneği Üzerine Notlar", *Felsefe Yazıları*, Boyut yayınları, İstanbul, 2002.
3. Bir felsefi sistem ile bir dünya görüşü sisteminin gönderimleri veya içlemlerinin aynı olmadığı gerçeği kabul edilerek okunmalı.
4. Altuğ, Taylan, "Türkiye'de Felsefe", *Seminer: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 6, 1989.
5. Karakuş, Rahmi, *Felsefe Tasavvurumuz*, Değişim Yayınları, İstanbul, 2003.
6. Özlem, Doğan, "Felsefe Geleneği ve Aydınımız", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995.
7. Arslan, Ahmet, *Felsefe*, TÜSİAD Yayını, İstanbul, 2002.
8. Bıçak, Ayhan, *Türk Düşüncesi II: Kaygılar*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2010.
9. Demir, Remzi, *Philosophia Ottomanica 3*. Cilt, Lotus Yayınevi, Ankara, 2007.
10. Felsefe-logos, Sayı 5, 1998: "Cumhuriyet Türkiyesi'nde Felsefe"; Toplum ve Bilim, Sayı 98, 2003: "Ulus ve Felsefe"; Özne, Sayı 26, 2017: Türkiye'de Felsefenin Yüzyılı.
11. Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe, Yay. Haz., Betül Çotuksöken, Türkiye Felsefe Kurumu, 2001; Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar, Küre Yay., 2009; Türkiye'de Felsefe: I. Felsefe Çalıştayı, ed. Rahmi Karakuş, 2009; Türkiye'de Felsefenin

Geleneği ve Geleceği, İst. Üniv. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, 2012; Yürkseköğretimde Felsefe Eğitimi, Türkiye Felsefe Kurumu, 2014; Tanzimat'tan Günümüz Türkiye'de Felsefe, Mehmet Vural, Elis yayınları, 2018.

12. Örneğin Türkiye'de felsefenin kurumsallaşması çerçevesinde özellikle son yıllardaki dernekleşme çabaları da dikkate değerdir. Türkiye Felsefe Kurumu ve Türk Felsefe Derneği'nden sonra Toplum ve Siyaset Felsefesi Derneği/ Mersin; Felsefeciler Derneği; Mantık Derneği; Aristoteles Felsefe Derneği 2011; Din Felsefesi Derneği İstanbul 2007 gibi örgütlenme çabaları son derece anlamlıdır.

13. Felsefe Arkivi: 2011/34; Yazko Felsefe Yazıları (7); Felsefe Dergisi: 2018/68; Felsefe Tartışmaları: 2017/54; Felsefe Logos: 2018/68; Felsefe Düşün: 2018/11; FLSF: 2018/26; Dört Öge: 2018/14; Kaygı (32), Özne (29), Seminer Felsefe, Yeditepe'de Felsefe (10), Baykuş (7), Monokl 2011/10; Tabula Rasa: 2009/25-26; Arkhe Logos: 2016/6; Temaşa: 2014/10; Felsefe-Yazın: 2004/24; Felsefi Düşün 2013/11.

14. Ülken, H. Z., *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1979.

Süleyman Dönmez

TÜRKIYE'DE FELSEFE VE BIR TÜRK FELSEFESININ İMKÂNI

Giriş yerine

"Türk felsefesi", "Türkiye'de Türk felsefesi" ve "Türkiye'de felsefe" hakkında yazmak netameli bir konudur. Öyle ki, aynı köke ve içeriğe sahip görünen bu üç ifade, esasen ortak bir coğrafya ile kültüregönderme yapmakla beraber farklı referanslara sahiptir.

"Türk felsefesi" ifadesi, içeriğinin zenginliği ve işaret ettiği coğrafyanın büyüklüğü itibariyle diğer iki ifaden içerik ve anlam bakımından daha kuşatıcıdır. Kabaca izah etmek gerekirse, "Türk felsefesi" ifadesi, adına "Türk" denilen milletin dünden bugüne ortaya koyduğu felsefelere tekabül eder. Bu minvalde"Türkiye'de Türk felsefesi" ifadesi de Türk felsefesinin Türkiye sınırları içinde tezahür eden kısmını karşılar.

"Türkiye'de felsefe" ifadesi ise - her ne kadar "Türkiye'de Türk felsefesi" ifadesinde olduğu gibi - Türkiye'nin siyasî coğrafyası içerisinde icra edilen Türk felsefesine dâhil edilebilen felsefeleri akla getirse, yer yer farklılaşarak ayrışan daha renkli ve çeşitlilik arz eden bir içeriğe de gönderme yapar. Bu nedenle "Türkiye'de felsefe" ifadesi, ilk etapta doğrudan Türk felsefesinin mahiyeti hakkında yeterli ve açık bilgi vermekten uzaktır.

Ne demek istiyoruz? Demek istediğimiz şudur: Adı Türkiye halkı Türk olan bir ülkede felsefî faaliyetlerin olması, icra edilen felsefeye Türk felsefesi demeye yetmemektedir.

Mevzuyu biraz daha açalım. Türkiye'de birçok felsefe okutan fakülte var. Buralarda bir dizi felsefî faaliyet yapılmakta. Ancak Türkiye'nin felsefe fakültelerinde okutulan felsefe derslerine ve yapılan felsefî faaliyetlere göz atıldığında öğretilen ve icra edilen felsefenin Türk felsefesinden ya da felsefelerinden ziyade "başka felsefeler" olduğu dikkat çekmekte.

Başka felsefelerden muradımız, etkinlik bakımında sırasıyla Alman, Fransız, İngiliz-Amerikan, Çin ve Rus felsefeleridir. Öte yandan ilahiyat gibi felsefe okutan fakültelerde de sayılan bu felsefeler yanında İslam felsefesi adı altında Türk felsefesinden ziyade Arap, İran ve Hint felsefeleri öne çıkmaktadır. Bu çeşniye az ya da çok başka milletler ile halkların da felsefeleri eklene bilir…

Hâsılı, Türkiye'de Türk felsefesi dışında meşhur ya da değil birçok felsefe ile felsefî düşünüş ziyadesiyle ilgi alanındadır. Ders olarak okutulmaktadırlar. Haklarında çalışmalar yapılmakta ve her birinde uzmanlar yetişmektedir. Ama bütün bunlar Türkiye'de var olan ve okutulan felsefenin özde bir Türk felsefesi olduğunu söylemeye yetmemektedir.

Öte yandan; elbette bir Türk devleti olan Türkiye'de açığa çıkan felsefî faaliyetler ile yaklaşımların elbette Türk felsefesinin özelleşmiş kısımları olması gerekir. Lakin Türkiye'de genel durum, hiç de öyle görünmemektedir. İzah edildiği şekliyle Türkiye'de icra edilen birçok felsefî faaliyetin Türk felsefesiyle doğrudan ilgisi yoktur. Ancak bu felsefeler, Türkiye toprakları üzerinde kendilerine "Türk" denilenlerce icra edildikleri için "Türk felsefesi" veya "Türkiye'deki Türk felsefesi" ile dolaylı bir ilişki içerisindedirler. Bu nedenle bu çalışmada "Türkiye'de felsefe" ile "Türkiye'de Türk felsefesi" ifadeleri içerik bakımından ilk etapta teknik olarak ayrıştırılmış ve ayrışan yapıların bir Türk felsefesi çatısı altında yeniden birleştirmenin imkânı aranmıştır. Zira "Türkiye'deki felsefe" faaliyetleri içinde genel anlamdaki Türk felsefesinin özel bir parçası olan "Türkiye'de Türk felsefesi" hanesine yazabileceğimiz birçok faaliyet yapılmaktadır. Özellikle felsefe ve İlahiyat fakültelerinde oldukça yetersiz kalmakla beraber "Türkiye'de Türk felsefesi" ile doğrudan ilgilenen ve üreten felsefe uzmanları vardır. Birçok müessesede "Türk felsefesi" ile alakalı dersler verilmektedir. Fakat bütün bunlar plansız ve programsızdır. Bütünlükten uzak ve kişisel gayretlerle birbirinden kopuk hâlde yürütülmektedir. Türk felsefesi adına dağınıklığın giderilmesi Türkiye'deki Türk felsefesinin geleceği adına büyük ehemmiyet arz etmektedir.

Diğer taraftan bizim burada izaha çalıştığımız "Türkiye'de felsefe" ya da "Türkiye'de Türk felsefesi" başlığı altında değerlendirilmesi daha uygun olan bütün düşünüş ile düşüncelerin - farklı mısdaklara sahip olsalar da - esasen en kapsayıcı ifade olan "Türk felsefesi" şemsiyesi altında hayat bulabildiklerini unutmamak gerekmektedir. İşte farklı renkleri uyum içinde yaşatan bu birliktelik, bizim nazarımızda Türk felsefesinin en açık alametifarikası, temel karakteristiğidir. Bu çerçevede Türkiye'deki felsefe, esasen Türkiye'deki Türk felsefesinin

bir tezahürüdür. Ancak Türkiye'deki birçok felsefî düşünüş ve faaliyet görünür olmalarını sağlayan bu asıl zemini unutarak daha çok yabancı kültür ile felsefeleri taklide yönelmiştir. Bu ise, insanları bir Türk felsefesinin olup olmadığı hususunda kuşkuya sevk etmiş ve etmektedir. Oysa bir Türk felsefesi vardır. Lâkin bu felsefe Türkiye'de unutulmaya yüz tutmuş görünmektedir. Yapılması gereken unutulanın yeniden hatırlatılması için acilen keşfedilip çağın şartlarını dikkate alarak yeniden inşâ edilmesidir.

Türkiye'deki felsefeyi türk felsefesine bağlamanın yolu

Türkiye'deki felsefeyi Türk felsefesine bağlamak, Türkiye'deki Türk felsefesini görünür kılacaktır. Bunun yolu nedir?

Türk felsefesi, gelecek kurmaktan daha ziyade geçmişi okumakla alakalıdır. Lâkin Türkler geçmişimizden büyük oranda bihaberdir. Oysa 'geçmişi olmayanların ya da geçmişini okuyamayanların geleceğinin de olamayacağı' bilinen bir gerçektir.

Geçmiş ardımızda bıraktığımız yoldur. Yolun arkada olması bizi zorunlu olarak geleceği geçmiş üzerinden kurulması gerektiğine işaret etmektedir. Bu durumda işe nereden başlamalıdır?

Öncelikle zeminin fikrî çerçevede incelenmesi, Türk felsefesinin imkân ve sınırlarını algılamada ufuk açıcıdır. Fikir üzerine elde edilen ufkî okuma ise, bizi doğrudan doğruya Türk felsefe tarihine bağlar. Zira felsefe, en vazıh tarifle varlık, bilgi ve değer hakkında tefekkürdür. Tefekkür, fikretmedir. Fikretme ise hem fikre dayanır hem de fikri doğurur. Burada fikir kavramını düşünce, tefekkürü de düşünme olarak kullanıyorum. Lakin gerek düşüncenin fikir, gerekse düşünmenin tefekkür kavramını her zaman karşılamadığına inanıyorum. Aradaki ince ayrımlar ilerleyen sayfalarda fark edilecektir. Şimdilik geniş bir açıklamaya burada girmiyorum.

Burada "Türk kimdir, var mıdır, yok mudur?" tartışmalarına girilmeyecektir. Bize göre bu tür mütalaaların zihin jimnastiğinden öteye gitmeyeceği açıktır. Zira mesele Türkün varlığı ya da yokluğu değildir. Ancak mevcudun keyfiyeti ve külliyeti, sınırların belirlenmesinde sıkıntılar doğurmaktadır. Bu da gayet normaldir. Zaten çalışmamızın temel hedefi, Türk tefekkür tarihi adına önerilen muhtemel sınırları tartışmaya açmak değildir.

Elbette Türk vardır. Üstelik son yapılan bazı araştırma ve arkeolojik buluntular yakın zamana kadar yapılan Türk tarihi okumalarını tersyüz edecek mahiyettedir. Özellikle yeni veriler ışığında Türkün Türk düşünce tarihinde müstesna değeri olan Anadolu – Türkiye - coğrafyasındaki geçmişinin milattan önce yedi binli yıllara kadar indirilebileceği öngörüsü ezber bozacak cinstendir. Bu meyanda pek çok araştırmacı için Anadolu felsefenin beşiği olarak kabul gördüğünden günümüzde daha çok eski Yunana dayandırılan nice felsefî fikrin Türk düşünce tarihinin sınırları ve imkânı çerçevesinde yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir.

Türk felsefesinin keşfi ve yeniden inşâsı

Tarih, geçmişi konu edinir. Nedir geçmiş? Dünde kalan, düne ait olan mı? Elbette geçmiş, arkada kalanla alakalı bir kavram. Ama geçmiş sadece geride kalan değildir. Bugünle de yarınla da yakından ilgilidir.

Açıktır ki, tarihsel bağlamda bir olup bitmişliği hikâye ederken farkında olsak da olmasak da, şimdiyi ve geleceği kuran bir yaşanmışlıkla iç içeyizdir. Demek ki, geçmiş, bir bakıma sürekli ilişki hâlinde olduğumuz gerçeklikler dünyasıdır.

Geçmişle olan ilişki biçimleri, elbette düşünce dünyalarını ve hayata bakışları doğrudan etkilemektedir. Onunla sağlıklı bir iletişim kurabiliyorsa, faydalıdır. İfade ettikleri, şimdiye yansımaları geçmişle olan bağlantının kalitesini ortaya koyar. Zira geçmiş, kesinlikle ölü bir "mazi" değildir. Öyleyse nasıl olmalıdır onunla ilişki biçimimiz?

Geçmişin günümüze yansıması bazen onmaz bir yara bazen buruk bir özlemdir. Her iki yaklaşım şekli de geçmişle olan ilişkinin sorunlu olduğunu gösterir. Özlemle yâd edilen geçmiş avuntu; yok sayılıp unutulmak istenen geçmiş ise, sırtta kamburdur. Övünülen yahut dövünülen geçmiş yüktür. Abanmadır. Kâbustur. Oysa geçmiş, hatasıyla sevabıyla sahiplenilmesi ve iletişime geçilmesi gereken bir dünyadır.

Doğru ilişki kurulan geçmiş keşfedilmeyi bekleyen, keşfedilmesi gereken gizli hazinedir. Saf altındır. Önce bulunmalı, ardından da arıtılıp işlenmelidir. Sınırlarla belirlenen sahip olduğu sınırsız imkânlılık fark edilmelidir.

Keşfedilen geçmiş, mümkünler dünyasıdır. Her bir imkân olup bitmiş bir tarihsel süreçten daha ziyade okunup inşâ edilmesi gereken bir hayatiyettir. Yaşayan ve yaşatan bir geçmiştir keşfedildikçe inşâ edilen. Takdirlerle tekdirler arasına sıkıştırılmamış bir yaşanmışlık olarak beliren maziden belirlenemeyen bir geleceğin hazırlanmasıdır. Bu, bir yeniden okuma denemesidir. Bunu yaparken nelere dikkat etmek gerekir? Nasıl atılmalıdır ilk adım?

Dar kalıpların içine sıkışmadan geçmişin imkânlarından bugünü inşâ edebilecek yüreğe sahip olunmalıdır evvela. Mızmızlanmadan, umudu kaybetmeden, korkmadan, kıyasıya eleştirerek, fakat yıkıp dökmeden orada duran geçmişe, o ortama giderek gerçekler aranmalı, araştırılmalı ve birer birer keşfedilmelidir. Keşfederken de yapıcı ve kuşatıcı bir inşâya girişilmelidir. Her keşfin, gerçekte bir inşâya bağlandığı; elde edilenin nihaî olmadığı; çünkü sınırlı ve kusurlu bir varlık olan insan tarafından üretildiği; dolayısıyla en doğru olanın ötelerde olduğu unutulmamalıdır.

Biz önerdiğimiz bu yöntemi "keşfî inşâ" olarak kavramsallaştıracağız. Bize bağlı olmayan bir dış gerçekliğin peşinde olduğumuzdan yaptığımız öncelikli olarak bir keşiftir. Ancak dışarıdaki gerçekliğin tarafımızdan kavranışı, kaçınılmaz olarak bir öznelleştirme olduğundan bir inşâ olarak tezahür edecektir. Bir bakıma biri ötekini gerektiren bir süreklilik, can damarımız olacaktır.

Türk tefekkür tarihinden türk felsefesine

Tefekkür zihinsel bir faaliyettir. Bu faaliyet sonrası açığa çıkan ürün ise fikirdir. Fikir soyut bir anlamdır. Soyut, beş duyu organıyla algılanamaz. Bu nedenle insan soyut olanı ancak somut üzerinden kavrayabilir. Somut ise, beş duyu organımızla idrak edilebilendir. Soyut olanı somut üzerinden kavrama, somutlaştırma yoluyla "soyut anlama" erişebilme gayretidir. Bir bakıma anlamı somutlaştırma çabasıdır. Yoksa mutlak anlamda soyutu somut hale getirme ya da somuta indirgeme değildir. Bu çerçevede somut üzerinden soyutu kavramanın bir yolu olarak somut anlam, sadece somut olanda kalmaz. Soyuta da kapı aralar.

Somut, maddî olanla sınırlanamaz. Mesela dil maddî değildir; ama somuttur. Soyut düşüncenin kelimeler vasıtasıyla somutlaşmasıdır. Esasen somut dünyanın ardında ya da içinde gizli ya da açık soyut anlam sürekli varlığını korur. Şu şekilde de söylenebilir: Soyut ve somut anlam, aslen içiçedir. Hangisi temel dayanaktır? Yahut şöyle soralım: soyut mu somutu, somut mu soyutu doğurmaktadır? Bu, cevabı çok zor bir sualdir. Sorun, yapısal olarak felsefe tarihinde filozofları çokça uğraştıran varlık-mahiyet kavgasına ya da gerçekçilik-adcılık-kavramcılık tartışmalarına benzemektedir. Burada bu konuya girilmeyecektir. Ancak şu kadarını söyleyerek Türk tefekkür tarihine bir köprü kurmayı deneyelim.

Gerek "mahiyet-varlık", gerek "isim-mefhum-hakikat", gerekse "soyut-somut" ilişkisinde içiçelik söz konusudur. Burada tek yönlü yapılan ne öncelik sonralık-sıralaması, ne de iç-dış okuması bütüncül bir açıklama sunabilir. Zira bazen iç, dışın bazen de dış, için yerine geçebilmektedir. Bu nedenle kavramsal düzeydeki ikilik, aslında –epistemik- bilgi kuramsaldır. ve zahirdedir. Esasta ontolojik bir "ikilik" yoktur. "Birlik" vardır. Ona da "hakikat" denir.

Hakikat bağlamında gerek vücut gerekse mevcut ontolojiktir. Malum ise onto-epistemiktir. Onto-epistemik, zihnin dışında bilenden bağımsız varolanın bireydeki tezahürüdür. Fikir ise hem epistemik hem de onto-epistemik olabilir. Demek ki, her malum bir fikir verir, ama her fikir her zaman malumu vermez. Bazı fikirler salt zihinsel bir kurgu olabilir.

Fikrin epistemik yorumu düşünme, onto-epistemik okuması ise tefekkürdür. Ontolojiden kopuk salt düşünme, düşünceyi üretir. Epistemiktir. Sadece düşünme üzerinden Türk tefekkür tarihine yönelmek ise, daha çok sanal parçalanmışlığı körükler. Bu durumda Türk tefekkür tarihi, sadra şifa sunulmak isteniyorsa, iki koldan incelenmelidir: Ya malum üzerinden ya da fikriyat üzerinden.

Salt fikirler üzerinden yapılan bir okuma kesinlikle felsefidir. Malum üzerinden yapılan bir anlamlandırma ise felsefeye açıktır, felsefîleştirilebilir. Biz Türk felsefe tarihi incelemelerinde malumu esas alarak malumdaki fikriyata erişmeyi önermekteyiz. Bu durumda yapılmasını istediğimiz aslında bir zihin kavgası değil, varolan (mevcut) üzerinden malumun ilanıdır. Buna malumun tefekkürü de denilebilir. Elbette malumun tefekkürü, varolan üzerine üretilmiş olan diğer düşünceleri de dikkate almayı gerektirir.

Türk tarihi ve tefekkürü zengin ve etkin olmakla beraber maalesef öksüzdür. Lakin hayıflanmanın anlamı yoktur. Acilen harekete geçilmelidir. Bireysel olarak yapılabilecek olanlar devede kulak mesabesinde de kalsa, elden gelenin arda konulmaması gerekir. Niçin mi? Çünkü yol önümüzde değil ardımızdadır. Kıymet bilinse de bilinmese de yürüdüğümüz kadarıyla var olup ayakta kalacağız. Yürüdüğümüzle var olmak, önümüze bakmamak anlamında yorumlanmamalıdır. Tabi ki önümüze bakacağız. Bu anlamda önümüzde de yolların olduğu dile getirilebilir. Yaşanmışlık açısından bu bakış gayet doğaldır. Nihayette an ve an belirlediğimiz bir gelecekten daha ziyade belirlenmiş geçmişler içinde yürümek daha kolay görünür. Ancak unutulmamalıdır ki, günün birinde hakkımızda bir hüküm verilecek olursa, o hükmün temel dayanağı büyük ihtimalle yapacağımız değil, yaptığımız olacaktır.

Türk felsefe tarihine giriş, gelecek kurmaktan daha ziyade geçmişi okumakla alakalıdır. Zira 'geçmişi olmayanların geleceğinin de olmayacağı' tecrübelerle sabittir. Ayrıca yolun arkada olması da bizi zorunlu olarak geleceği geçmiş üzerinden kurmaya yönlendirmektedir. Bu durumda işe nereden başlamak gerekmektedir?

Öncelikle zeminin fikrî çerçevede incelenmesi, Türk tefekkür tarihinin imkân ve sınırlarını algılamada ufuk açıcıdır. Fikir üzerine elde edilen ufkî okumalar, bizi doğrudan doğruya Türk felsefe tarihine bağlar. Zira felsefe, en vazıh tarifle varlık, bilgi ve değer üzerine tefekkür etme, tefekkür edileni de düşünmedir. Varlığın, bilginin ve değerin tefekkürü ile fikir üzerine düşünme (fikretme), elbette bir takım ilke ve esasları göz ardı etmeyen bir temellendirme faaliyetidir. Tarzı vardır. Kısaca ifade etmek gerekirse, eleştirici, düzeltici, bütünleyici, tutarlı ve "rasyonel"dir. Burada "rasyonel" kavramını tırnak içinde kullanmamızın sebebi, rasyonelden gönlü ve duyguyu dışlayan kuru bir akliliği anlamadığımızı vurgulamak içindir. Daha da açmak gerekirse, "rasyonel", düşünce yoluyla yapılan bir okumadır. Gönlü devre dışı bırakmayan onto-epistemik tefekkür ise, akla dayanır. Akletme, düşünmeyi ve düşünceyi kuşatır.

Epistemik bağlamdan fikretme, onto-epistemik cihetten ise tefekkür olarak anladığımız felsefenin felsefî fikirden ayrıştırılamayacağının altı çizilmelidir. Nasıl her türlü fikrin bir felsefesi varsa, her felsefe de bir dizi fikir ile içiçedir. Kısaca, fikirlerin keşfi felsefeleri verir. Bu meyanda bir yerde fikir varsa, özellikle epistemik açıdan felsefe yoktur denemez. Yüksek ya da düşük seviyede bir felsefe muhakkak vardır. Mamafih felsefenin eski Yunan düşüncesiyle kayıtlanması tutarlı değildir. Elbette eski Yunandan nevi şahsına münhasır bir felsefî düşünce temayüz etmiştir. Felsefenin tarihinde böyle bir devrin öne çıkması, diğerlerini görmemezlikten gelmeyi gerektirmez. Bahusus eski Yunandan önce de sonra da fikir ve felsefe vardır. Eğer insanın ayırıcı vasfı tefekkür ve düşünme ise, insan tefekkür ettiği ve düşündüğü müddetçe felsefe ya epistemik ya da onto-epistemik anlamda var olacaktır.

Felsefenin her türlü varlık, bilgi ve değer üzerine gelen eleştirici, düzeltici, bütünleyici, tutarlı ve aklî bir temellendirme faaliyeti olması, mevcudun yeniden inşâ edilebileceğine işaret eder. Öyleyse Türk tefekkür tarihi üzerinden Türk felsefe tarihinin inşâsı, olmayanın icadı değildir. Varolanın keşfedilmesi, keşfedilenin de düzgün bir okumayla inşâya tabii tutulmasıdır. Burada keşfin ve inşânın içiçe olması kaçınılmazdır.

Çok geniş bir coğrafyayı ve uzun bir zaman dilimini içine alan Türk tefekkür tarihi ve felsefesi, bakirdir. Zaman ve zemin bakımından genişlik, işi hem kolaylaştırmakta hem de zorlaştırmaktadır. Kolaylık, tutulan her bir dalın yüzebilme imkânı sunmasında; zorluk ise dalları fışkırdığı gövdeye, gövdeyi de köke bağlayabilmenin giriftliğindedir. Türk tefekkür tarihi devranî ve devasa bir ağaçsa gövdesi dallı budaklıdır. Kökü de toprağın derinliklerindedir. Modern epistemik okumalar, sadece ağacın parçalanmış görüntüsünü vermektedir. Ağacı ontolojik düzlemde bir bütün olarak görmek ve onto-epistemik bir okumaya tabi tutmak ise büyük dikkat, emek ve sabır istemektedir.

Sonuç yerine

Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken, bir yazısında Eski Yunan felsefesinin bir "miras yedi" olduğunu ifade eder. Gerçekten de biz bugün çok daha iyi fark etmekteyiz ki, hiçbir düşünce ve felsefe gökten zembille inmemektedir. Geçmişten beslenmekte ve etkileşimlerle yol almaktadır.

Mesele, tarih olmuş varolanın öncelikle fark edilmesi ve kavranmasıdır. İkinci adım ise, aktüel olan yaklaşımları dikkate alarak keşfedilenin inşâ edilmesidir. Bu tavra bir isim bulmak gerekirse, bizim önerimiz keşfî-inşâ kavramıdır. Keşfedilenin inşâsı, yapılanın mutlak olmadığını gösterir. Geçmişin farklı tarzlarda okunabileceğine işaret eder. Bu okumaları birbirini desteklemesi ve düzeltmesi ise felsefeleri oluşturacaktır.

Türk tefekkürü ve felsefesi Türkiye'de ve dünyada yeni yeni keşfedilmeye başlanan bir dünyadır. Yapılması gereken büyük bir dinamizme sahip olan, Türk düşünce tarihini önerdiğimiz bakış açısından keşfetmeye ve keşfederken de inşâ etmeye devam etmektir. Bu, felsefenin eski Yunanla başlayan bir aktivite olmadığını, her dönemin, her milletin az ya da çok felsefî bir birikime sahip olduğunu bizlere gösterecektir.

Sözü Emekli Felsefeci Süleyman Hayri Bolay Hoca'nın bir tespitiyle bitirelim: "*Türk düşüncesinin tarihi ufku çok geniştir. Tarihi seyri devletlere yaygınlığı itibariyle Batı düşünce hayatında daha geniş bir tarihe, coğrafyaya sahiptir. Muhteva itibariyle de en az Batı düşünce hayatı kadar zengindir."*Bizlere düşen bu zenginlikten gereğince nasipdâr olmak için zihnimizi ve gönlümüzü açık tutmak ve gayretli olmaktır.

Mikheil Makharadze

NATIONAL PHILOSOPHY IN GEORGIA (IV-XX CENTURIES)

It is possible to single out conventionally four periods in national Georgian philosophy: IV-XII centuries, XIII-XVIII centuries, XIX century and XX century.

However, beginning of study of pure philosophical issues was preceded by mythological thinking an example of which is a legend "Amirani". Amirani is a hero struggling to obtain heavenly fire and his endeavours are directed towards welfare of the humanity. "Amirani" reveals closeness to as well as difference with the Prometheus myth and with an earlier poem "Gilgamesh" **(22, p. 45).**

I

In IV century a philosophical center emerges in Georgia. This fact is confirmed by two scholars of Eastern Roman Empire Libanius (314-394) and Themistius (317-388) in their notes written in Greek. They discuss an educational center, a school which according the existing data was situated in Western Georgia – Kolkheti.

It is acknowledged in Georgian science that philosophy and rhetoric were taught together with other subjects at this school **(22, p.70-74; 29, p. 53).**

It should be noted that Kolkheti school of rhetoric was the first educational-training institution which prepared the basis for Greek-Georgian philosophical relations.

Kolkheti school of rhetoric where priority was given to Neoplatonic philosophy ceased its existence when, according to the edict of Emperor Justinian, the last Neoplatonic school was closed in Athens in 529.

A famous historic figure Bakuri (IV c.) from East Georgia was associated with Kolkheti school of rhetoric. He, apparently, left East Georgia when Christianity was established in the country. He as a pagan and an adherent of Neoplatonism could not stay there anymore. It is known that Neoplatonic Libanius had a rather positive attitude to Bakuri, praised him and approved his love for logoses **(22, p.74-76; 29, p. 65-68).**

At the initial stage of Georgian philosophy Peter the Iberian's (411-491) figure stands out. He was a son of King Varaz-Bakar; at the age of 12 he was sent as a hostage to the court of the Byzantine Emperor Theodosius II in Constantinople. Here he received a fundamental education in theology and philosophy, achieved a high position at the court of the Emperor. But in spite of such successful career, Nabarnugios (the name given to him in Constantinople) left the court and escaped to Palestine where took the monastic vows and was named Peter.

Peter the Iberian as well achieved a great success in the sphere of spirit and

became episcope of Mayum. Peter who lived far from Georgia never lost contacts with his motherland. His name became especially actual in XX century when, on the basis of the research conducted, a Georgian scientist Shalva Nutsubidze (1888-1969) **(24)** and a Belgian orientalist Ernest Honigmann (1892-1954) **(31)** identified him as the author of the most important works produced at the joint of V-VI centuries and known as the Areopagitical works **(22, p. 88-102).**

Georgian reality (culture, social life) of this period is characterized by opposition between ecclesiastic and secular world outlooks which first of all was revealed in the attitude to the mundane. The position of the ecclesiastic world outlook was negative, and that of the secular world outlook – positive **(29, p. 47).**

From the viewpoint of ideological incompatibility, the opposition between monophysite and diophysite positions should be stressed. At the beginning, the monophysite position was firmly established in Georgia. After the Council of Chalcedon (551), Georgia gradually took the side of the diophysites that eventually resulted in breaking off relations with the church of Armenia (605-609).

Choice of diophysite direction meant liberation of Georgia from the ideological influence of Persia where strong monophysite centers functioned. This fact without any doubt was a progressive step for the country.

In general, in the first period of history of Georgian philosophy, Greek-Georgian philosophic relations were important. The next stage of these relations embraces IX-XI centuries and is associated with translation activities.

At this period translation work, essentially, was done in Georgian scientific centers abroad (Iberian monasteries in Athens, Black Mount in Syria, Palestine, etc.). Translations were done by Ioane, Ephtvime and Giorgi Mtatsmidelis, Giorgi Mtsire, Grigol Oshkeli, Davit Tbeli and others. They translated Cappadocian Fathers' works on philosophical issues. Creative assimilation of Cappadocian Fathers' works is considered the Renaissance of Cappadocians in the X-XI centuries Georgia (Acad. GuramTevzadze) **(7, p. 109-122).**

One interesting fact should be stressed. Ephtvime Mtatsmideli, in main, translated from Greek into Georgian. Though he, as well, translated from Georgian into Greek. Some scientists put forward a rather convincing opinion according to which the author of Greek "Balavariani" is Ephtvime Mtatsmideli **(22, p. 255-259).**

A bit later Greek-Georgian relations, from the view point of philosophical contacts, moved up to a higher stage. In those works that were translated by Ephrem Mtsire,Arsen Ikaltoeli and Ioane Petritsi (X-XI c.c.) philosophical content is strong. They translated "The Fountain of Knowledge" by John of Damascus (Ephrem Mtsire, Arsen Ikaltoeli), Areopagitical works (Ephrem Mtsire), works by Anastasios of Sinai, Theodore Abakura, John Italus and others and "Elements of Theology" by Proclus (Ioane Petritsi).

Translation of Areopagitical works by Ephrem Mtsire had an extremely seri-

ous importance for Georgian philosophy and Georgian culture in general. The philosophical ideas given in these works which, in fact, meant transplantation of Neoplatonism into the Christian soil (Sh. Nutsubidze), were of utmost significance and made profound impact on the thinking of the Middle Ages and the Renaissance. The Areopagitical doctrine played the analogical role in relation to Georgian culture. It will suffice to name Shota Rustaveli's "The Knight in the Panther's Skin" where the author of the Areopagitical theory – "wise Divnos" is referred to regarding the cardinal issue of the poem – absoluteness of the good and non-substantiality of the evil.

An outstanding Georgian scholar of the middle ages Ioane Petritsi was educated in Constantinople, at Academy of Mangan where his tutor was a great Byzantine philosopher John Italus (1025-1082).

After returning to Georgia Petritsi continued his work at Gelati Academy where he finished translating into Georgian of a work by a Neoplatonist Proclus (412-485) "Elements of Theology". The translation was accompanied by vast comments which constitute his original work. Great many original ideas are expressed in these comments **(13).** Petritsi deepened and further developed Proclus's idea of the triad. Petritsi is rightfully considered as a Proclus's successor and adherent who developed his philosophy.

Arsen Ikaltoeli who, like Petritsi, was educated in Constantinople translated from Greek parts I and III of "The Fountain of Knowledge" by John of Damascus, "Viae Dux" (Guide Along the Right Path) by Anastasios of Sinai, "For the First" by Michael Psellos and others. These translations are united in the volume "Dogmatikoni" **(22, p. 374-388; 29, p. 268-292).**

It, also, should be noted that part of scientists (Sh.Nutsubidze, Sh.Khidasheli) consider Ephrem Mtsire and Ioane Petritsi as progressive figures and Arsen Ikaltoeli as a bearer of reactionary ideology (Sh. Nutsubidze) and a representative of conservative-dogmatic direction (Sh. Khidasheli).

As early as in 1914 a famous Georgian historian Ivane Javakhishvili (1876-1940) pointed to the existence of the Renaissance elements in Georgia. This position was developed by Sh. Nutsubidze who eventually formed a theory of Oriental Renaissance the kernel of which is the idea of Georgian Renaissance (**21; 23**). A number of Georgian as well as foreign scientists shared the idea of Renaissance in Georgia of the 11-12th centuries. An outstanding Russian scientist Alexei Losev (1893-1988) was among them.

According to Sh. Nutsubidze the main world outlook sources of the Renaissance in Georgia are the Areopagitic doctrine and Ioane Petritsi's philosophy and the culmination is Shota Rustaveli's "The Knight in the Panther's Skin" (**21; 22, p. 409-430; 23**).

Almost all characteristic features of the Renaissance are given in "The Knight in the Panther's Skin": humanism, positive attitude to the real world,

monism of the good etc. And the most important is that the poem is full of examples of mutual assistance on part of its characters, achieving of the goal by means of such assistance, doing good, etc.

Georgian scientists (Sh. Nutsubidze, Sh. Khidasheli) convincingly proved the existence of the Renaissance in Georgia of the 11-12th centuries. It was just relying on their argumentation that A. Losev fully shared the theory of Georgian Renaissance (**9, p. 33-37**).

Georgian philosophy of the first period is characterized by gradual assimilation of theological and philosophical problems. From the philosophical aspect it achieves its culmination in Ioane Petritsi's works.

This period of Georgian philosophy is distinguished for its relations with cultures of different nations. In particular, close relations with Greek and Armenian cultures stand out. Though if in respect to Greek culture we witness theological and philosophical interrelations, in respect to Armenian culture it is a purely practical-religious relation. In this context one fact is worth noting: a famous VI century Armenian philosopher David Anhaght who was born in Alexandria, came to Armenia but because of the conflict with his compatriots, left it and settled in Georgia where he died.

II

The second period of history of Georgian philosophy embraces XIII-XVIII centuries. This period in history of Georgia, till the second half of XVII century and the beginning of XVIII century is, in main, a period of decline. It is natural that grave political situation of the country made a negative impact on its culture and on philosophy in particular. The impressive rise of philosophy (translation activities, original creative works, etc.) in XI-XII centuries was replaced by a period of decay. Philosophical ideas were mainly expressed in works on history, nature and in works of literature. The only thing that still was present in the philosophical aspect was continuation of the philosophical tradition of the previous centuries (**22, p. 418-421**).

This period of Georgian philosophy is not homogeneous. If in Georgia of XIII-XIV centuries samples of philosophical thought were, mainly, given in scientific treatises and historical works (Abuserisdze Tbeli, "One-Hundred-Year Chronicle" by an unknown author, …), the next period is an era of decline which is followed by a comparative rise (second half of XVII c. – XVIII c.).

Tradition of cultural inheritance was still alive in the XIII-XIV centuries Georgia as it is unambiguously demonstrated by scientific heritage of Abuserisdze Tbeli (approximately 1190-1250) and an unknown author of XIII-XIV centuries – Zhamtaagmtsereli – chronicler.

Abuserisdze Tbeli is the author of an astronomic calander - "Chroniconi", a story of hagiographic-historical character and other works. In his works we meet with world outlook ideas, in particular: according to the Greek sources, the end

of the world in the Greek world was expected in 1492. Tbeli made corrections to the calculation and declared the year of 1396 as the end of the world. It is not a scientific opinion, but the fact is that this correction was made by Tbeli.

It is also worth attention that Tbeli attempted to establish a cult of the icon Acheiropietos (not made by hands) in Georgia. He hoped to establish an ideology of national unity through the cult of Acheiropietos but failed (**8, p. 228-229**).

"One-Hundred-Year Chronicle" by an unknown author is a work of historical character which discusses state, political and cultural history of Georgia during one century since enthroning in 1213 of Lasha-Giorgi (1192-1223) including the first few years after accession to the throne of Giorgi V Brtskinvale (1286-1346).

This work deserves attention from historical and literary as well as philosophical aspects.

From the aspect of philosophy, we, first of all should note that the author gives us a definition of chronicle (history) which, according to him, means looking for truth, acceptance of an unbiased position between good and evil. It is nothing else but an attempt to comprehend history from a philosophical aspect (Sh. Nutsubidze). It is also worth attention that he tried to attach serious importance to subjective and objective factors in social and political life of society.

The author of the chronicle thinks that moral purity of the rulers is of decisive importance for the strength of the country and he insists that moral corruption of the country population deserves punishment from God (**8, p. 258-259**).

Among the thinkers of this epoch works by a distinguished writer, diplomat and public figure Sulkhan-Saba Orbeliani (1658-1725) stand out. In creative heritage of this versatile figure his "Georgian Dictionary" in which definitions of philosophical concepts are given is of special importance from the view point of philosophy.

Considering Sulkhan-Saba's dictionary we can judge about his position regarding subject of philosophy, ontological and logical ideas (**8, p. 57-67; 15, p. 51**).

Besides Sulkhan-Saba Orbeliani's works, philosophical, ethical and aesthetic ideas are given in creative heritage of King-poets: Teimuraz I, Archil II and Vakhtang VI as well as poets Mamuka Baratashvili, Davit Guramishvili and Besiki (**8, p. 130-199**).

Among the scientists whose works contain philosophical ideas, special attention should be paid to Vakhushti Batonishvili (1696-1757) who is the author of a brilliant work "Description of the Kingdom of Georgia". It is a historical multi-aspect work in which certain philosophical ideas are given as well.

In the introduction to the work Vakhushti Batonishvili discusses creation of the world by God, existence of Adam and Eve in the Garden of Eden, expelling them from the Garden of Eden, sin of Cain, etc.

Vakhushti Batonishvili highly appreciated philosophers' works. He often refers to Socrates, Cicero, John of Damascus and states that these thinkers should

be taken into consideration in evaluating chronicles (**8, p. 260-261**).

Anton I (1720-1788) who was an ecclesiastic figure, catholicos, philosopher and scientist has a special place among the XVIII century scholars.

In 1752 Anton I wrote an original philosophical work "Spekali" in which philosophical ideas of scientists writing in Greek and Latin (Plato, Aristotle, Proclus, Albert the Great, Thomas of Aquinas etc.) are rendered. While working to fulfill this task he received assistance on philosophical issues from catholic missionaries who lived in Tbilisi (**22, p. 472-475**). We as well meet with naturphilosophical ideas in his works.

Besides "Spekai" Anton I wrote "Georgian Grammar", "Tskobilsitkvaoba" – a fragmentary history of Georgian philosophical and theological thought, "Mzametkveleba" – a collection of ecclesiastic issues and philosophical problems and "Theology" in four volumes, etc.

Anton I organized a school where translators were trained and representatives of this school translated works of various European authors from Russian into Georgian.

In 1755 due to assistance of King Erekle II, Anton I established a theological college in Tbilisi, and in 1782 – in Telavi. At these colleges alongside with other subjects, philosophy, logic and rhetoric were taught. In the colleges worked outstanding theologians: Phillipe Kaitmazashvili, Davit Rectori, Gaioz Rectori, Dositheos Nekreseli and others.

Alexandre Amilakhvari (1750-1802) a son of a grand feudal lord of Kartli was an important representative of the XVIII century Georgian philosophy. Because of opposition of his family to King Erekle II he had to live and conduct his activities in Russia.

Al. Amilakhvari is the author of a social-political treatise "The Sage of the Orient". According to the ideas developed in the treatise, despotism and autocracy should be replaced by the rule of law, legislation of the country should be based on habits and traditions of the nation and its psychic constitution should be considered as well. The author's ideas concerning social issues were based on the progressive ideas already established in Europe.

The treatise by Al. Amilakhvari actually showed the way for realizing progressive ideas which were formed in European science and very soon were reflected in Georgian social-political thinking (**8, p. 221-226**).

Zurab Shanshovani (XVIII c.) and Iese Chubinashvili (1780-1821) who worked in this period and a few years later discussed logical problems in their works.

The second period of Georgian philosophy and especially its last centuries are important from the aspect of philosophical contacts which mainly consisted in translation activities. These activities imply: Georgian-Armenian relations, Georgian-Russian relations and Georgian-European relations (works of European philosophers were translated from Russian) (**22, p. 446-472, 488-497**). These

translations influenced works by Anton I, Ioane and Davit Bagrationi.

III

On 12 of September 1801 by force of a decree of the emperor of Russia Alexander I the Kingdom of Kartl-Kakheti (Eastern Georgia) was annexed and declared one of the provinces of the Russian empire. Georgia had to face a new reality which grew even graver when in 1811 autocephaly of the centuries old Georgian orthodox church was abolished and Georgian church was turned into just one of the exarchates.

In result of these acts the cultural-educational vector of Georgia completely turned to Russia. Alongside with negative this fact had certain positive aspects as well, in particular: on the hand, young people from Georgia went to educational centers in Russia; on the other hand, due to Russia it became possible to know better European culture and later it turned out to be rather important.

Quite soon after annexation of the Kartl-Kakheti kingdom the King's family was exiled to Petersburg, Russia; among the family members were sons of the last King of Kartl-Kakheti Giorgi XII – famous scientists Davit and Ioane Batonishvili.

In April, 1805, together with one of the sons of the King – Pharnavaz and his family an ecclesiastic figure Ivane Khelashvili went to Russia. He was an outstanding theologian and philosopher; after taking monastic vows he was named Iona.

Iona Khelashvili (1778-1837) was the author of many works on theological and religious issues. From the aspect of philosophy his work "A Book of Thirty-Four Questions" written in 1826 is the most important; scientific edition of this book was printed in 1967.

Philosophical world outlook, as well as religious ideas are discussed in this book by Iona Khelashvili (**9, p. 27-47; 22, p. 497-498**).

Davit Bagrationi (Batonisvili) (1767-1819) in main studied problems of natural sciences, though in his "Abridged Manual of Physics" he analyzed philosophical problems of natural sciences (**9, p. 47-71**).

Ioane Bagrationi (Batonishvili) (1768-1830) is the author of a multi-aspect work "Kalmasoba" – discussio of scientific knowledge in the XVIII-XIX c. c. Georgia in which alongside with economic, cultural and political issues philosophical problems are discussed as well (**9, p. 71-57; 22, p. 497-520**).

Among those historic figures who were born in Georgia and received education in Russia was Iagor (Giorgi) Chilashvili (1790-1838). He was the first among Georgians in Russia who got a fundamental Russian-European education. He was a very authoritative figure in Georgia. In case of a successful end of the 1832 conspiracy he was considered a minister of education and internal affairs (**9, p. 360**).

Iagor Chilashvili's progressive philosophical ideas which were formed on the

basis of the French Enlighteners' world outlook are rendered in his work "An Outline of Natural Law" (**28**).

Solomon Dodashvili (1805-1836) is an exceptional figure of XIX century, especially of the first thirty years. His "Logic" (**11**) for 50 years was accepted as a manual in colleges of the Russian Empire. He is also the author of "Logical Methodology", "Rhetoric" and "Georgian Grammar".

Solomon Dodashvili was well-read in German classical philosophy and used ideas of its representatives. He was planning to prepare an extensive course of philosophy. Logic was the first part of it (**22, p. 539-554**).

Solomon Dodashvili never fulfilled his design since he as the chief ideologist of the 1832 conspiracy against the Russian Empire was arrested and severely punished – he and his family were exiled to Viatka where he died in 1836.

Serious philosophical and ethical ideas are given in works by a prominent ecclesiastic figure and scientist, episcope of Imereti Gabriel (Gerasime) Kikodze (1825-1896). He had graduated from Petersburg Theological Academy. His work "Elements of Experimental Psychology" was published in Petersburg in 1860 (**16**). Nikolai Dobroliubov published a special review on the work. Gabriel Kikodze's sermons were very popular, in 1885 they were published in two volumes and in a few years English (1891) and Russian (1893) language editions of these sermons were published.

Ivane Tarkhnishvili (1846-1908) was widely acknowledged in Russia and Europe. At the age of 14 he left Tbilisi for Petersburg. In 1896 he graduated from Petersburg Medico-Surgical Academy. After defending his doctoral thesis, he came to Tbilisi and gave a series of public lectures on "The Role of the Nervous System in Animal Movement". Ivane Tarkhnishvili as a physiologist was well-known in Europe. In Europe he worked with outstanding physiologists of the world (Goltz, Charkot, Bernard, etc.). He, as well, was on close terms with a famous Russian physiologist Ivan Sechenov.

Philosophical ideas can be found in almost all his works on natural sciences. He thinks that the essence of life cannot be explained either from materialistic or idealistic positions since they both belong to the sphere of speculation. It is impossible to solve the problem of life without experiments. He criticized vitalism and neo-vitalism. Attempts to discuss, analyze and evaluate different definitions of the concept of life (Democritus, Aristotle, Epicure, Kant, etc.) are given in his works.

Tarkhnishvili as well discussed problems of cognition and truth, peculiarities of psychic and physiological processes. He thought that, in principle, it was possible to objectivize all sensations, etc. (**9, p. 252-281**).

World outlook and philosophical ideas, sociological and socio-political conceptions are given not only in works of philosophical, psychological and natur-philosophical character, but also in Georgian literature and works by representa-

tives of social-political movement of the XIX century Georgia.

Besides Ivane Tarkhnishvili's works, theoretical philosophy is presented in works by Giorgi Tsreteli and Anton Purtseladze (**9, p. 220-252**).

World outlook issues are discussed in Ilia Chavchavadze's and Iakob Gogebashvili's works (**9, p. 178-219**).

Philosophical ideas are expressed in works of Georgian Romantics (Alexandre Chavchavadze, Grigol Orbeliani, Nikoloz Baratashvili) (**9, p. 115-145**).

Ethical and aesthetic ideas are reflected in Iona Khelashvili's, Nikoloz Baratashvili's, Ilia Chavchavadze's, Niko Nikoladze's and Vazha-Pshavela's works (**9, p. 282-358**).

In Georgia social-political and sociological thought was, mainly, formed in the second half of XIX century, in particular, in works by Giorgi Tsereteli, Anton Purtseladze, Egnate Ninoshvili, the Tergdaleulebi, and the members of "Mesame Dasi" (**9, p. 359-403**).

Philosophical contacts in the XIX century Georgia are characterized by Georgian-Western and Georgian-Russian relations. During this period, we, mainly, encounter influence of world outlooks of European and Russian scholars on works of Georgian philosophers, public figures and writers. Thus, Niko Nikoladze's social-political position formed under the influence of western thinkers' and Nikolai Chernishevski's ideas. The same is true in case of Giorgi Tsreteli and Anton Purtseladze (**9, p. 405-412**). Kant's, Muller's and Helmholtz's ideas influenced Ivane Tarkhnishvili's position (**9, p. 413-414**).

IV

The XX century Georgian philosophy in comparison to the previous periods is more multi-aspect and fruitful. This is connected with founding Tbilisi State University (1918) where intense and regular scientific research and studies into the problems of philosophy started. Though even in previous years, at the beginning of the century such Georgian scholars and figures as Varlam Cherkezishvili, Mikhako Tsreteli, Archil Jorjadze, Stalin, Shalva Nutsubidze, Dimitri Uznadze, Constantine Kapaneli and others produced interesting works in philosophy and social sciences (**10, p. 14-68**).

Archil Jorjadze (1872-1913) actively opposed the Marxists and worked out an original and interesting theory – theory of common ground (**10, p. 26-29**).

Activities of Georgian anarchists who were guided by an outstanding representative of the world anarchism Varlam Cherkezishvili (1846-1925) were very important at this stage (**10, p. 69-98; 27**).

An event of a great importance of this period was publishing of Shalva Nutsubidze's (1888-1969) work on Bolzano's theory of science (**20**) in which he formulated the premises of his original theory – alethiological realism. Eventually this idea was developed in the monograph "Elements of Alethiology. Part I. The Problem of Truth". Tbilisi, 1922.

In the 20s of the century, an already acknowledged philosopher Sh. Nutsubidze went to Germany to do scientific research. His two fundamental works "Truth and the Structure of Cognition" (1926) and "Philosophy and Wisdom" (1931) were published there (**30**). Approximately at least 12 reviews were published concerning these works in Germany and France in 1926-1932 (**6, p. 21**). Famous philosophers Kurt Gassen, Bruno Bauch, Alois Muller and others were among the reviewers.

During this period Sergi Danelia (1888-1963) published important works on Antic philosophy (**2**) which were highly estimated by professionals, among them were scholars from Soviet Russia.

Constantine Bakradze (1898-1970) a graduate of Tbilisi State university who later became an outstanding Georgian philosopher was sent to Germany to perfect his knowledge in philosophy.

C. Bakradze became famous for his fundamental works on German classical philosophy, logic and history of European philosophy (**1**).

It should be noted that in Soviet Georgia philosophical research was carried out in different directions: theoretical philosophy, history of philosophy, logic, sociology, ethics, aesthetics, scientific atheism (**1; p. 5; 11; 15; 18; 25**) …

In spite of ideological pressure, Georgian philosophers, in main under the shield of history of philosophy, managed to produce valuable works which quite often corresponded to European standards. Such were Sh. Nutsubidze's, C. Bakradze's, S. Tsereteli's, Z. Kakabadze's, O. Bakuradze's, G. Bandzeladze's, M. Mamardashvili's works which were translated into Russian, Polish, German, Chinese, Japanese, Vietnamese and other languages.

Courses embracing every period in history of philosophy, sometimes even two or three courses dedicated to certain epochs were prepared in Georgia.

A History of Georgian Philosophical Thought in 4 volumes (I edition -1996-2010; II edition- 2013) was prepared. The work was awarded a national prize in science.

In philosophical life of this period study of logical problems was very important from the beginning and it was supported by a centuries-old tradition (Ioane Petritsi, Zurab Shanshovani, Solomon Dodashvili). Propaedeutic courses in logic by Sh. Nutsubidze and C. Bakradze in the 40s were followed by founding strong centers of formal (C. Bakradze) and dialectical logics (Savle Tsereteli) (**26**).

In 1950-1951 in the All-Union journal "Вопросы философии" a discussion on interrelation of formal and dialectical logics was organized. The character of the discussion was determined by Georgian philosophers (C. Bakradze, S. Danelia, S. Tsereteli, L. Gokieli, N. Chavchavadze and others) (**10, p. 405-414**).

In the 60s, against the background of the discussion between the supporters and opponents of dialectical logic and formal logic, Zurab Mikeladze (1916-

1993) who returned from exile, founded in Georgia an independent direction of logic – mathematical logic.

In 1946 within the structure of the Academy of Sciences of Georgia the Institute of Philosophy was established and a new stage of philosophical research started in Georgia. Since then research in different directions of philosophy was carried out according to systematic and scientifically founded plans.

Philosophical research conducted at the Institute of Philosophy soon gave results. Volumes of works executed at the Institute, as well as collections of articles on history of Georgian philosophical thought and philosophical anthropology were published.

Collections of articles on actual issues of philosophy, manuals in history of philosophy, etc. were published in result of cooperation between the Institute of Philosophy and Tbilisi State University.

The 60s of the 20th century witnessed the most important events in history of Georgian philosophy when non-Marxist branches of philosophy were established at the Institute of Philosophy in Soviet Georgia (**3, p. 24-31**).

These branches were: axiology (the value theory), philosophical anthropology and philosophy of culture. The process was not smooth and calm since the pressure of Soviet ideology was strong. Complaints were made, commissions were sent, check-ups - conducted and so on; as a result of all these acts, in 1973 existence of the Institute was called in question.

Fortunately, through united strivings and uncompromised struggle of Georgian philosophers everything ended well. In parallel to it, in Georgian philosophy and in particular, at the Institute of Philosophy a new important and priority research subject emerged – it was a problem of man and issues associated with it: man as a philosophical problem, issues of alienation and technical alienation, culture and civilization, the problem of freedom of man etc (**14**).

In this direction successfully worked such philosophers as Angia Bochorishvili (1902-1982), Venor Kvachakhia (1924-1982), Zurab Kakabadze (1926-1982), Otar Bakuradze (1926-1986), Gela Bandzeladze (1927-1985), Merab Mamardashvili (1930-1990), Archil Begiashvili (1928-1996), Niko Chavchavadze (1923-1997), Avtandil Popiashvili (1944-1998), Tamaz Buachidze (1930-2001), Vakhtang Erkomaishvili (1932-2001) Edaurd Kodua (1931-2002), Guram Tevzadze (1932-2018) and others.

Due to developing non-Marxist directions of philosophy the nation's philosophy came closer to our nation's spiritual life.

It is so since just these directions study the essence of man, peculiarities of nation and national culture, the problem of freedom, etc.

Translating philosophical works from foreign languages into Georgian had a great importance for development of national philosophy. The XX century Georgian philosophy stands out due to this aspect as well. Besides classical philo-

sophical heritage (Plato, Aristotle, Descartes, Leibnitz, French Enlighteners, Kant, Hegel, Schopenhauer …), works by Nietzsche, Cassirer, Heidegger and other philosophers were translated into Georgian.

Since 1991 Georgia is an independent country, therefore philosophical research and work in the sphere of philosophy is free from any king of ideological pressure and demand to write articles to order. It is true that systematic research is not any more conducted in philosophy but it is a feature of the present epoch and gradually everything will return to its proper place. It will strengthen national philosophy which will reach new goals.

In conclusion it can be said that outlines of Georgian national philosophy clearly formed in XX century when the main ideas of European philosophy were creatively adopted and associated to traditional Georgian heritage in philosophy as well as to contemporary Georgian philosophy.

References:

1.Bakradze Constantine. System and Method in Hegel's Philosophy. Tbilisi, 1936 (in Georgian); History of Modern Philosophy. Tbilisi, 1969 (in Georgian); Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии. Тбилиси, 1960; Проблема диалектики в немецком идеализме. //К. Бакрадзе, Избранные философские труды.I. Тбилиси, 1981.

2.Danelia Segi. World Outlook of Xenophanis of Colophon. Tbilisi, 1925 (in Georgian); Soctares's Philosophy. Tbilisi, 1935 (in Georgian); Essays on Antic Philosophy. Tbilisi, 1983 (in Georgian); Философские исследования. Тбилиси, 1977.

3.Makharadze Mikheil. Philosophical Sketches. Batumi, 2015 (in Georgian).

4.Essays on History of Philosophy. Tbilisi 1993 (in Georgian); History of Philosophy. Tbilisi 1962 (in Georgian); XX Century Bourgeois Philosophy. Tbilisi, 1970 (in Georgian); Contemporary Bourgeois Philosophy. The 2nd Half of the 20th Century. Tbilisi, 1988 (in Georgian).

5.Nutsubidze Shalva. Elements of Alethiology. Part I. The Problem of Truth. Tbilisi, 1922 (in Georgian).

6.Nutsubidze Shalva. Works, vol. I. Tbilisi, 1973 (in Georgian).

7.A history of Georgian Philosophical Thought in 4 volumes. Second edition. Tbilisi, 2013, vol. I (in Georgian).

8.A history of Georgian Philosophical Thought in 4 volumes. Second edition. Tbilisi, 2013, vol. II (in Georgian).

9.A history of Georgian Philosophical Thought in 4 volumes. Second edition. Tbilisi, 2013, vol. III (in Georgian).

10.A history of Georgian Philosophical Thought in 4 volumes. Second edition. Tbilisi, 2013, vol. IV (in Georgian).

11.Джиоев Отар. Природа исторической необходимости. Тбилиси, 1974.

12. Додаев-Магарский С. И. (Додашвили Соломон). Курс философии. Логика. СПБ, 1827,ч.I.

13. Иоанэ Петрици. Рассмотрение Платоновской философии и Прокла Диадоха. Москва, 1984.

14. Какабадзе Зураб. Проблема „экзистенциального кризиса“ и Трансцендентальная феноменология Э. Гуссерля. Тбилиси, 1966; Человек как философская проблема. Тбилиси, 1970.

15. Каландаришвили Григол. Очерки по истории логики в Грузии. Тбилиси, 1955.

16. Кикодзе Герасиме. Основания опытной психологии. СПБ, 1858.

17. Лосев Алексей. Эстетика Возрождения. Москва, 1978.

18. Мамардашвили Мераб. Классический и некласический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984; Картезианские размышления. Москва, 1993.

19. Марр Николоз. Вступительные и заключительные строфы „Витязя в барсовой коже Шота Руставели“. СПб 1910.

20. Нуцубидзе Шалва. Больцано и теория науки //<<Вопросы философии и психологий>>. Т. I (116), т.II (117), 1913.

21. Нуцубидзе Шалва. Восточный ренессанс и критика европоцентризма. Вестник АН Грузинской ССР. Т. II, N 8, 1941.

22. Нуцубидзе Шалва. История грузинской философии. Тбилиси, 1960.

23. Нуцубидзе Шалва. Руставели и Восточный ренессанс. Тбилиси, 1947.

24. Нуцубидзе Шалва. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси, 1942.

25.Тевзадзе Гурам. Иммануил Кант. Тбилиси,1974.

26. Церетели Савле. Диалектическая логика. Тбилиси,1971.

27. Черкезов Варлам. Доктрины марксизма. Москва, 1905.

28. Чилаев Эгор. Начертание права человека. СПБ, 1812.

29. Хидашели Шалва. Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии. Тбилиси, 1962.

30. Nuzubidze Shalva: Wahrheit und Erkenntnisstruktur. Berlin und Leipzig.1926; Philosophie und Weisheit. Berlin und Konigsberg. 1931.

31. Honigmann Ernest. Pierre I'Ibe`rien et les e`crits du Pseudo-Denys I'Areo`pagite. Bruxelles. 1952.

Мустафа Билалов

О СТАТУСЕ ДАГЕСТАНСКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Насколько корректен сам вопрос о национальной философии? Сомнения возникают уже на этапе осмысления самого статуса этого термина, поскольку философия, будучи по своей сути предельно абстрактной и всеобщей теоретической конструкцией, высшей формой рациональной коммуникации чужда регионализации и национализации. Но с другой стороны, все формы общественного сознания, в том числе, самые высокотеоретизированные научные построения, как показывает история человеческого духа, несут в себе печать ментальных, психологических, климатических, соматических и т.п. особенностей субъектов творчества. Да и само формирование философии включает множество разнообразных эмпирических фрагментов, нанизанных на общемировоззренческую канву, вследствие чего трехтысячелетняя история древней науки предстает в известных исторических ее типах, формах и направлениях.

И если в таком единстве исторического и логического подойти к статусу понятия «национальная философия», то безусловно его категориальное право на бытие. Другое дело, насколько конкретные проявления национальной философии состоятельны с точки зрения философии науки, методологических притязаний самой философии. Но многое здесь познается в сравнении. И говоря об истоках и становлении национальной философии в том или ином регионе мира, невозможно отвлечься от генезиса древнегреческой философии. Однако в реальности с таким образцом не сопоставима ни одна национальная философия даже позднейшего периода. Классические характеристики античной культуры позволяют сделать вывод: язычество на территории Северного Кавказа и Дагестана как культурно-религиозное явление не отличалось философской глубиной, целостностью и значимостью своего влияния. Никаких письменных памятников, имен или философски значимых идей языческой культуры не сохранилось. Тем не менее, как свидетельствует история Дагестана, язычество с большим трудом веками преодолевалось (наверное, сохранив свои питательные духовные корни) поочередно доминировавшими монотеистическими религиями – иудаизмом, христианством, а впоследствии и ныне - исламом. Очевидно, региональная культура Дагестана обогащена этими и рядом других исторически значимых цивилизаций и целостных мировоззрений. Хотя генетический код духовности наших этносов разложить по его интеллектуальным составляющим не представляется возможным никакими современными принципами, можно констатировать: становление национального са-

мосознания, его выжимки в виде философской рефлексии над собственным духом, вековые обычаи, ритуалы и традиции обрели контуры исламской культуры с определенной метафизической глубиной.

Религия ислама открыла дагестанцам доступ к духовным ценностям не только мусульманского региона, но и античной и в целом европейской культуры. Предпочтительное распространение в регионе получила мистическая ветвь ислама – суфизм. Это обусловлено, на наш взгляд, несколькими обстоятельствами, решающим из которых является следующее: суфийская разновидность мусульманства, ставшая впоследствии традиционным для региона, обладала наибольшим адаптационным ресурсом к природно-климатическим, этнопсихологическим и культурным факторам бытия местных этносов **(**См. об этом: **1)**.

Так или иначе, встает вполне правомерный вопрос о существовании национальной дагестанской философии и о ее содержательных проявлениях. Одним из настойчивых исследователей, категорично положительно отвечающих на него является Магомед Абдуллаевич Абдуллаев, посвятивший свое творчество осмыслению духовной культуры народов Дагестана с древнейших времен до наших дней. В основу своей методологии он кладет положение о расширительном толковании предмета истории философии, включая в него «не только философские, логические, эстетические, этические, но и социально-политические проблемы» **(2, с.12)**. Автор аргументирует свою позицию тем, что философия служит «методологической и общетеоретической основой … всей духовной культуры», а поскольку «в духовной жизни горцев господствовала религиозная идеология», постольку это «препятствовало развитию философского мышления и философской мысли» в обстановке отсутствия письменности у ряда народов, «философских учреждений и периодики», а «народные массы выражали свои мечты и стремления, свое отношение к социальной действительности и к мирозданию в фольклоре, а передовые люди – преимущественно в поэзии» **(2, с.13-14).**

На наш взгляд, М.Абдуллаев не до конца последователен. Одно дело, что философия является методологией всей духовной культуры в принципе, вообще, другое дело, что такая методология появляется в основном в трудах наших современников, в первую очередь, самого профессора М.Абдуллаева. Отсутствие собственно философских разработок, хотя философские идеи и содержались в фольклоре, поэзии и религиозных взглядах, не позволяет, разумеется, говорить об истории философии (даже в ее расширительном понимании) региона. И даже при том, что на Северном Кавказе культивировался суфизм – наиболее насыщенная философским содержанием ветвь ислама, в регионе вплоть до XX века не появились зачатки профессиональной философии.

Вообще, на первый взгляд, кажется, что философское проявление мусульманства не соответствует масштабу и значимости исламской религии в истории человечества. И здесь есть над чем подумать: действительно ли правы мыслители, скептически оценившие вклад ислама в философию. Ведь то же христианство породило в Новое время эталоны мысли европейской классической философии. Тогда как мусульманская философия в своих известных достижениях общечеловеческой значимости гораздо скромнее даже в период наивысшего расцвета в сердцевине арабской культуры, не говоря о ее периферийных частях. Возможно, все дело в малой изученности духовного ареала мусульманской культуры, в европоцентризме в устоявшейся гуманитарной методологии – будем надеяться, дальнейшее развитие национальных философий региона внесет определенность в суть вопроса и его прояснение.

Какой-либо значительной философской традиции и философской культуры в регионе мусульманского Кавказа также не сложилось, разве что адаптированные к менталитету наших этносов учения отдельных суфийских сект. В прошлые века вплоть до XX века дагестанская общественно-политическая мысль не поднималась до всеобщих процессов, она изучала и пыталась осмысливать явления, связанные со спецификой дагестанкой культуры, нравственности, традиции, религиозных вероучений без их сложных связей с мировой культурой. Это осмысление осуществлялось преимущественно в фольклорной и поэтической форме, а редкие исключения оставались на уровне отрывочного дублирования философских концепций и их посильного комментирования.

Однако процесс вызревания национальной философии в регионе все же происходил как определенная история развития самосознания народов и их самоидентификации. Тот же профессор М. Абдуллаев осуществил скрупулезный поиск значимых для философского обобщения взглядов дагестанских мыслителей. Одним из довольно известных был Мухаммад из Кудутли (1652-1717) - ученый в области арабской философии, мусульманского права, логики, философии, по существу, первый учитель дагестанских ученых, как его презентует М.Абдуллаев **(3)**. Есть предположения, что он боролся против схоластики и мракобесия, придерживался рационализма, отвергал учение о божественном предопределении человеческой судьбы, антропоморфное представление о Боге. Другой местный философ того времени - Дамадан-Эфенди из Мегеба, научная деятельность которого проходила в основном в Багдаде, Дамаске и т. п., занимался также математикой, физикой, пропагандировал астрономические идеи Улугбека, медицинские - Ибн-Сины, изучал оккультные мистические науки, увлекался и алхимией. Опираясь на отдельные идеи Аристотеля, он осмысливал философские вопросы познания и придерживался мнения, что наука и религия не являются

противниками, а наоборот, дополняют друг друга в овладении тайнами природы, а ислам выступает связывающей и интегрирующей силой. Разумеется, если подобные идеи озвучивались и где-то фиксировались, то не могли не оказать социокультурного влияния на умонастроения дагестанцев.

Это вовсе не означает, что только с проникновением элементов античной науки и философии интеллект и мышление дагестанцев обретают цивилизационный уровень. Надо полагать, архаическая познавательная культура, в которую вплетались уже элементы образно-логического или символического мышления, составляла основу общественного и обыденного сознания дагестанцев вплоть до XVIII века. Более того, названные выше ученые и философы, скорее всего, были наслышаны и отчасти знакомы с теми научными знаниями, витавшими в атмосфере того времени в основных культурных центрах Арабского халифата. Однако для становления философской познавательной культуры особо важна рефлексия сознания, когда вполне определенно функционально различаются внутринаучная методологическая рефлексия и философская рефлексия. Такие дифференцируемые рефлексии, вообще сколько-нибудь значимые философские рефлексии могли вырабатываться только в местах научной и интеллектуальной концентрации, чего на территории Дагестана не было.

Европейский импульс общественно-политической и философской мысли в Дагестане дало его вхождение в состав России. Представление о более или менее устойчивой познавательной культуре, в рамках которой могла формироваться философская мысль этого периода и которая могла быть верхом духовного развития наиболее образованных и мыслящих дагестанцев, дают воззрения и мыслительные подходы Г. Алкадари.

Гасан Алкадари (1834-1910) самостоятельно изучал арабо-мусульманскую и европейскую науку и философию, но философские взгляды его заимствованы и эклектичны. Мир и все сущее, считал Алкадари, сотворены Богом: Бог продолжает свое существование в природе как ее активное начало, душа. Бог управляет миром, но позволяет каждому действовать самостоятельно. Идеи эти близки к идеалистическому пантеизму. Бога нет нигде и нет места, где бы он не находился, подчеркивал дагестанский мыслитель. В гносеологических вопросах Алкадари придерживался теории «двойственной истины». Материальное познается органами чувств и мышлением, так возникла наука; он признавал безграничные возможности человека в научном познании, восхищался достижениями в области естественных наук. Идеальные же сущности - воля, желание, душа, вера и т. д. - познаются разумом, которым управляет Бог. Богословие, религия и наука дополняют друг друга.

Философия - наука об универсальном, о всеобщем, вечном с достаточно

сложным и развернутым категориальным аппаратом. Ее проблемы и качественные перемены соответственны качественным новациям самой действительности. Для изучения национально специфичной философии важен учет соответствующих социокультурных обстоятельств. Становление дагестанской философии начиналось в составе восточной философии - традиционно антропоцентричной, имевшей этический характер, преимущественно иррационалистической и мистической. Она проповедовала идеалы коллективизма, духовности, пассивной созерцательности. Западная философия, как известно, во многом противоположна, космоцентрична, изначально связана с изучением и объяснением мироздания - как устроен мир, как его познать и перестроить. Она тесно связана с наукой, естествознанием, рационалистична и привела европейскую культуру к идеалам индивидуализма, приоритета материальных ценностей, выдвижению на первый план утилитарных интересов и потребностей человека. Она деятельна и во многом агрессивна по отношению к природе. Дагестанский дух, хотя и порожден Востоком, веками существовал в культуре, порожденной противоречивыми столкновениями этих двух мировых философских тенденций.

На фоне перехода Европы к неклассическому естествознанию, известных представителей которого в то время имела и российская наука, Дагестан оставался довольно отсталой в науке и светском образовании периферией Российской империи. Ведущая роль в осмыслении истории и культуры, как выше отмечалось, отводилась фольклору и поэзии. Поэтическая форма, которая, кстати, и поныне господствует в дагестанской литературе, имеет своим содержанием чувственный образ и конкретную реальность, предстает ранней стадией национального самосознания и зарождающейся философии. И это неудивительно - все исторически первые формы философии вырастали из мифа, эпоса и религии.

Первая половина XX века явила миру нескольких дагестанцев - масштабных личностей - Уллубий Буйнакский, Махач Дахадаев, Гайдар Бамматт, Алибек Тахо-Годи, Халил Фаталиев… Не всем им удалось реализовать заложенный природой и образованием интеллектуальный потенциал, многие молодыми отдали свои жизни за будущее дагестанских народов. Одним из выдающихся мыслителей региона был Джелалутдин Асельдерович Коркмасов (1877-1939) - человек цельного и независимого, в то же время раскованного и восприимчивого ума. Его научно-философское мышление было емко, сообразно его основательному и разностороннему образованию. На собеседников производили впечатление не столько его обширные знания, или умение убеждать, аргументировать свою точку зрения, сколько поражала, как вспоминал профессор Расул Магомедов, «сама манера мыслить, всегда широкий подход, неожиданно масштабные сопоставления…». Постоянно заботясь об «умственной национальной жизни», основным фак-

тором которой, по его словам, является литература, которая для него была не только сферой творческого формирования, но еще и предметом профессионального интереса, Д. Коркмасов безусловно культивировал и свой ум. Став одной из самых заметных «культурных единиц» своего времени, он нес в себе то, что сразу и основательно определяет ее содержание – «очень умный человек», «интеллектуал»… Так неизменно отзывались о нем те, из непосредственно с ним общавшихся, кто был в состоянии оценить его интеллектуальный потенциал. В терминологии сегодняшнего времени он был способен мыслить вслух в режиме он-лайн…

Мощная волна социальных перемен, эпицентром которых в Новое время стал европейский Запад, докатилась до северокавказских гор к началу XX века и востребовала в общественно-политической жизни и «дагестанскую интеллигенцию европейского типа», определившую впоследствии содержание и специфику такого исторически-конкретного духовного образования, как дагестанский национальный ум. Он лег в основу стыкующихся западных и восточных философских идей в генезисе дагестанской философии. Методичный и синтетический склад ума того же Коркмасова позволял ему оперировать не только огромным количеством эмпирического и фактологического материала, но и категориями экономики, политики, культуры, этноса, за которыми целый пласт философского сознания. В то же время он обладал характерными представителям точных наук логичностью и рационализмом, способностью проникать в суть вещей и приводить их в систему, хотя изначальный огонь его души питала энергия защиты интересов трудового народа и дух революционера предопределил его судьбу. Не зря его любимыми авторами были Шекспир и Байрон, Тургенев и Писарев, Дидро и Конт, Кропоткин…- те, кто призывал к обновлению, социальному переустройству, к социализму…

Революционная деятельность Коркмасова зарождается на родине, Дагестане, в Москве она уже захватывает целиком, а в Париже, пожалуй, становится судьбой. Страна материализма и атеизма - Франция, где он жил продолжительное время, учеба в Сорбонне и долгие часы в библиотеках, «роскошь» живого общения с французами, которых отличают восприимчивость, подвижность ума, воображение, остроумие, не только формировали его идейно-политическое мировоззрение, но и дополняли природные восточные истоки его стиля мышления новыми смыслами. Не думаю, что он становится тогда или даже впоследствии ортодоксальным марксистом, скорее, философско-материалистический взгляд на природу в его мировоззрении сочетается, говоря современным научным языком, с цивилизационным подходом к пониманию истории и общества, который в социальных детерминантах развития социума отдает приоритет культуре, этническим, ментальным, религиозным и т.п. конкретно-историческим нематериальным

субстратам. Косвенным подтверждением тому является первоначальное неприятие Октябрьской революции, ставка на крестьянство как на основного субъекта социальных преобразований в Дагестане, учет значимости религиозного фактора в общественном развитии и т.п.

Если вести речь о философии как методологии религии, то другой в философском плане значительной фигурой Дагестана нового периода предстает Гайдар Баммат (1889-1965) – видный политический и общественный деятель, ученый, писатель, публицист. Г. Баммат имел вполне устоявшиеся и зрелые в теоретическом плане взгляды на будущее российской цивилизации, на будущее Кавказа. Здесь его аргументы, близкие к социал-демократическим, были весьма авторитетны – он имел своих сторонников. Отойдя от политической активности в течение полувека Г. Баммат философски осмысливал значительные события и социальные явления дагестанской и северокавказской истории и действительности.

Его знаменитый труд «Лики Ислама» по свидетельству современников мастерски, с глубоким знанием вопроса освещает «все аспекты ислама: учение, распространение, культура, наука, литература, искусство, влияние Востока на Запад, причины упадка и пробуждение мусульманских народов». Оценки отставания исламской цивилизации Г. Бамматом и сейчас актуальны: «интеллектуальный либерализм и склонность к экспериментированию, характеризовавшие начало мусульманской цивилизации, уступили место догматическим спекуляциям, взятым на вооружение чисто формалистической ортодоксией. Критический дух был подавлен. Теологические и юридические учения, доведенные до крайности, вытесняли из школ чисто научные дисциплины для того, чтобы стать главным и даже единственным занятием мусульманских ученых» **(4).** Г.Баммат проявил себя не только как блестящий знаток истории религии, но и как ее философ, усмотревший в замене духа свободной дискуссии ребяческим мистицизмом, культом святых и могил, искусно используемых муллами, превращение святых городов Мекки и Медины в прискорбное зрелище порока и беспорядка во время ежегодного паломничества. Не преуменьшая ценность грекоримского реалистического сознания, рационализма и строгих логических методов, Г.Баммат был против преувеличения их роли в культуре, притязания на совершенство греческой цивилизации. Как актуальны и значимы эти методологически значимые ремарки для современной культуры!

В числе родоначальников национальной философии Дагестана особое место принадлежит имени Халила Магомедовича Фаталиева, известного ученого, педагога и общественного деятеля Дагестана. Родился в ауле Кудали Гунибского района в Дагестане, с отличием окончил физический факультет МГУ, стал там же кандидатом и доктором физико-математических наук, был директором Дагестанского государственного педагогического

института, вторым секретарем Дагестанского обкома КПСС, заведующим кафедрой философии естественных факультетов МГУ. И все это за 44 года жизни, оборвавшейся в 1959 году авиакатастрофой.

Одним из первых философских статей Х.Фаталиева была работа «К вопросу о кризисе механицизма», в которой Х.Фаталиев смело окунулся в философское осмысление ходячего в научном сообществе чуть ли не полвека тогда выражения «Кризис в физике». В ряде работ Х. Фаталиев раскрывает противоречие между механистической картиной мира и вновь открытыми фактами, которые опровергали механистические представления о неделимости атома, о неизменности химических элементов, о постоянстве массы, об абсолютности массы и времени **(5, с.238-239)**. Открытия конца XIX начала XX веков позволили создать новую естественнонаучную и философскую картину мира, для чего необходимо было объяснить связь массы и энергии, дискретность и непрерывность явлений, корпускулярно-волновой характер явлений и т.п. с вытекающими отсюда новыми логико-гносеологическими принципами. Материя, субстанция, бытие, пространство, время, бесконечность и другие понятия онтологии подверглись новому толкованию, что заинтересовало и физика Х.Фаталиева.

Следующая работа «К вопросу о естественнонаучных предпосылках возникновения диалектического материализма» вышла, когда Халил Магомедович стал первым заведующим, созданной в 1953 в Московском университете кафедры философии естественных факультетов. Ныне эта кафедра носит название кафедры философии и методологии науки философского факультета МГУ, ее руководителями в разное время являлись известные ученые-обществоведы Г.В. Платонов, С.Т. Мелюхин, В.И. Купцов, М.А. Розов, А.В. Кезин, А.В. Панин. С конца 2002 года и по настоящее время заведующий кафедрой - профессор Валерий Григорьевич Кузнецов. Название вышеупомянутой работы Х.Фаталиева говорит само за себя – но, несмотря на хрестоматийный для марксистской философии характер, в ней автор демонстрирует компетентное владение современной ему ситуацией в естественных науках. Пригодились познания, полученные в период работы над кандидатской и докторской диссертациями - исследования по созданию оригинальной и новой методики измерения свободного пробега электронов в плазме и нового компенсационного способа измерения скорости дрейфа электронов в плазме, а также самостоятельно полученные выводы об управлении параметрами плазмы с помощью внешнего магнитного поля. Тот факт, что физические исследования Х.Фаталиева восполнили отсутствие достоверных экспериментальных и теоретических данных по влиянию внешнего магнитного поля на ионизационные процессы в плазме газового разряда – свидетельство его творческой способности аргументировано обосновывать роль естествознания в развитии диалектического материализма.

Работы Х.Фаталиева «Естественные науки в жизни общества», «Естественные науки и производство» - свидетельство значительного роста философской культуры и расширения научно-исследовательского диапазона 40-летнего ученого. Они демонстрируют осмысление Х.Фаталиевым проблем новой сферы философии – социальной философии. Рост философской культуры, организаторские способности, широкий диапазон общественно-политической активности ученого снискали ему уважение коллег по научному сообществу. Он не только публиковался в ведущих отечественных естественнонаучных и философских журналах, но был членом редколлегии научных журналов «Природа», «Вестник высшей школы», «Вестник МГУ», «Вопросы философии», был членом Ученого совета философского факультета МГУ, Института философии АН СССР, членом экспертной комиссии ВАК.

Х.Фаталиев был, прежде всего, философом-метафизиком, импульс которому дала физика. Как известно, по творчеству Аристотеля, название Метафизика получило изучение того, что лежит за пределами физических явлений, в их основании. Речь шла, говоря современным языком, о философских проблемах физики. Этот смысл термина и остался в общем сознании. После двух диссертаций: кандидатской диссертации «К вопросу об изучении эффектов слабого магнитного поля в плазме газового разряда», и докторской диссертации «К истории борьбы за диалектический материализм в советской физике» очевиден вектор научных изысканий Халила Магомедовича Фаталиева к метафизическим проблемам, когда исследователь выходит за границы опыта в познании физических процессов, углубляется в «первофилософию». Философа на таком этапе творчества называют метафизиком - занимающимся вопросами, выходящими за пределы опыта. Правда, мне могут возразить, что метафизиками также стали называть философов после Гегеля, имея в виду антиподов диалектиков. Но согласитесь, что такое переиначивание метафизики было несправедливым, тем более что Аристотель вовсе не был антидиалектиком.

Однако Х.Фаталиев сконцентрировался на ядре философии – метафизике. В работах «Диалектический материализм и вопросы естествознания», «Неопозитивизм и некоторые проблемы естествознания», «Угрожает ли Вселенной тепловая смерть?» метафизические размышления философа углубляются. При этом параллельно осуществляется убедительная критика позитивистских идей. Как писал Г. В. Платонов, он подверг «критике претензии позитивизма на роль философии естествознания» **(6, с.43)**. История всех этапов позитивизма начинается с лозунга «Долой метафизику!», хотя при этом на Западе неопозитивизм был достаточно солидным и компетентным изучением метафизических проблем. Рассел внёс неоценимый вклад в математическую лоику, Шлик – физику, Витгенштейн – логику и философ-

ские основания математики, Поппер изучал математику и теоретическую физику, Кун – физику и т.п.

Творчество Х.Фаталиева примечательно и тем, что он творил на границе классической и неклассической науки и философии. Нещадно критикуя классическую философию, ключевой составляющей которой являлась метафизика, позитивизм сделал ставку на опытное естествознание, отрицая трансцендентальное, внеположное факту. Однако эта односторонность не только исказила и упростила предмет философии. Различие метафизика от позитивиста очень точно разъясняется после осмысления онтологии. Вот что пишет основатель и лидер Франкфуртской школы М. Хоркхаймер: «в отличие от науки онтология, сердце традиционной философии, пытается вывести сущность, содержание и форму вещей из определенных универсальных идей, которые разум (как он считает) находит в самом себе. Но структуру Вселенной нельзя извлечь ни из каких первых принципов, которые мы открываем в своем сознании. Нет никаких оснований полагать, что более абстрактные качества вещи должны считаться первичными или сущностными» **(7, с.206).** С этим, наверное, согласится и позитивист, и метафизик. Но поскольку Хоркхаймер не пользовался термином «метафизик», дальше рассуждаю я: метафизик преодолевает эмпиризм позитивиста и доводит опытное естествознание до теоретического, а затем и до философского осмысления, эту интенцию продемонстрировал в своем научном творчестве Х.Фаталиев. «Подмена философских категорий естественнонаучными представлениями о них приводит к тому, что в периоды крутой ломки последних ставится под сомнение объективное значение философских категорий» **(8, с. 284)**, - писал Х.Фаталиев. Для многих философов метафизика является синонимом философии в целом и в сегодняшнем обиходном словоупотреблении «метафизического» как синонима «идеального», «сверхчувственного», лежащего за пределами явленного. Это обобщение метафизики до философии исказило, на наш взгляд, и содержание онтологии, под которой стали понимать не только ключевые проблемы метафизики - учение о бытии как таковом. Когда онтология отождествляется с метафизикой, или онтология рассматривается как ее основополагающая часть, как метафизика бытия – это в духе Аристотеля. Но тот смысл (о котором говорит Хоркхаймер) и который действительно присоединен к аристотелевскому смыслу онтологии историей философии, подлежит критике, справедливо имевшей место и со стороны позитивизма, и со стороны диалектического материализма.

С середины 70-х по 90-е я был аспирантом и докторантом на кафедре философии МГПУ, которой долгие годы руководил Владимир Спиридонович Готт, которого я считаю одним из своих философских наставников. Несколько лет назад философское сообщество отмечало его 100-летие. Он

имел базовое физическое образование (именно базовое естественнонаучное, а не философское) и был одним из первых, кто своим профессионализмом и глубоким пониманием философского смысла новейших естественнонаучных открытий способствовал взаимопродуктивному союзу естествоиспытателей и философов. Неоднократно Владимир Спиридонович вспоминал добрым словом и сожалением о рано ушедшем Халил Магомедовиче Фаталиеве. Их объединяло метафизическое прошлое. В. Готт осмысливал не только философские проблемы естествознания, но занимался общенаучными категориями, продолжением разработки естественнонаучных категорий, строил своеобразный мост к философскому категориальному аппарату. По существу речь шла о вхождении в области философии на основе общенаучного мышления. Активно и плодотворно с середины XX века творили в области философских проблем естествознания и другие соратники Х. М. Фаталиева, о которых он высоко отзывался в своих трудах – Б.М.Кедров, М. Э. Омельяновский и многие другие философы-метафизики.

Вторая половина XIX века и весь XX век прошли в борьбе Ницше, Гуссерля, Хайдеггера вплоть до постмодернизма против классической метафизики, в основном, против онтологии, правда, как нам представляется, понятой в ее ограниченном смысле, не подкрепленным метафизикой. «Может быть, лучше, чем любой другой философ эту фундаментальную слабость онтологии понимал Ницше» **(7, с.206)**, - пишет уже упомянутый Хоркхаймер. Вопросы преодоления метафизики рассматриваются такими современными философами как Юрген Хабермас и Карл-Отто Апель. Но заметим: каждый из них, начиная с Ницше, предлагал свой вариант метафизики.

Переход зрелого физика к онтологическим и метафизическим проблемам был совершенно логичным творческим ростом Х.Фаталиева. Размышления над фундаментальными естественнонаучными проблемами неизбежно приводят мыслящего человека к философии (пример Эйнштейна, Гейзенберга и многих других), вырабатывают в нем методологическую способность анализировать проблемы других разделов философии, не будучи профессиональными философами. И научно-творческий путь Аристотеля от физики и метафизики до философии был многократно и ярко реализован многими. Кант стал профессором логики и метафизики в 46 лет, до этого сделал выдающиеся открытия в области естествознания. И физик Х.Фаталиев стал профессиональным философом и пошел по пути многих выдающихся философов - Пифагор и Демокрит, Бэкон и Бруно, Декарт и Гоббс, Паскаль и Лейбниц, Кант и Гуссерль, Поппер и Кун и многие другие – философы с метафизическим прошлым. Конечно, мы называем философом и Вольтера, Дьюи, Фрейда, Камю, Ясперса, Шпенглера, Достоевского, Вебера и многих других видных мыслителей, у которых онтологические и метафизические проблемы не заняли особого места в творчестве. Но история

философии породила десятки ее достаточно самостоятельных разделов, в которые они и вписываются - эстетика, этика, логика, социальная философия, философия и история религии, философская антропология, философия культуры и др.

Но та же история философии дала миру также великих онтологов, которые не имели метафизического прошлого (например, Платон, Гегель). Вот этих онтологов (без метафизического прошлого) и имели в виду многие известные философы от Ницше до Хоркхаймера, критикуя их за «фундаментальную слабость онтологии», на наш взгляд, за ее не подкрепленность метафизическими исследованиями. Действительно, «структуру Вселенной нельзя извлечь ни из каких первых принципов, которые мы открываем в своем сознании». Думается, Х.Фаталиев был одним из тех, кто это понимал, если не вполне осознанно, то, во всяком случае, интуитивно.

За 20 лет жизни в науке Х.М. Фаталиев оставил после себя около 40 философских публикаций. Конечно, во многих из них заметны издержки исторической эпохи, советской марксистской идеологии, возраста ученого. Возможно, если бы не был так короток век Фаталиева, Россия и Дагестан сегодня имели бы весьма масштабную интеллектуальную величину, которая, конечно же, была бы способна осмысливать различного рода злободневные философские проблемы. Залогом тому, испытанный веками на творческую эффективность, научный и философский путь физика, метафизика и философа-онтолога, который достойно прошел Халил Магомедович Фаталиев.

В связи с идеями первых революционных мыслителей Дагестана встает неисследованный, но значимый вопрос о роли философии в национально-государственном развитии Дагестана, народы и культуры которого, как мы уже понимаем, не самые «философские». Эта особенность этих народов и культур, которая показывает лишь то, что им более комфортно в реальном, чувственном и осязаемом мире, нежели в сверхчувственных и трансцендентных состояниях сознания, без которых невозможно развитое философствование. Здесь сказывается и слабая выраженность в исламской культуре и мировоззрении субъектного и личностного начала. Философское мировоззрение народов Северного Кавказа, в том числе народов Дагестана, формируется преимущественно на иррациональной составляющей культуры, ему не чужды глубинные экзистенциальные проблемы мистично-иррациональной русской мыслительной традиции в противовес европейской рациональности. Его оригинальная перспектива - в возможности аккумулировать на теоретическом уровне фундаментальные идеи постмодернизма, восточной и мусульманской философии, что способно приблизить дагестанскую философию к столбовой дороге развития мировой философии.

В советский период философия в Дагестане функционировала в деятельности преподавателей кафедр дагестанских вузов и ДНЦ РАН, также нацеленных на общественно-политические преобразования в обществе. В этих коллективах живы дух и традиции, заложенные первыми дагестанскими философами Х.М.Фаталиевым, С.М.Гаджиевым, М.А.Абдуллаевым, А.Г.Агаевым, М.Т.Батырмурзаевым, М.В.Вагабовым, А.Б.Баймурзаевым, Р.М.Салаватовым, М.М.Курбиевым, А.К.Алиевым, М.А.Гайдаровым, Г.Р. Габуния, Т.Б.Савиной, В.Н.Савиным, У.А.Раджабовым, А.М.Магомедовым, М.И.Билаловым, К.К.Абасовым, Ю.В.Меджидовым, С.Ш.Муслимовым, О.М.Гусейновым, М.Г.Мустафаевой, М.Б.Мустафаевым, Л.Х.Авшалумовой, Ю.Н.Абдулкадыровым, Р.А.Акимовым, Н. И.Алиевым, З.М.Абдулагатовым, Г.М.Шайдаевой, О.Р.Раджабовым, М.Я.Яхьяевым, Т.Э.Кафаровым и др. В общей сложности более полувека эти философы привлекали и привлекают внимание общественного сознания к философии, внесли и вносят посильный вклад в философию как науку и образование, несли и несут ответственность за идеалы этой науки.

За десятилетия у Дагестанского отделения Российского философского общества сложились свои исследовательские и организационные традиции, этические взаимоотношения в научной среде. Этот неотъемлемый процесс генезиса национальной философии, не прошедшей какой-либо содержательно насыщенной истории, не знающей этапы классического и неклассического развития, разумеется, был непрост. Дагестанские философы не отличались позитивной самостоятельностью, они в основной своей массе, как и в советские времена, в лучшем случае были на поводу инициируемых и планируемых региональными и федеральными центрами власти общественно-политических, нежели научных мероприятий, посильной ретрансляции до студенчества и читающей публики выступлений философских корифеев из российских философских центров и профессиональных политических аналитиков. Их тематическая «оригинальность» отличается узостью - эксплуатируется с прежней интенсивностью традиционная тематика национальных и религиозных отношений **(**о нынешнем состоянии этой тематики см., например, **9)**, усиливаемая модными и востребованными деградирующими реалиями - проблемами терроризма и экстремизма.

В этой тенденции, неустранимой, наверное, ближайшей политической перспективой России, в дагестанском философском сообществе произошел небольшой своеобразный интеллектуальный прорыв – в 2005 г. в Даггосуниверситете открыто отделение философии, состоялись первые выпуски, появились их первые аспиранты, распространяются, подписываются и читаются «Вестник РФО», «Философская газета» и другие научные издания, функционирует республиканский философско-интеллектуальный клуб «Эпохе»…

Дагестанское общество нуждается в реальной и значительной эффективной помощи философии. Трудности, которые оно испытывает, вступив в постсоветскую эпоху глобализации, связаны помимо прочего и с жесточайшим цивилизационным конфликтом ценностей. Советская власть политически и идеологически культивировала свою современную версию системы ценностей в СССР. Но подобная практика сегодня оказалась неприемлемой, значит, необходимо ее заменить более длительным, но, быть может, единственным путем – путем изменения культуры и функций философии. Нужна аксиологическая эволюция, переход к новой системе, может не столько системе, но иерархии ценностей. Дагестанское общество застывает на суррогате культуры, замеси культурных кусков – остатков советской культуры и культуры шоу-бизнеса с цементированием их своеобразием национального и мусульманского духа дагестанских этносов. Для устранения цивилизационного дискомфорта нашим идеологам необходимо отказаться от сознательных или неосознанных попыток консервировать это своеобразие, попыток превратить его в нечто универсальное и начать движение в унисон с мировой цивилизацией к сущностному в человеке с сохранением рационального в этом национальном своеобразии (подробнее об этом см.: 10). Качественно изменившаяся в эпоху информационного общества современная коммуникация требует философского освоения всеобщих и универсальных ценностей, чем долгое советское время пренебрегала дагестанская философия, по существу отстраненная от онтологии, гносеологии, аксиологии и других классических разделов мировой философской мысли.

Литература:

1.Билалов М.И. Дагестан в культуре и цивилизации // ГУ «Дагестанское книжное издательство». Махачкала, 2010.-192 с.

2.Абдуллаев М.А. Из истории философской и общественно-политической мысли Дагестана (с древнейших времен до присоединения Дагестана к России). МРИП «Юпитер», Махачкала, 1993.

3.Здесь и далее использованы материалы из работ Абдуллаева М. А. Мыслители Дагестана XIX и начала XX в.в. Дагучпедгиз,1963; его же: Мыслители Дагестана. Досоветский период. - Махачкала, 2007.

4.Г.Баммат. Лики Ислама.. http://kumukia.ru/files/docs/Bammat%20-%20Liki% 20 Islama.pdf.

5.Фаталиев Х.М. К вопросу о формах движения материи в связи с развитием современной физики//Фаталиев Х.М. Марксизм-ленинизм и естествознание. Издательство Московского университета, 1962.

6.Платонов Г.В. Х.М.Фаталиев как ученый, педагог и общественный деятель// Х.М.Фаталиев. Под редакцией Г.В.Платонова, П.Е.Сивоконь, К.А.Новосельцева. Дагестанское книжное издательство, 1964.

7.Хоркхаймер М. Затмение разума. К критике инструментального разума/ Макс Хоркхаймер.- М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011.-224 с.

8.Фаталиев Х.М. Проблема причинности и современная физика//Фаталиев Х.М. Марксизм-ленинизм и естествознание. Издательство Московского университета, 1962.

9.Билалов М.И. Примордиализм и конструктивизм в исследовании этнических процессов//Вестник Дагестанского государственного университета. Серия 3: Общественные науки. 2014. № 5. С. 157-161.

10.Билалов М.И. От единичного и уникального до всеобщего и универсального// Гуманитарий Юга России. 2015. № 2. С. 90-99.

Айдар Юзеев

ТАТАРСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Татарская философия имеет многовековую историю и восходит к предкам татар – булгарам, которые впервые заложили основы философского знания еще в Средневековье в X веке. С тех пор философская мысль татарского народа на протяжении веков занимает свое определенное место в сокровищнице развития философского знания народов России.

Татарская философская мысль органически связана с арабо-мусульманской, общетюркской общественно-философской мыслью, в то же время, заимствуя достижения русской, а через нее западноевропейской философской мысли. Это двойственное влияние было вызвано не только историческими причинами. Оно также объясняется уникальным географическим положением Волжской Булгарии IX-XIII вв. – первого государства булгар – предков татар, впоследствии в XIII-XV вв. – части Золотой Орды, хотя во многом и автономной, в XV-XVI вв. – суверенного Казанского ханства и с XVI века – Казанской провинции (губернии) в составе России, с XX века – Республика Татарстан в составе Российской Федерации. Потому проникновение философских идей на разных этапах развития татарской философской мысли имело различную направленность. Если в Средневековье было наиболее ощутимым влияние арабо-мусульманской и общетюркской общественно-философской мысли, то с наступлением Нового времени русские и западноевропейские философские идеи в той или иной степени начинают проникать в татарскую философию.

Средневековая татарская литература X – третьей четверти XVIII веков, являясь частью мусульманской духовной культуры, составляет одну из основ татарской общественно-философской мысли. Для средневековой татарской духовной культуры важным является то обстоятельство, что, исходя из общности старотюркского языка, возникшего в Караханидском государ-

стве в X-XI веках, памятники духовной культуры X-XV веков, именуемые старотюркскими, должны быть признаны общими для всех тюркоязычных народов. Этот тезис постулируется с одной оговоркой: должна учитываться распространенность того или иного произведения среди народа, его интеллектуальной элиты и влияние основных мировоззренческих идей сочинения на последующее развитие общественно-философской мысли того или иного тюркского народа. Такими произведениями для татарской духовной культуры являются сочинения «Кутадгу билиг» («Благодатное знание») Ю.Баласагуни (1020 - 1075) и «Хикметы» («Мудрые суждения») А. Ясави (1103-1166), которые стояли у истоков общественной проблематики татарской общественно-философской литературы XIII – XVI веков и оказали на нее, как и на многие тюркские литературы, большое влияние.

Такие представители тюрко-татарской духовной культуры, как А. Ясави (XII в.), Кул Гали (XIII в.), Кутб (XIV в.), С.Сараи (XIV в.), Мухамедьяр (XVI в.) (литературные источники вышеназванных авторов сохранились) испытали сильное влияние арабо-мусульманской культуры. Общетюркское влияние проявилось в создании литературных произведений, несущих социально-этическую, поэтическую, дидактическую проблематику, а арабо-мусульманское влияние – в написании сочинений религиозно-философского содержания.

Большинство сочинений татарских мыслителей особенно Средневековья (тюрко-татарская литература X-XVIII вв.) имеет синкретический характер. Произведения в одно и то же время являлись и литературным источником, и книгой по этике, и сочинением, раскрывающим философские взгляды татарских мыслителей.

К сожалению, до нашего времени средневековая булгарская культура известна лишь по материальным памятникам культуры. Письменные источники почти не сохранились, известны в цитатах более поздних авторов или в книгохранилищах ждут своих исследователей. Так, посвященная Булгару «История» кади Булгара Йакуб б. Нумана до нашего времени не сохранилась, хотя ее отрывки упоминаются в передаче андалусского путешественника Абу Хамида ал-Гарнати в 529/1134-35 гг., посетившего Булгар (**1, с.78**). Арабский алим и адиб Закарийа б. Мухаммад ал-Казвини (ок.1203-1283) считает его одним из последователей имама ал-харамейна (имама «двух священных городов») Абу-л-Маали ал-Джувайни (1028-1085) – видного представителя ашаритского калама, учителя ал-Газали (1058-1111) крупнейшего теолога, философа (**2, с.78**).

Другой известный представитель булгарских улама кади Абу-л-Аля Хамид б. Идрис ал-Булгари был жив около 500/1106-07 гг. Автор книги на арабском языке «Зухрат ар-рийад ва нузхат ал-кулуб ал-мурад» («Красота садов и отрада больных душ») Сулайман б. Дауд ас-Саксини (ас-Саксини –

у Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар. – Б.78; ас-Сувари – у Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum a Mustafa ben Abdallah Katib Jelebi dicto et nomine Haji Khalifa – Leipzig, 1837. – Vol.II. – P.73) из племени сувар, обучался в Булгаре. Он разделил книгу на шестьдесят семь разделов, предварив каждый раздел хадисами из уст кади Хамида ал-Булгари, откуда следует, что Сулайман ас-Саксини был его учеником, слушал его уроки. Он возвеличивал кади высокопарными эпитетами: «солнце шариата», «оживляющий сунну», «венец комментаторов Корана». Хаджжи Халифа считал «Зухрат ар-рийад» популярной книгой, пользующейся спросом у образованных людей (**3, с.335**).

Сулайман ас-Саксини упоминает сочинения его сверстников-алимов, на которые ссылался Хамид ал-Булгари: Абу-л-Муина ан-Насафи, бухарского алима Абу Бакра Мухаммад б. Хасан б. Мансур ал-Насафи, Абу Бакра Мухаммад б. Абдаллах ас-Серахкати, Абу Ибрахима Исмаила б. Мухаммада б. ал-Хасана ал-Хусни Абу-л-Баср ал-Баздави, Абу-л-Муина ан-Насафи. Книга, по нисбам вышеперечисленных авторов, посвященная хадисам, морально-правовым канонам ислама была распространена в Анатолии, Средней Азии, Бухаре, Герате, что лишний раз подтверждает высокий уровень развития религиозной культуры булгар.

Другой видный алим Булгара шейх Ходжжа Ахмад ал-Булгари, согласно «Салат» («Молитва») Масуди X в., он упоминается как ал-Бургари, был наставником и шейхом султана Махмуд б. Сибуктагина ал-Газнави (967-1030). Он автор «Ат-тарика» («Путь»), «Фаваид ал-джавахир» («Пользы драгоценностей»), «Ал-джамиа» («Всеобъемлющий»), распространенных на Ближнем и Среднем Востоке (**4, с. 80-81**).

Таким образом, средневековая тюрко-татарская общественно-философская мысль X – третьей четверти XVIII веков развивалась под влиянием идей арабо-мусульманской философии (восточного перипатетизма, калама, суфизма), наряду с общетюркским влиянием (литературные произведения социально-этической направленности).

Волжская Булгария в XIII-XV вв. была частью Золотой Орды, в которой получили широкое распространение творения Фирдоуси и Рудаки (X), ал-Маари и Омара Хайяма (XI), Аттара и Низами (XII), Руми и Саади (XIV), многие из которых были энциклопедистами: математиками, астрономами и поэтами.

Их сочинения вдохновляли тюркских поэтов и ученых на создание своей тюрко-татарской литературы (в равной степени тюрко-узбекской, тюрко-туркменской, тюрко-киргизской, тюрко-казахской), получившей высокое развитие в XIV веке – в эпоху могущества Улуса Джучи. Именно в этот период были написаны такие памятники средневековой тюрко-татарской литературы как поэмы «Гулистан би-т-тюрки» Сайфа Сараи (ок.1321-1396),

«Хосров ва Ширин» Кутба, «Мухаббат-наме» Хорезми, «Джумджума султан» Хусама Катиба, «Кысса-и Рабгузи» поэта Рабгузи, прозаическое произведение «Нахдж ал-фарадис» Махмуда ал-Булгари.

Некоторые из этих произведений, а именно, «Хосров ва Ширин» и «Гулистан би-т-тюрки» являются творческими переводами одноименных поэм Низами и Саади. Вместе с тем, поэмы Кутба и Сараи были созданы как вольные переводы, проникнутые духом тюркского мира, больших городов и просторных степей. Если в поэмах Сараи и Кутба воспеваются такие общечеловеческие качества как справедливость, скромность, верность, то поэма Рабгузи посвящена описанию жизни и деятельности пророков от Адама до Мухаммада. В «Нахдж ал-фарадис» Махмуда ал-Булгари рассказывается о жизни пророка Мухаммада и четырех праведных халифов, описываются морально-этические нормы жизни мусульман, перечисляются положительные и отрицательные качества людей.

Все эти произведения свидетельствуют о достаточно высоком для своего времени уровне развития письменной литературы тюрко-татар и в целом духовной культуры Золотой Орды, являясь ценнейшими источниками средневековой восточной литературы и философии.

Развитая булгарская культура домонгольского периода сыграла важную роль в формировании синкретичной культуры Золотой Орды.

Примерно с середины XV века, после распада Золотой Орды на отдельные ханства, исторический процесс формирования татарского народа, его духовной и материальной культуры вновь протекает в условиях самостоятельного государства, центром которого становится Казань. Казанское ханство одновременно является продолжением и Волжской Булгарии и Золотой Орды.

В Казанском ханстве были свои ученые, поэты. Среди них: поэт Мухаммад-Амин – он же хан (кон. XV - нач. XVI вв.), Мухамедьяр, Умми-Камал, Кул-Шериф – он же казанский сейид. Хотя их произведения были пронизаны религиозными мотивами, им были также присущи идеи гуманизма, справедливости, верного служения своему отечеству. Вершиной поэтического творчества является наследие Мухамедьяра, который в своих поэмах «Нур ас-судур» («Свет сердец» – 1542), «Тухваи-мардан» («Дар мужей» – 1539) затрагивает социально-этическую проблематику: проповедует доброту и справедливость, осуждает распри верхушки татарского народа. Науке известен труд космографического характера «Аджаиб алмахлукат ва макамат ат-табиин» («Чудеса созданий и сферы спутников») ученого XVI века Хисамаддин Шарафаддин ал-Булгари**[5].**

1552 год – завоевание русскими Казани (наследницы Булгара). Если вплоть до XVI века можно говорить о цивилизаторской роли мусульманского мира, ислама для булгаро-татарского общества, то с утерей государ-

ственности ислам выполнял, в основном, «охранительную функцию», служил духовным оплотом выживания татарского этноса. Ислам в средневековье был важным компонентом духовной и материальной культуры булгаро-татар и сыграл значительную роль в становлении татарской религиозно-философской мысли конца XVIII-XIX веков.

Если мусульманская цивилизация определяла на протяжении многих столетий духовную культуру татарского народа и религиозно-философскую мысль, предшествующую Новому времени (конец XVIII- первая половина XIX вв.), то западная культура начала оказывать цивилизаторское воздействие на татарскую духовную культуру со второй половины XVIII века, и была определяющей в формировании татарской просветительской мысли.

Татарское религиозное реформаторство прошло в своем развитии два этапа: этап становления, отраженный в творчестве первых реформаторов А.Утыз-Имяни (1754–1834) и А. Курсави (1776–1812) и реформаторство Нового и Новейшего времени, связанное с наследием Ш. Марджани (1818–1889), Р. Фахраддина (1859–1936), М. Биги (1875–1949) и З. Камали (1873–1942). Главная особенность татарского религиозного реформаторства рубежа XVIII–XIX вв. заключалась в критике традиционализма, обращении к раннему исламу, концепции «открытия дверей иджтихада». Это был начальный этап религиозного реформаторства, главной характерной чертой которого была борьба с традиционализмом, представители которого препятствовали проникновению любого нового веяния в жизнь мусульман. Развивающееся в условиях наступления Нового времени татарское общество требовало не отказа от религии, а ее большей открытости в соответствии со сложившейся реальностью, что впоследствии и осуществилось на начальном этапе религиозного реформаторства. Идейными столпами этого периода развития реформаторства были: А.Утыз-Имяни и А. Курсави. Взгляды А.Курсави были либеральнее, так как он не просто апеллировал к концепции «открытия дверей иджтихада», а делал упор на «абсолютный иджтихад», дающий возможность по-новому, в свете современной ему действительности трактовать религиозные каноны. Первые татарские религиозные реформаторы стремятся дать правовую возможность каждому мусульманину мыслить по-новому, руководствуясь принципом «открытия дверей иджтихада».

Татарское религиозное реформаторство второй половины XIX–XX вв. качественно отлично от раннего религиозного реформаторства рубежа XVIII–XIX вв., поскольку оно испытало сильное влияние идей Нового и Новейшего времени, хотя основные идеи присущие мусульманскому реформаторству, остаются прежними – возврат к «идеальному» прошлому, вынесение иджтихада. В то же время реформаторские пласты татарских

мыслителей проявляются не в «чистом» виде, а в сочетании с просветительской составляющей, образуя своеобразное единство. Ш. Марджани, Р. Фахраддин, М. Биги (начальный этап мировоззрения) и З. Камали (начальный этап мировоззрения) – религиозные реформаторы и просветители одновременно; два последних, еще и либеральные теологи. Отличительной чертой реформаторства второй половины XIX–XX вв. является приспособление «обновленной» религии к современному знанию, наукам и действительности. Возврат к временам Мухаммада Марджани мыслил все-таки как «обновление» веры, причем использовал именно этот термин (араб. – «тадждид»). В «Мукаддима» («Введение») он писал, что обновление (тадждид) духовной жизни мусульман начинается с правления Омара б. Абдалазиза (VII в.), оно длилось на протяжении веков и проходило в фикхе, хадисах, тафсире, философии, языке, основах религии. А в качестве доказательства своего тезиса об обновлении религии Марджани приводит хадис: «Из слов пророка – да благословит его Аллах и да приветствует – следует, что Аллах посылает общине мусульман в начале каждого века того, кто обновляет ей веру» (**6, с.286-287**). Он называет имена наиболее видных, по его мнению, личностей, внесших значительный вклад в поступательное развитие общества. Например, в X–XI вв. он выделяет среди ханафитов – Абу Бакра Мухаммад б. Муса ал-Хорезми, из шафиитов – Ахмад б. Мухаммада ал-Исфараини, из маликитов – Абдалваххаба б. Али ат-Тамими ал-Багдади, из ханбалитов – Хусайна б. Али б. Хамида, среди имамитов – Абул-Хасана Мухаммад б. Хусайна ал-Алави, из чтецов Корана – Мухаммада б. Хусайн ал-Куфи, из хадисоведов – Мухаммада б. Абдаллаха ан-Нишапури, из суфиев – Али б. Ахмада б. Джафара ал-Бистами, известного как ал-Хиркани, из факихов – Мухаммада б. ат-Тайиба ал-Багдади, известного как Ибн ал-Бакиллани, среди философов – Ибн Сину (**7, с.289-290**). Выделяя наиболее видных ученых-мужей каждого столетия, специалистов в различных областях духовной культуры, Марджани утверждал преемственность концепции «открытия дверей иджтихада» (начиная с VII по XIX вв.). В суннитском исламе после XII в., делал он вывод, «двери иджтихада не закрывались».

Это течение стремилось, оставаясь на принципах ислама, заимствовать все лучшее из западноевропейской, русской культуры. Через последнюю наряду с турецкой культурой и шло главным образом проникновение новых знаний и современных достижений науки. В нач. XX в. необходимость соответствия религии современной действительности реформаторы-просветители обосновывали обращаясь к иджме – консенсусу авторитетов различных слоев татарского общества (в начальный период – консенсусу общины).

Фахраддин, продолжая традиции Марджани, становится одним из ведущих идеологов татарского религиозного реформаторства. Религиозный

реформатор для избавления от современных общественных пороков выступал за очищение ислама от позднейших наслоений, творческое толкование Корана и сунны пророка (хадисов) – основных источников мусульманской догматики. Доказывал, что ислам «золотого века», времени пророка Мухаммада и праведных халифов, не только не противоречит современной действительности, а наоборот, предполагает необходимость толкования догматов религии в соответствии со знанием Нового времени. Для мусульманского государства, согласно Фахраддину, законы должны основываться на традиционном суннитском праве, источниками которого являются Коран и сунна. Если нет в них явных аналогий, то доказательством для принятия решений может служить «иджма» (консенсус авторитетов ислама) и «кияс» (аналогия). Он полагал, что иджма выносится по определенному вопросу, касающемуся гражданских прав (муаммалат). В зависимости от времени последняя иджма отрицает предыдущую, поскольку противоречит первой (**8, с. 4-5, 66-67**). При этом, по Ризааддину, в наше время иджма может выноситься не только муджтахидами, но и светскими учеными: руководителями различных благотворительных обществ, военными главами и другими руководителями обществ, адвокатами, докторами, инженерами, торговцами, редакторами и писателями, трудящимися. Все они могут быть выбраны в Собрание по вынесению иджма (**9, с.63-64**).

В наше время, – утверждает Фахраддин, – в государстве существует парламент, представители которого составляют законы, а те законы, которые не обосновываются Кораном и сунной должны приниматься на Собрании (меджлисе), где выносится иджма. Поэтому под защитой халифа в мусульманских странах должно находиться Собрание, где выносится иджма. Мусульманские государства должны будут использовать эти иджма, принятые Собранием. Если члены парламента избираются представителями различных наций, то те, кто выносит иджма, должны избираться мусульманами (Ризааддин, видимо имеет в виду ситуацию в России). В независимых мусульманских странах может быть создан «Государственный совет» («Шура даулат»), где выносится иджма (**10, с.67**). Совет (Шура) принимающий правовые решения превращается в совещательный орган мусульманской общины Нового времени и должен отражать реалии экономики и духовной жизни общества и представлять собой союз различных социальных слоев общества. Основной закон должна отражать Конституция, основанная на Коране и сунне, а парламент и Совет должны согласовывать свои действия в соответствии с основными источниками мусульманского права (**11, с.67-69**).

Фахраддин также пишет о проблеме иджтихада – вынесения самостоятельного решения по общественно-правовой жизни мусульман и полагает, что время для вынесения иджтихада не прошло. Но в отличие от иджма –

законотворческое право, иджтихад касается решений одного человека и потому не имеет юридической силы. Таким образом, Фахраддин, как религиозный реформатор обосновывал совместимость науки и разума не противоречащих шариату, а присущих его сущности, уделял большое значение «иджма», предлагая собственное практическое применение этого понятия в современной действительности России.

Другой известный татарский религиозный реформатор начала XX в. Муса Биги впервые обнародовал свои религиозно-реформаторские взгляды, всколыхнувшие часть мусульманского мира далеко за пределами России, опубликовав в 1911 г. сочинение «Рахмат илахия борханнары» («Доказательства божественной милости») /**12**/. Биги в новой социокультурной ситуации, сложившейся в татарском обществе начала XX века вызволил из «небытия» эту проблему. Его взгляды о всеобщности божественной милости вызвали широкий резонанс, как в российской прессе, так и в Турции. Он решал проблему веры и знания в русле самой веры, выдвинув в книге «Рахмат илахия борханнары» («Доказательства божественной милости») положение о «всеобщности божественной милости». Вслед за книгой в том же году вышло ее продолжение «Инсанларнын акыйда илахияларына бер назар» («Взгляд на верования людей в божество») /**13**/.

Татарский реформатор, в отличие от своих предшественников, выступил как наиболее радикальный мыслитель, полагая, что Аллах настолько всемилостив, что наказания может и не быть или же наказание в Аду не является бесконечным, а его продолжительность зависит от Бога, а Он рано или поздно простит за грехи всех, как верующих, так и не верующих, и вообще, на том свете может спастись все человечество. Истина, по Биги, должна утверждаться не страхом перед Адом, а рациональными доказательствами, изложенными в Коране. Он не открывал нечто новое в теологии, однако призывал при решении любого вопроса руководствоваться разумом, толковать некоторые места Корана, если они не соответствуют духу времени, иносказательно, а не следовать букве Текста, как это делали большинство традиционалистов того времени. Для мусульман, полагал Биги, насущно необходимо возродить принцип всеобщности божественной милости, который свидетельствует о неизбежности спасения всех народов мира. Он выступил с этой концепцией в то время, когда насущно необходимо было не разъединять мусульманские народы России с русским народом, а наоборот найти пути сближения и уменьшить значение практики такфира – нетерпимости традиционалистов из среды мусульман ко всякому неверному, не мусульманскому. Муса Джарулла не пытался выделить ислам как лучшую религию (к этой мысли любой человек должен придти сам), он толерантно относился ко всем вероисповеданиям. Своей концепцией всеобщности божественной милости Биги выступил против традици-

онных устоев татарского общества, значительную часть которого составляли фанатики-традиционалисты, понимающие Коран и сунну буквально, и показал, что с помощью соответствующего знания основных источников религии можно пояснить многие религиозные проблемы, стоящие перед татарским обществом в начале XX в.

В начале XX в. Зиаддин Камали становится одним из лидеров татарского религиозного реформаторства. Свои реформаторские взгляды на мусульманское образование Камали изложил в «Пруграм макатиб диния» («Программа религиозных школ») /**14**/. Он выступал за специализацию преподавателей по отдельным дисциплинам; введение специально разработанных преподавателями программ для различных ступеней образования, предусматривающих экзаменационный контроль за учебой шакирдов (четыре уровня – начальный, средний, подготовительный и высший); за участие учащихся в разработке правил внутреннего распорядка; перевод руководства учебным процессом в ведение педагогических советов, по примеру системы образования в Турции и Египте. Камали пришел к выводу о необходимости открытия медресе высшей ступени образования для подготовки педагогических кадров для низшей и средней ступеней образования. Его медресе «Галия» в Уфе становится одним из передовых учебных заведений, программа которого включала изучение светских дисциплин – 71,8%. Камали пропагандирует свои реформаторские идеи среди населения, ведет кружки по изучению религии и демонстрирует свой перевод Корана на татарский язык. Он считает, что ислам установил всеобъемлющий закон, согласно которому образование вошло в обязанность (фард) для мусульманина. Зиаддин полагает, что для процветания государства необходимо приводить законы религии в соответствие с действительностью, отмечая, что мусульманские ученые дали решение этой проблемы в формуле: «решения изменяются с течением времени» (**15, с. 121**). При этом он полагает, что шариат тоже будет развиваться с течением времени и потому, возможно, ислам в результате постоянной работы по согласованию с требованием времени станет двигателем прогресса. Камали пытается решить проблему веры и знания, отдавая приоритет вере, полагая, что Коран обосновал все законы мироздания. Задача реформатора-теолога состоит в том, чтобы найти и растолковать аяты Корана, в которых содержатся многие современные научные истины. Главной причиной отставания мусульман от мировой цивилизации он считает отход большей части мусульман от законов, которые были установлены четырнадцать веков назад, в счастливый век ислама.

В дальнейшем реформаторское движение привело к европеизации жизни татарского общества вообще, при сохранении основных мусульманских ценностей.

Татарское просветительство прошло в своем развитии два этапа: просветительство XIX века, представленное Х. Фаизханом (1823-1866), Ш. Марджани (1818-1889) и К. Насыри (1825 - 1902) и просветительство начала XX века – Р. Фахраддин (1859 - 1936), М. Биги (1875 - 1949) и Г. Тукай (1886 - 1914).

Татарское просветительство второй половины XIX века стало качественно иным. Это было уже не просто общекультурное движение, связанное с проблемами расширения сфер народного образования, распространением знаний, как это было в предшествующий период, а такое просветительское движение, которое вполне сопоставимо типологически с классическими моделями просветительской идеологии (хотя татарское просвещение, его реформаторско-просветительское направление, не достигло уровня наиболее развитых классических форм и отличалось целым «набором» радикальных просветительских проблем).

Просветители намеривались развеять мифы (выступали против любых предрассудков) и с помощью научных знаний полностью изменить человеческое сознание. Они верили в культ Разума, который призван обеспечить прогресс человечества, и подразумевает защиту научного познания как орудия преобразования мира и постепенного улучшения условий жизни людей; это и критика суеверий, воплощенных в религии, и защита деизма (также и материализма), борьба против тирании и угнетения.

Татарские просветители воспевали разум и научное знание, хотя не столь радикально, как наиболее последовательные западные философы. Они, воспитанные на теологическом мировоззрении, впоследствии смогли освободиться от многих традиционалистских толкований религии, во многом заимствуя идеи арабо-мусульманской философии и приобщая их к современной действительности. Но, хотя татарские просветители XIX века и пропагандировали знание Нового времени, они «не поднялись» до отрицания метафизики, оставшись верными некоторым принципам средневековой арабо-мусульманской философии.

Татарские просветители подвергли критике «изжившие» методы преподавания, застой в национальной культуре, отстаивая новый образ жизни, прогресс и свободу человеческого разума.

Одной из особенностей татарского просветительского движения было обращение к проблеме этногенеза татарского народа. Х. Фаизхан, Ш. Марджани и К. Насыри большое внимание в своем творчестве уделяли проблеме этногенеза татарского народа. Это обстоятельство было вызвано рядом объективных причин.

Вторая половина XIX века – наступление эпохи Нового времени для татарской духовной культуры, и в связи с этим на передний план выдвинулась задача определения исторического места татарского народа среди дру-

гих цивилизованных народов мира. Это был период сложения татарской нации и пробуждения национального самосознания, зарождения прослойки предпринимателей-меценатов, осознающих себя частью татарского народа.

Само время диктовало необходимость толкования этой проблемы и со стороны татарских ученых-просветителей. В первых рядах движения за изучение прошлого, истории татарского народа стояли Х. Фаизхан, Ш. Марджани и К. Насыри. Осознав веление времени, они взяли на себя выполнение этой нелегкой задачи, которая была сопряжена со многими трудностями как научного, так и социального характера. Уже во второй половине XIX века татарские просветители создали собственные концепции происхождения татарского народа.

Татарские просветители стояли в авангарде использования в письменных сочинениях татарского языка в противовес арабскому – языку Корана, тем самым происходило столкновение патриотического чувства с мусульманским космополитизмом. Так, Фаизхан писал свои произведения на тюркском/старотатарском языке; Марджани как на тюркском/старотатарском, так и арабском языке, Насыри на тюркском/старотатарском и татарском языке. Они первыми заговорили о правах нации в том же духе, что и о правах человека. Патриотизм – это производное от более широкого понятия гуманности, человечности. Поэтому в своих сочинениях они призывали к искоренению фанатизма и консерватизма в религиозной жизни, уважению людей, исповедовавших иную религию, справедливости как одной из основных общественных добродетелей.

Получению татарским населением светского образования первые татарские просветители – Х. Фаизхан, Ш. Марджани и К. Насыри уделяли первостепенное внимание. Они понимали, что без овладения современными знаниями татарский народ не встанет вровень с русским, европейскими народами. Татарские просветители, осознав необходимость открытия медресе, в котором бы преподавались науки Нового времени, создали собственные проекты подобного учебного заведения. Они подготовили почву для джадидского медресе, были предшественниками новометодного (усул ал-джадид) образования, во главе угла которого стоял звуковой метод обучения, в противовес кадимистскому – «зубрежке».

Для татарского просветительства была характерна борьба против любых форм косности и традиционализма в общественной жизни и вступление на путь прогресса, так как большей части татарского общества были присущи средневековые, патриархальные отношения в быту, которые, согласно просветительским идеалам, необходимо было изменить с помощью распространения научных знаний и приобщения к современным достижениям русской и западноевропейской культуры.

Просветительская философия самым тесным образом связана с полити-

кой, моралью, юриспруденцией, практикой общественной жизни. И именно эти части философии также определяют суть философской части Просвещения. В определенной степени эти черты свойственны и татарскому просветительству.

Если в XIX веке татарская философская мысль развивалась в основном в трех направлениях: религиозное реформаторство, консерватизм (традиционализм) и просветительство, то в начале XX века наряду с религиозным реформаторством, которое перекрещивалось с просветительством, образуя реформаторско-просветительское направление (Р. Фахраддин, М. Биги – начальный этап мировоззрения) и консерватизмом (С. Баязитов, Ш. Мухаммади), зрелым просветительством (Г. Тукай), появляются новые течения: либерализм (С. Максуди, Ю. Акчура), теологический либерализм (М. Биги, И. Гаспринский) и социализм (Г. Исхаки – начальный этап мировоззрения, М. Вахитов, Г. Ибрагимов), которые развиваются под влиянием русской (западноевропейской) общественно-философской мысли. Джадидизм как культурно-идеологическое движение, сутью которого является реформа образования медресе, идея обучения по-новому звуковому методу, является лишь частью вышеназванных течений. Эти направления татарской общественно-философской мысли образовали теоретическую основу татарского национального движения в первой четверти XX века.

Начало XX века – это период расцвета Нового времени, «золотого века» для татарского общества и культуры, когда в результате Манифеста от 17 октября 1905 года для народов России появляется возможность образовывать общественные организации, партии, свободно выражать свои политические взгляды и российские мусульманские народы стремятся воспользоваться представившейся возможностью, для того, чтобы каждая нация заняла достойное место в российском обществе.

Татарская общественно-философская мысль начала XX века имеет свою особенность – она развивается как политическая мысль, под воздействием Российской революции 1905-1907 годов, которая сыграла важную роль в подъеме самосознания татарского народа, способствовала пробуждению народных масс, когда были поколеблены основы традиционного мировоззрения – светское начало занимать все больше места в общественной жизни татар в сравнении с религиозным мировоззрением. В это время появляется значительный слой татарских мыслителей, светски образованных личностей, предпринимателей, осознающих себя представителями татарской нации, стремящихся поднять культурный уровень татарского народа на европейский уровень. Европейски образованные татары-интеллектуалы начинают формировать собственную идеологию. Многие татары выезжают для получения образования на Ближний и Средний Восток, и в известные европейские, американские, японские учебные заведения (Г. Сагди, Х. Файзи,

М. Биги, З. Кадыри, З. Камали, Г. Буби, И. Рамиев, Х. Байбулатов). Знаменитую Сорбонну в Париже окончили не только С. Максуди и Ю. Акчура, но и женщины (например, С. Шакулова). Диплом Женевского университета получили С. Сыртланова, М. Габдрахманова (**16, 13**).

Татары, обладая значительным духовным потенциалом, стояли в авангарде политической жизни мусульман России: активно участвовали в выборах в Государственную Думу, в деятельности различных общественных организаций, политических партий, проведении первых мусульманских съездов России, создали собственные органы печати. Так, уже в 1905-1907 гг. на татарском языке легально выходили 33 издания (21 газета и 12 журналов) (**17, с.10**). В условиях небывалой демократизации общественной жизни интеллектуальная элита татар направила всю свою энергию не только на просвещение своего народа, приобщение его к высшим сокровищницам мировой цивилизации, но и на обретение татарами суверенных прав в составе России. Одна часть национальной элиты выступала за права татарского народа, исповедуя демократические принципы парламентаризма. Во главе этого движения стоял С. Максуди. Другая придерживалась взглядов социалистов – Г. Исхаки (в начале своей деятельности), М. Вахитов, М. Султангалеев, Г. Ибрагимов и выступала за революционное изменение общества.

На передний план развития татарского общества выходят проблема происхождения татарского народа и женский вопрос. Проблема этногенеза становится ключевой, поскольку для обретения любой формы самостоятельности в России необходимо было показать, что государственность была присуще татарам с «испокон веков». Кто такие татары и какое место они занимают в жизни российского государства? Эти вопросы требовали скорейшего ответа, поскольку касались всех татар России. Политическая элита татар пыталась ответить на них в своих сочинениях, публицистике и общественно-политической деятельности.

Новое наблюдается в семейном укладе: женщины выступают за равноправие с мужчинами в семейном быту, за открытие школ для девушек, участие в общественно-политической жизни. Женский вопрос выходит на первые роли, так как без образованной женщины, социальные функции которой занимают все больше места в обществе, становится невозможным поступательное развитие татарского общества. А поскольку регламентация семейной жизни татарской женщины определялась исламом, необходимо было обосновать религией изменения в современном статусе женщины. В российском обществе женская проблема начала освещаться в произведениях татарских писателей еще в конце XIX века, тогда как на мусульманском Востоке женский вопрос был подвергнут анализу значительно позже в двух произведениях египетского писателя Касима Амина – «Тахрир ал-мара»

(«Освобождение женщины», 1899) и «Ал-мара ал-джадида» («Новая женщина», 1901), переводы которых были опубликованы на татарском языке З. Кадыри (1909) и А. Буби (1914-1916). Египетский писатель, показывая униженное положение женщины в мусульманском обществе, оправдывал ислам, поскольку считал, что всему виной низкий культурный уровень общества. Он выступал за изменение ее социального статуса, необходимости получения образования для девушек, но в отличие от татарских просветителей не отрицал многоженства, выступая за главенствующее право мужчины на развод.

И. Гаспринский на страницах газеты «Тарджиман» женскому вопросу уделял значительное место. Он полагал, что предоставление женщинам широких возможностей для получения образования и повышения культуры является одним из необходимых условий прогресса нации, так как женщина выступает первым воспитателем детей. В 1908 году Исмаил-бей организовал даже отдельную газету «Алим нисван» («Мир женщин»), редактором которой стала его дочь Шафика. Правда газета просуществовала недолго до 1910 года.

Обновление затрагивает и татарскую литературу. Появляются жанры, похожие на западноевропейские и русские: роман, повесть. Рождается драматургия, театр. Обновляется и литературный татарский язык: средневековый литературный язык трансформируется в современный, доступный каждому. В татарском обществе появляются литературные произведения, в которых женский вопрос занимает центральное место. Так в повести Мусы Акъегет-Задэ «Хисаметдин мелла» (1886) и драме Абдрахмана Ильяси «Несчастная девушка» (1887) самой актуальной становится проблема согласия девушки на брак вопреки мусульманским традициям самостоятельно выбирающей себе спутника жизни. Уже в этих сочинениях рисуются образы женщин защищающих свои права и борющихся с устаревшими порядками и предрассудками. Женский вопрос рассматривал в своих сочинениях «Олуф яки гузэлкыз Хадичэ» («Тысячи или красавица Хадича», 1887), «Гнах кабаир» («Великие грехи», 1890) Захир Биги, представляя образ образованной и воспитанной женщины в качестве идеала женщины-мусульманки. Ф. Карими в «Салих бабайнын ойлэнуе» («Женитьба деда Салиха», 1899), Ф.Амирхан в «Татар кызы» («Татарская девушка»), Г. Исхаки в «Зулейха» (1912) отстаивали свободу женщин в социальном, религиозном и политическом плане, говорили о необходимости признания их человеческого достоинства и права.

Предстояло еще преодолеть много преград для достижения настоящего равноправия женщин-мусульманок во всех областях жизни российского общества. Поэтому женскую проблему не могли обойти стороной в своем творчестве татарские просветители Р. Фахраддин, М. Биги и Г.Тукай.

Татарские просветители выступали за рационализацию знания человека, за интеллектуальную личность, связывали поступательное развитие татарского общества с необходимостью внедрения в жизнь татарского общества знания Нового времени. Они понимали, что в развитии духовной культуры татарского народа особую роль играет русская культура. Татарские просветители стремились поднять культурный уровень своего народа до уровня русской культуры и изменить общественное сознание, сформировавшееся на традиции, обращенное в прошлое, привить ему новые понятия, ориентированные на будущее. Просветителям необходимо было преодолеть, присущую восточному обществу инерцию общинного сознания, являющегося основой различных форм традиционализма и авторитаризма и заменить его представлением о самоценности и социальной значимости индивида.

Татарское просветительство начала XX века имеет свои особенности, связанные главным образом с социально-экономической и политической действительностью того времени. Социально-экономическая жизнь татарского общества на рубеже XIX - XX вв. определялась общими условиями социально-экономического и политического развития Российской империи. В это время появляются торговые дома, учрежденные в форме товариществ, созданные различными группами татарских предпринимателей с целью концентрации национального капитала для осуществления программ, призванных обеспечить удовлетворение экономических, духовных нужд татарского народа. Татарской буржуазии необходимо было завоевать политическое, гражданское и религиозное равноправие с русской буржуазией, что обусловило ее оппозиционность царскому правительству и поддержку национального движения.

Просветительское движение начала XX века условно можно разделить на два направления: реформаторско-просветительское (Р. Фахраддин, М. Биги – начальный этап мировоззрения) и зрелое просветительство (мировоззрение Г.Тукая).

Философская мысль начала XX века также имеет свои особенности: ее религиозно-реформаторская и просветительская составляющие образуют единое направление реформаторско-просветительское, представленное наследием Р. Фахраддина, М. Биги, А. Баязитова, другая особенность – ее политическая направленность: деятельность С. Максуди, Г. Исхаки, Ю. Акчура и М. Вахитова.

Социализм как одно из направлений татарской общественно-философской мысли начала XX века был наиболее популярным течением в период между тремя российскими революциями с его социальными, коллективистскими программами, касающимися всех слоев многонационального населения России. Широкие массы населения воспринимали идеалы социализма как символ всенародной борьбы, идейное оружие в борьбе за

справедливый общественный строй без эксплуатации и угнетения наций. И это было естественным явлением для политической жизни периода революции 1905-07 гг. В сознании татарского населения понятие социализм ассоциировалось со светлым будущим, где не будет ни бедных, ни богатых, не делилось на его различных сторонников: большевиков, меньшевиков и эсеров, а воспринимался как некое целое, единое учение. Тем более что социалисты: социал-демократы (большевики, меньшевики) и социалисты-революционеры (эсеры) временно объединялись в политической борьбе против самодержавия, поскольку были против монархии, видели в государстве гаранта, устанавливающего права и свободы. Даже известные татарские писатели-общественные деятели Г.Тукай и Ф. Амирхан воспринимали социалистические идеалы, прежде всего, как торжество человеческого разума над силами реакции, представляли социалистическое общество как общество высокого уровня развития науки, техники, расцвета культуры, гармонически развитой личности. Так, Г.Тукай писал: «Путь социалистов – это и моя дорога, справедливая, прямая» (**18, с.23**). Мировоззренческая позиция Тукая и его единомышленников в отношении социализма была не научно-материалистическая, а скорее утопическая.

Татарские социалисты – это и лагерь эсеров (Г. Исхаки, Ф. Туктаров и Ш. Мухамедьяров), так называемых «тангистов», публиковавшихся в газете «Тан йолдызы» («Утренняя звезда», 1906), не признававших ведущей роли пролетариата и его партии в революционной борьбе, выступавших за общинное землевладение, насильственную конфискацию земли у помещиков, восьмичасовой рабочий день, повышение зарплаты и большевики во главе с Х. Ямашевым, стоявшие на позициях научного коммунизма, прозванные «уралчилар», поскольку группировались вокруг газеты «Урал», которая была создана при Казанском комитете РСДРП в 1907 г. просуществовала недолго и была разгромлена полицией в апреле того же года. В 1912 г. после смерти Х. Ямашева движение большевиков сходит с политической арены татарского общества (**19, с.55).** Вновь татары, поддерживающие большевиков, появляются на политической арене во время февральской и октябрьской революций 1917 г. Это были М. Вахитов и М. Султангалиев с идеями исламского социализма и Г. Ибрагимов. Их союз с большевиками был вызван главным образом надеждой на осуществление национальной идеи – провозглашение суверенитета татарского народа. На этом тернистом пути они один за другим сошли с дистанции, ставшие в одночасье не нужными большевикам, поскольку выполнили свою миссию на определенном этапе исторического развития. Первым среди них оказался М. Вахитов.

Татарский либерализм начал формироваться лишь в начале XX в. под влиянием русского либерализма и наиболее известных его представителей

П.Н.Милюкова (1859-1943), П.Б.Струве (1870-1944). В русском либерализме, который начал формироваться с 50-х годов XIX в. политическая составляющая постепенно соединилась с экономической и для него характерна синкретичность, то есть соединение либеральных идей с другими направлениями (демократией, просветительством). Зрелое либеральное движение в России начинается лишь с начала XX в., времени формирования либеральных партий. Либералы стремились изменить в европейском духе политическую систему в России, ограничить самодержавие законом, ввести в стране правовой порядок, сделать Россию правовым государством и добивались от правительства свободы печати, слова и собраний, защиты прав личности.

Среди татар идеи либерализма стали распространяться в постклассической форме лишь в начале XX в. со времени первой русской революции 1905–1907 гг. Татарский либерализм имеет схожие черты с постклассическим типом западного, русского либерализма, так и свои особенности, связанные с политико-экономическим положением татар в составе России и формировался, в основном под влиянием русского либерализма. Сущность татарского либерализма больше проявилась в политической и философской сфере, чем в экономической. Татарские либералы провозгласили идею суверенитета нации как центральной идеи либерального конституционализма, противопоставив ее суверенитету народа. Феодальному мировоззрению они противопоставили принцип классического либерализма: «свобода во всем» – «в религии, в философии, в литературе, в политике». Татарские либералы стали приверженцами стихийно складывающегося общественного порядка, эволюционного развития общества в результате равновесия социальных сил. Татарские либералы выступали за равные права всех религий и наций в Российской империи, за то, чтобы мусульмане обладали равными правами с христианами. По мнению либералов, сохраняя культуру, язык, религию, татары смогут сохранить свою нацию и идентичность, и встать вровень с русским народом. Главными представителями идей либерализма в татарской философии были С. Максуди (1878-1957) и Ю. Акчура (1876-1935).

Разновидностью либерализма, оформившегося в Западной Европе, является теологический либерализм, характеризовавшийся новым религиозным сознанием начала XIX в. В России теологический либерализм не получил большого распространения. Хотя известно выступление, прозванного «русским Лютером» профессора Московской, а затем Казанской духовной Академии А.М.Бухарева (1824-1871), стремившегося реформировать православную церковь, богоискательские тенденции в новом религиозном сознании начала XXв. Льва Толстого и Владимира Соловьева (1853-1900), дающие повод говорить о либеральной теологии в России. Ярким предста-

вителем татарской либеральной теологии были М. Биги (1875-1949) и З. Камали (1873-1942).

В результате автор пришел к следующим выводам: во-первых, татарская средневековая философия имеет социально-этическую направленность; во-вторых, татарское религиозно-реформаторское движение возникло на рубеже XVIII-XIX веков и предшествовало просветительскому направлению, которое оформляется со второй половины XIX века; в-третьих, начиная со второй половины XIX века, татарское религиозное реформаторство и просветительство сосуществуют одновременно как два относительно самостоятельных направления татарской философской мысли, но в ряде случаев они перекрещивались (Ш. Марджани был одновременно и религиозный реформатор и просветитель); в-четвертых, татарская философская мысль начала XX века характеризуется реформаторско-просветительским направлением и общественно-политической направленностью (социализм, либерализм и консерватизм), джадидизм является лишь частью вышеназванных движений.

Литература:

1.Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар. – Казан, 1897. – 1 дж.

2.Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар. – Казан, 1897. – 1 дж.

3.Туркият маджмугасы. – IIдж. – Истамбул, 1928.

4.Марджани Ш. Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар. – Казан, 1897. – 1 дж.

5.Институт востоковедения АН Республики Узбекистан. – Рук. №1154б.

6.Марджани Ш. Мукаддима. – Казань, 1883.

7.Марджани Ш. Мукаддима. – Казань, 1883.

8.Фахраддин Р. Дини ва иджтимаи масалалар. – Оренбург, 1914.

9.Фахраддин Р. Дини ва иджтимаи масалалар. – Оренбург, 1914.

10.Фахраддин Р. Дини ва иджтимаи масалалар. – Оренбург, 1914.

11.Фахраддин Р. Дини ва иджтимаи масалалар. – Оренбург, 1914.

12.Биги М. Рахмат илахия борханнары. – Оренбург, 1911.

13.Биги М. Инсанларнын акыйда илахияларына бер назар. – Оренбург, 1911.

14.Камали З. Пруграм макатиб диния. – Уфа 1906.

15.Камали З.Фальсафа итикадия. – Уфа, 1910. –Ч.1.

16.Амирханов Р.У. Татарская дореволюционная пресса (в контексте «Восток – Запад»). – Казань, 2002.

17.Амирханов Р.У. Татарская демократическая печать (1905-1907). – М., 1988.

18.Тукай Г. Избранное: В 2 т. – Казань, 1960. – Т.1.
19.Фахрутдинов Р.Р. Татарский либерализм в конце XIX-начале XX века (очерки политической истории). – Казань, 1998.

Валерий Хазиев

КОСМОС И ХАОС В БАШКИРСКОЙ МИФОЛОГИИ

Мифы тюркоязычных народов просматриваются лишь с исторически недавнего времени: с VI века нашей эры. Картина мира в общих чертах почти традиционная: как у большинства народов. Под "голубым небом" находится "бурая земля", ограниченная с четырех сторон и населенная "сынами человеческими", похожими на тюрков. Было время, когда небо и земля находились "в расстройстве", а люди "сбились с пути". Это время Хаоса прекратилось по милости Неба. Натуралистическая мифология VI века к X веку трансформировалась в религиозную мифологию. Чета Тенгри и Умай пришла на смену Небу и Земле, как, например, в древнегреческой мифологии Гея и Уран пришли на смену Земле и Небу. Сходство и различия видны невооруженным глазом. Греческая религиозная мифология формировалась при наличии сильных матриархальных пережитков, у тюрков явно выраженная патриархальная система отношений. В генетической иерархии на одну ступень ниже Тенгри и Умай находится божество Йер-су, видимо, отпрыск Неба и Земли. Его появление активизирует одну значительную тему – наказание людям, согрешившим против воли Неба и Земли. Объяснение темы наказания, весьма активно эксплуатируемой не только в тюркских мифах, здесь явно недостаточно. А с появлением государства – машины управления методами насилия – тема эта (наказание) станет совсем блеклой. Вероятно, есть более глубокие корни. На наш взгляд, эта тема связана с поиском обществом механизмов подавления в человеке зоологических механизмов жизнедеятельности, мешающих нормальному функционированию социальных норм. Структурирование космоса (упорядоченного мира) завершает появление бога нижнего мира – Эрклига. Земной мир оказывается посредине между верхним и нижним мирами. Появление ясно выраженных вертикальных полюсов – верхнего и нижнего миров со средним опосредующим звеном – стало схемой, по которой выстраивается и горизонтальный мир. Все существующее имеет своего духа, доброго или злого. Их разводят или примиряют различные герои и божества. Отношение между людьми и духами тоже имеет своего посредника – шамана. Перекрещение вертикали и горизонтали дает "крест", посредине которого находится сила (герой или шаман), вращающая крест, превращая его в солярный круг. Из креста рождается круг, колесо.

Мифы о происхождении тюрков во всех версиях прямо или косвенно связаны с животным миром (часто в форме тотемистических представлений), у башкир – с волками. Утверждение, что это связано с тотемистическим (предшествующим) мировоззрением объясняет лишь теоретические корни этих представлений, которыми, разумеется, дело не ограничивается. Необходимо выяснить также социальные, психологические и другие корни. Генеалогическое родство с животными как скрытый запрет на инцест и скотоложство тоже не все проясняет. Долгая история человечества к этому времени (к VI веку) уже накопила достаточно средств культурного запрета браков между близкими родственниками и запрета на скотоложство.

Мифы тюркоязычных народов, как и мифы народов мира, объясняют происхождение и оправдывают, хранят и предписывают культурные нормы человеческого общежития (**1**).

Тема соотношения Хаоса и Космоса, как соотношение беспорядочного и порядка, восходит у большинства народов к эпохе формирования мифологического сознания. Это соответствует временам распада родоплеменных отношений, формирования классовых обществ, возникновения народностей и государства. "Космос" есть та часть мироздания, которая структурирована и подчинена законам. В отличие от аморфного Хаоса Космос есть начало эстетическое, этическое, системное. Мифологическое сознание в историческом аспекте означает начало осознания человечеством порядка, который противопоставлялся неупорядоченному хаосу. Диалектика взаимоотношения Хаоса и Космоса отражает в теоретической форме те реальные социальные процессы, которые происходили в истории данного народа.

В пещере Шульган-таш, где по версии некоторых ученых более 14 тысяч лет назад находилось древнее святилище, нашли изображение лошади, над ним трапециевидный знак с ушками, над которым еще одно изображение лошади. Нам трудно сказать, о чем думал художник – автор изображения. Почему фигуры расположены не горизонтально, а строго вертикально? Некоторые авторы считают, что "здесь явно присутствует идея зеркальной связи верха и низа" (**2**), а также представление о трехчленной организации мира. Такое допущение правомерно, если вспомнить, что вертикальное строение мира и его трехуровневый характер – единственная и обычная картина мира во всех мифах тюркоязычных народов. Если это допущение правильно, если действительно изображение относится к тем далеким временам, дальнейшая трактовка рисунка приобретает осмысленный и системный характер. Знак между лошадьми – это, вероятно, земной мир, расположенный между двумя божествами. То, что божество небесное и божество подземное – родные братья, в мифах встречается, как и мысль о происхождении или сотворении людей этими богами. Среди рисунков можно увидеть и изображение маленького антропоморфного создания, расположенного под лошадью. Понятно, что такая рекон-

струкция с опорой на известные более поздние письменные источники, например, "Урал-батыр" и "Акбузат", несколько проблематична. Но в башкирском фольклоре существует множество преданий, легенд, связанных с пещерой Шульган-Таш. Пещера Шульган-Таш носит имя Шульгена – хозяина подземного и подводного мира, одного из главных персонажей древнейших сказаний Южного Урала – "Урал-батыр" и "Акбузат". Возможно, с пещерой можно связывать и родник Живой воды из эпоса "Урал-батыр". Живая вода, спрятанная от людей дивами и драконами – это подземная река, а озеро внутри пещеры – это озеро Шульгена, сама пещера – стойбище Акбузата. Крылатый конь Акбузат один из главных героев сказаний, легенд и преданий башкир. Выступая самостоятельным персонажем, другом, советчиком героя, даже божеством, он способен повелевать стихийными силами природы. В эпосе "Акбузат" он вышел к Хаубан-батыру из озера Шульген. Эпические варианты того или иного сюжета и персонажа имеют множество других версий, что свидетельствует о долгой дописьменной истории этих мифов. С другой стороны, у разных тюркоязычных народов различия в аналогичных мифах объяснимы их конкретно-исторической судьбой, а также влиянием соседей. Например, мифология башкир, перетерпевшая трансформации под влиянием мусульманства, отличается от мифов чувашей, подвергавшихся христианизации с 16 века. В мифах саяно-алтайских тюркоязычных народов можно увидеть влияние буддизма, ламаизма и христианства.

Близость мифологии башкир и их ближайших соседей: обских угров, мари и чувашей доказывает, что мифология народов Урала, Поволжья и Сибири формировалась на общей основе. Более тщательное исследование показывает наличие в них зароастрийских и индоиранских мотивов. Не отбрасывая тему поиска начального источника, мы считаем, что мозаичность составляющих мифов тюркоязычных народов объясняется также наличием между этими народами более тесных контактов, чем это представляет историческая наука. Особенно в пограничных областях бытовая и культурная диффузия была, вероятно, достаточно интенсивной. Заимствования не воспринимались чем-то инородным и естественным образом гармонировали друг с другом. В исторической науке существует прочный предрассудок, что ассимиляция культур осуществляется главным образом в результате завоеваний. Причем духовная культура победителей побеждает культуру побежденных. Во-первых, можно найти и обратные примеры, когда победители усваивали культуру побежденных. Во-вторых, диффузия духовных компонентов жизни более эффективно осуществляется не с помощью войн, а в процессе мирной жизни: обмена и торговли, бытовых контактов, смешанных браков (в том числе в форме похищения невест и женихов).

Влияние эпоса "Урал-батыр" можно найти не только в башкирском фольклоре, где множество сказок и песен, представляющих собой вариации на раз-

личные темы данного эпоса, но и в фольклоре других тюркоязычных народов. "Большинство авторов сходится во мнении, что сюжет эпоса является исходным для остальных эпических произведений и основывается на ряде мифов"(**3**).

История духовной культуры народов не представляет собой однообразно восходящую по времени линию. Если применить системный анализ, можно найти и линии обратной связи. Более поздние творения оказывают обратное влияние на свои источники, трансформируют их порой до неузнаваемости. Вычленить в таком случае то, что было в основе, становится чрезвычайно трудно. Простой анализ текстов тут явно недостаточен, необходим более глубокий анализ и духовной, и материальной культуры народов на векторе их исторического развития.

Мифология башкир не сохранилась как какой-то систематизированный и завершенный письменный источник. Мы на сегодня имеем лишь более или менее хорошо сохранившиеся фрагменты. Дополнительные сведения можно почерпнуть, анализируя фольклор, обряды, различную бытовую символику, характер архитектуры, одежды, национальной кухни, другие элементы хозяйства. Хотя, за внешними обрядовыми проявлениями сейчас трудно угадать смысловое значение доисламских пережитков, так как за 6-7 столетий ислама оно приобрело иные оттенки. Мы можем только догадываться, какие мифологические представления иллюстрировали эти обряды. Ни семиотика (или семиология – наука, исследующая свойства знаков или знаковых систем), ни герменевтика, ни системно-структурный, ни другие логические и исторические методы не позволяют достоверно восстановить исходные представления. Поэтому бережное отношение к любым архивным и музейным материалам – проблема национальной и общечеловеческой важности. Сохранить все, что еще не успело уничтожить время, – задача первостепенной важности для духовного возрождения народа.

Для анализа и систематизации деталей необходимо иметь хотя бы схематичную общую картину мифологического мировоззрения, основными категориями которого являются "хаос" и "космос".

Мифологическое мировоззрение оперирует одними и теми же образами. Во всем мире мифологические представления сходны в основных моментах. Понятия Космоса и Хаоса существовали во многих мифологических системах. Всем этим представлениям присущи сходные черты и общие характеристики.

Хаос – от греч. "зев", "зевание", "зияние", "разверстое пространство", "пустое протяжение" (**4**). Представления о хаосе, как и все элементы духовной культуры, претерпевают исторические модификации. Например, в древнегреческой мифологии, наиболее изученной, можно найти представления о хаосе как физическом пространстве, пустом или заполненном (водой, воздухом), и представление как о чем-то живом, животворящем. Единого, как этого требует

научная строгость, представления о хаосе нет нигде. Если попытаться свести все представления к единой предельно абстрактной формуле, то можно сказать, что хаос представляет собой "все во всем". "Здесь равны не только противоположности, здесь - всё равно всему и во всем. Это и есть хаос. Таков ответ на вопрос, каков Абсолют с сверхприродной, сверхъестественной стороны. Он не нов. В мифологии почти всех народов есть явное или скрытое представление о возникновении Неба и Земли из Хаоса" (**5**). Представление о цикличности конечного (космического = упорядоченного) мира отражено в мифах как катаклизмы, в результате которых все гибнет в океане вод или во всеобщем пожаре. В мифологии башкир хаос чаще всего выглядит как вода, бескрайнее море, озеро в темных пещерах, где обитают хаотичные существа. "Говорится, что когда-то весь мир был затоплен водой. Не было еще ни людей, ни зверей, не проступали еще Уральские горы; жили здесь дивы и правил водяной падишах Шульген" (**6**). Можно также вспомнить миф о двух утках, которые плавали на водной поверхности, где не было ни одного участка суши. Стали эти утки нырять и доставать твердые комочки, из которых и образовалась земля. Вода как исходное основание мироздания хаотична в том смысле, что в ней содержится генетическое начало всего сущего. Удивительно то, что "сухопутные" башкиры генетическое начало мира нашли в водах, а не в пожарах. Если исходить из общепринятого объяснения выбора мифологического начала мира как источника страхов, получается, что древних башкир вода пугала больше, чем огонь, который к этому времени уже стал управляемым. Итак, Хаос изначальный – бесконечный океан, сначала породил свет. Затем появилась земля. Можно предположить, учитывая близость эпоса к индоиранской мифологии, что земля и небо произошли из Мирового яйца. Не случайно же созвучие слов кук – "небо" и кукай – "яйцо". Эта близость, возможно, гипотетически объясняет и заимствование трактовки первичного хаоса как безбрежного океана.

Сотворение земли – процесс сложный, таинственный и многовариантный. В мифе о двух утках землю сотворили эти птицы. В эпосе "Акбузат" золотая утка – дочь водного падишаха Шульгена, Неркес – прекрасная дева с золотыми волосами, освещающая все вокруг. Она подарила волшебного коня Акбузата (а крылатый конь – символ света, солнца) Хаубан-батыру, и тогда Хаубан сотворил мир с помощью Акбузата, вышедшего к нему из водных глубин. Он разрубил море Хаоса мечом, создавая землю:

Ты ж мое озеро рассек на куски,

На ничтожные островки (**7**).

Отметим, что разделение безграничного и безбрежного хаоса на части, воспринимается как установление границ. Бесконечное становится конечным, разграниченным, упорядоченным пространственно, т.е. космосом.

С помощью Акбузата землю творит и батыр Урал: "Вот тогда появился батыр Урал, пошел войной. Там, где проходил Акбузат, вырастали Уральские

горы; там, где дивов он уничтожал, воды высыхали и выступали горные хребты… Шульген отыскал в озере бездонный омут и нырнул в него. Сказывают, нет в том озере дна, слилось оно с подземным морем…" (**8**). В эпосе "Урал-батыр" говорится, что Уральские горы сотворены из тел убитых дивов: "Где падали убитые им [Уралом] дивы, там горы поднимались" (**9**). Уралу Акбузата подарила Солнце - Хомай. И Акбузат спустился к нему с неба.

Мы видим, что особую роль в сотворении Вселенной играет Акбузат. Конь творит мир наравне с Уралом и Хаубаном. Конь принадлежит к верхнему пантеону богов, но рождается из вод. В мифе о Хаубане он выходит из самой водной стихии. Быть может, сам огненный бог света Самрау вышел на Акбузате из вод Мирового потопа, осветив их поверхность, и породил Солнце и Луну. И были те Солнце и Луна одинаковой светлоты и ясности. Конь приносился в жертву Солнцу. Акбузат – символ Космоса, сотворец Космоса. Однажды воды породили его и теперь пытаются вернуть назад в бездну. Постоянно преследуют коня дивы и змеи. За обладание конем и Хомай состязаются Урал и Шульген на майдане. Он тот свет, что вышел из тьмы. На чудовищ он нагоняет страх, подобно смерти. Пот его лучшее средство против змей. В опасном мире стихийных сил природы конь – надежный друг и товарищ, он всегда выручит:

"Несравненного коня,
Что пламенем вспыхнул против огня,
Против воды вскипел водой,
Против ветра вознесся горой…" (**10**).

Этот гимн коню подразумевает собой реальное состояние жизни людей мифологического мировоззрения. Конь на тот момент является главным орудием труда человека, с помощью которого он может бросить вызов и стихии воды, и стихии огня. Орудийная мощь трудовой способности человека нашла в мифологизированном сознании отражение в виде божественного коня. Не трудно увидеть объясненную еще Л.Фейербахом процедуру создания иллюзорных образов. На основе знаний реальной силы обычных земных коней создается абстракция универсального всемогущего коня, который на выпуклой сфере небесной жизни увеличивается до фантастических масштабов. Но количество не переходит в качество, т.е. Акбузат остается в сфере Космоса (упорядоченного мира), подчиняясь порядкам конечного мира. Человек, творящий свой земной общественный "космос", т.е. создающий общественный порядок, осознает происходящее в мифологическом небесном зеркале, где все увеличено в масштабах и поэтому лучше видно и легче понимается.

Породив Космос, Хаос разделился. И, прежде всего, на Космос и Хаос. Вернее, Космос сконцентрировался в Хаосе, собрав все светлые, положительные качества, оставляя Хаос враждебным. Хаос стал скорее символом самого себя, стал Хаосом вторичным, космологизованным. Поэтому дальнейшая история взаимоотношений Космоса и Хаоса сводится к борьбе доброго и злого,

светлого и темного… до того самого дня, когда окончит Вселенная свое существование и все вновь обратится в Хаос изначальный, дабы возродиться вновь. Эта борьба как общая схема пронизывает все конкретные события. То есть все остальные события несут в себе проявление этих двух полюсов.

Во всех мифологиях Космос противостоит Хаосу, возникнув из него. Хаос разъят до пустоты или, наоборот, состоит из смешанных элементов. "Здесь равны не только противоположности, здесь все равно всему и во всем" (**11**). Космос же разделен, расчленен и упорядочен. Хаос бесконечен во времени и пространстве, а Космос характеризуется наличием начала и дискретностью, определенностью и системностью. Хаос непредсказуем и беспричинен. Космос детерминирован. В социуме Хаос удален от культурного мира, Космос есть сфера культуры и эстетически определен. Хаос – ненужное, неправильное, неразумное, асоциальное, бесполезное состояние.

Космос (от греч. "порядок", "упорядоченность"; "строение", "устройство"; "надлежащая мера"; "мировой порядок", "мироздание"; "наряд"; "украшение", "краса") - это организованная, упорядоченная система, содержащая в себе последовательные ступени порядка: воздух и воду, землю и небо, земные существа, когда выстроено все в систему, где у каждого элемента свое место, между составляющими строгая последовательность и взаимосвязь.

Космос возник из Хаоса в какой-то определенный момент, который и служит началом времени. Свойства Хаоса, говорится в мифах, разделяются на противоположности и упорядочиваются. Творение разграничивает прежнее смешение и порядок, который существует ныне. Ведь и теперь существует мрак, тьма, первозданная бездна на окраинах земли, но каждый на отведенном ему месте. Космос состоит из противоположностей, органически вплетающихся в его ткань, что и обеспечивает функционирование Космоса.

"С остатками Хаоса на земле связан ужас, страх, порождаемый тьмой, ночью, бесформенностью, отсутствием надежных границ между человеком и царством Хаоса" (**12**). В Хаосе есть зло, оно представлено именно как непонятность, непредсказуемость, неизвестность, неупорядоченность – опасность. Но творение - не всегда упорядочивание. В некоторых мифах Космос возникает из состояния, промежуточного между Космосом и Хаосом. Жизнь уже создана, но неупорядочена и потому полна ужасов.

Рост общественного могущества сопровождался увеличением знаний о деталях своей организующей деятельности, что нашло отражение и в мифах, где уточняется, что земной порядок не прямое творение Неба, а следствие деятельности божественного или культурного героя. Например, в шумерских мифах бог Ан создает жизнь на земле, а Энки – сын богини Намму, упорядочивает жизнь. В башкирском мифе о том, как возникли Луна и Уральские горы, говорится, что сначала было два Солнца, от света которых люди страдали, ибо не могли спать. И в этом мифе Урал выступает как устроитель, упорядочива-

тель. Лучший из стрелков – Урал-батыр, взял роговой лук с тетивой из просмоленных жил, алмазную стрелу. Мощно потянул он на размах руки – все вокруг загудело, зашумело и зазвенело. От грохота обрушились горы и замерли в своем течении реки (**13**). Урал попал в одно из солнц, и оно раскололось на две половины, одна из которых осталась висеть на небе, а вторая упала на землю. Ту, что на небе назвали Луной (потому что люди от неожиданности закричали: "Ай!"), а ту, что упала на землю, назвали в честь победителя Уральскими горами. Как видим, управитель теперь уже не божественное существо, а культурный герой.

Налаживаемый общественный порядок, поддерживаемый жестко силой, отражен в мифах как логическая четкость мышления. Простая связь и гениальная гипотеза: если космический порядок имеет свое начало, то он должен иметь и свой финал. Срок установленного порядка ограничен. В башкирской мифологии проявляется диалектическая связь прерывности и непрерывности. Космос (упорядоченный мир) конечен. Но за концом света вновь есть начало. В безбрежном океане хаоса есть цикл конечных островков. В этом смысле Космос бесконечен в своей начальности - в этом его стабильность, понятность, предсказуемость. Стабильность в ритме. Ритм во всем: смена времен года, дня и ночи, жизни и смерти… Созданный как единый механизм, как целостная система, Космос развивается, функционирует, живет, подчиняясь ритму. Самый первый ритм, что воцарился, когда Космос был сотворен: причина-следствие. "Инструментом перехода от Хаоса к порядку служит постулат причинности" **(14**). Конечно же, ритм в мифологическом мировоззрении не безличный, не механический, четко выверенный, не система абсолютных причин и следствий, которые сводятся к единственной корневой причине и единственному следствию из этой причины. Древнему человеку свойственно множественное отношение к причинности и следственности. Но все же, четкая последовательная связь: причина-следствие - уже ритм.

Ритм предполагает разделение, разделение - ограничение. Космос ограничен во времени. Он ограничен и в пространстве. Время начинается с созданием пространства и исчисляется путем перемещения в пространстве. Любой порядок ограничен и четко определен в пространстве. Высшее средоточие порядка – в месте творения. Это центр мира. Чем дальше от центра, тем пространство все более и более хаотично. На окраинах Космоса царство теней, за ним Хаос. Центром мира может быть Мировая гора, Мировое древо, "мировой столп", "мировой человек", трон, храм, триумфальная арка, колонна, лестница.

Мировое древо фигурирует во многих мифологических системах. Оно может называться и по-другому: "древо жизни", "древо плодородия", "древо центра", "древо восхождения", "небесное древо", "шаманское древо", "мистическое древо", "древо познания" и т.д. Более редкие варианты: "древо смерти", "древо нисхождения". В центре мира указываются основные параметры Кос-

моса: священные дни и священные места, строение мира, этические законы. Указаны также и основные противопоставления, описывающие мир, организующие его.

Отголоски представления о центре мира как о Мировом Древе в башкирской мифологии прослеживаются в представлениях о родовом древе (дерево и птица – родоплеменные атрибуты; интересна и возможность превращения коня в родовое древо), в запрете рубить одиноко стоящие деревья… На Южном Урале известно и почитание гор. Большинство наземных захоронений находятся на вершинах гор, высоких местах. Известно также выставление трупов в горах. Сохранились сказания, говорящие о том, что далекие предки башкир совершали различные религиозные обряды на вершинах высоких гор. В эпосе "Урал-батыр" вершина горы, выступающая за облака, определяется как место, где нет злых духов. Там Урал находит Айхылу-луну, там она пряталась от дивов. Можно предположить, что центром мира в башкирской мифологии, является пещера Шульган-Таш. Здесь протекает живой родник. Здесь щель, ведущая из мира людей в подземное (подводное) царство Шульгена, если взобраться на гору - в птичью страну Самрау. Подземный (подводный) мир – царство тьмы - остатки Хаоса на земле, царство Самрау – страна вечного счастья и мир людской, его ограничивающий. Строгая дуальность Вселенной, четкое противопоставление. Для того чтобы противоположные силы не уничтожили друг друга во взаимной борьбе, существует земля. Космос в одной из версий башкирской мифологии имеет трехчленную организацию. Нижняя сфера – мир асоциальных, уродливых, злых и лживых явлений.

Обитатели тьмы – злобные создания: змеи, драконы-аждахи и юхи, способные превращаться в красивых юношей и девушек, во главе с белым змеем Кахкахой, безобразные дивы и их великой злости царь Азрака. Корыстные и хитрые, лицемерные, властолюбивые, они безобразны и телом. Мир их зловонен, холоден и темен: "…там темно и страшно и запах стоит невыносимый" (**15**). Музыка их дисгармонична и больше походит на набор звуков, говорится, например, в сказке "Урал-батыр": "…она [Карагаш] приложила курай к губам и стала наигрывать какую-то бесовскую мелодию. А джиннам и пяриям, оказывается, только того и надо было: едва услыхав родную мелодию, они мгновенно забыли обо всем на свете" (**16**). Они приносят в мир смерть, увядание – служители смерти Ажали. Ночь – их день, а день - их ночь. От них все зло в мире людском.

В солнечной стране Самрау мир и спокойствие:

"Там, забот и вражды не зная,
В полном согласии живут:
Волки и овцы на вольных лугах,
Лисицы и куры в густых лесах,
Птицу Самрау всем сердцем чтут,

Не едят мясо, кровь не пьют –
Смерти дорогу не дают.
Вот такая там есть страна.
На добро отвечать добром –
Обычай в краю благодатном том" (**17**).

Живущие там Самрау – бог света и его дочери Хомай – Солнце и Айхылу – Луна, небесные толпары – Акбузат и Сарат не ведают смерти, они не подвержены старости и болезням:

"Ни я с сестрою сводной своей,
Ни отец наш болезней не знали,
Смерти власть мы не признавали" (**18**).

Они прекрасны внешне и благородны в помыслах и поступках. Честные и бескорыстные, они несут в мир добро.

Место борьбы светлых и темных сил – земля. На земле есть и свет, и тень, в отличие от вечно светлого царства Самрау и вечно темного царства Хаоса. Здесь есть и радость, и горе, жизнь здесь сменяется смертью, лето - зимой, день - ночью.

Космос построен на противопоставлениях, дабы сохранить ритм. И у Космоса есть антипод - Хаос вторичный – царство стоячих озер. Башкирские поверья говорят, что глубокие озера и омуты опасны, а реки во всем прекрасны для людского пользования. Стоячая вода – символ Хаоса, бездвижья, вечности, застоя, прекращения активности и смерти. Стоячая вода вечности потекла рекой времени. И с этого момента началась жизнь Космоса. Глубокие озера и омуты – остатки Хаоса на земле. Говорят, у них вообще нет дна, что соединяются они с подземным морем. И потому зло в них неистребимо. Это и к лучшему: Хаос нужен Порядку, чтобы сказали – это Порядок, а это - Хаос. "Вещь познается своей противоположностью" (**19**). Противостояние Космоса и Хаоса и есть сущность этого мира. Противостояние это пронизывает всю жизнь человека.

В башкирской мифологии нет прямого указания на то, что человек и его жизнь есть микрокосм, но все в конечном мире копирует основные формулы мироздания в собственных масштабах. Жизнь каждого человека есть уменьшенная в размерах жизнь мира. В его частной жизни просматриваются те самые антитезы Хаоса и Космоса. Здоровье – это космос, болезнь – хаос. Разум – космическое явление, а безумие – хаотическое. Нравственность – космос, а аморальность – хаос. И так во всем. Ритмы накладываются друг на друга, перекручиваются, повторяют друг друга. Каждое утро Акбузат спасает Хомай-Солнце, проглоченную Заркумом-рыбой, вероломным служителем мрака-хаоса, как это было в первый день творения, и как это происходит ежегодно в первый день нового года. Ночь – это проглатывание Хомай Заркумом-рыбой, день – освобождение ее Акузатом. День – когда Неркес выплывает из озера

отца Шульгена в образе золотой уточки и озаряет все вокруг, ночь – когда она снова погружается в озеро. Беззаботное ее плавание в озере Хаоса закончилось, когда она встретила творца мира Хаубана. Она полюбила его и подарила Акбузата, вместе с которым и был сотворен мир. Зимой аждаха забирает воду у людей, весной приходит батыр и убивает аждаху, возвращая воду людям. Утки (Неркес) и лебеди (Хомай) прилетают с появлением тепла и Солнца, с разливом рек (всемирный потоп). Их прилет – начало нового цикла, символ победы Космоса, т.е. возвращение Урала или Хаубана верхом на солнечном коне Акбузате. И снова, зима и ночь тогда царят в мире, когда солнце украдено злой старухой-мяскяй и спрятано ею под землей, а весна и день наступают, когда батыры Айна и Гайна освобождают солнце с помощью оленя (переправляют через реку на рогах оленя). Три ритма: день – ночь, годичный и ритм Вселенной сливаются воедино, воспринимаются как нечто по сути единое. Каждый восход солнца подобен первому дню сотворения мира.

Борьбой Хаоса и Космоса (порядка и беспорядка) пронизано все бытие. Но в этой борьбе на любом уровне полюса имеют разные характеристики.

Силы Космоса – силы добра, никогда не стремятся, в отличие от сил Хаоса, к мировому господству. Силы Хаоса жаждут полного господства. Стремятся восстановить безвременность, когда был Золотой век змеиного бытия. Силы Хаоса пытаются уничтожить Космос, достичь Конца света, абсолютного торжества черной неопределенности. Понятно, что такие представления в мифах выражены в чувственно-художественной форме. Конец света – это всемирный потоп, вызванный злыми силами, соединение верхнего и нижнего миров. Торжество смерти. Атрибуты конца света, спутники смерти – огонь и вода. (Судя по всему, огонь и вода усматриваются в основе всех форм бытия – с них Вселенная начинает свое существование, ими же и заканчивает). Нет ни дня, ни ночи, только вечное зарево. Как верно указывает Абдуллин А.Р., в мифах зарево служит демаркационной линией между хаосом и космосом" (**20**). Но зарево – время и мироустройства. Царь Катил тоже приносил человеческие жертвы огню и воде, пока не пришел Урал-батыр и не уничтожил это хаотическое, разрушающее существо, установив в царстве Катила счастливую жизнь людей.

Земля создается в борьбе, тем самым уже в генетическом начале становится антиномичной, обреченной на постоянную борьбу противоположностей. Наш мир – мир вечного противостояния неразрешимых противоречий – неуклонно движется вперед, наворачивая круги. Давлеткулов А.Х. пишет, что картина мира в башкирской мифологии отличается диалектической напряженностью, ее гармония не пассивна и безжизненна, а возникает как итог столкновения противоположных сил. Далее он утверждает, что в этом есть "глубинное созвучие" с идеями Янь и Инь в китайской философии или даже с "мыслеобразами" Гераклита Эфесского (**21**). Здесь необходимо сделать несколько принципиальных оговорок. Миф на векторе истории показатель определенного

уровня духовного освоения человеком мира, который на порядок ниже философии. Следовательно, если образы башкирской мифологии "созвучны" философским идеям народов, которые на тысячелетие опередили башкир в своем развитии, необходимо расставить все точки над "и". Три варианта: 1. башкирское мифологическое сознание в своем развитии опиралось на китайские и греческие заимствования. В этом предположении больше проблем, чем позитивных находок. Почему произошло упрощение? Потому что башкиры в своем историческом развитии находились на более низком уровне материальной и духовной культуры? Тогда зачем им надо было заимствовать ненужные абстракции других народов? 2. Духовное развитие всех народов планеты, где бы и когда бы они не жили, проходит одинаковые во многом этапы и содержит схожие мысли. И опять-таки, тогда непонятно, почему австралийские аборигены до начала XX века оставались на уровне домифологических типов мировоззрения, хотя их история такая же длинная, как и история китайцев или европейцев? 3. Если это было лишь "глубинное созвучие", а не заимствование, почему из аналогичных мифологических образов у китайцев и древних греков возникла философия, а у башкир нет?

Позволим себе иррациональную гипотезу о возможном наличие у человечества в целом метафизической духовной истории. Планетарная духовность, как и воздух планеты, доступен всем людям и всем народам. Но каждый пользуется им по своему в зависимости от обстоятельств, внешних и внутренних. Независимо от антропологических особенностей, расовых различий, этнических характеристик, от географии проживания и других факторов мы все на Земле люди – существа одного вида. И тысячами нитей, видимых и невидимых, мы взаимосвязаны материально и духовно. Не было в далеком прошлом и нет сегодня народов, которые развивались в полной изоляции от того уровня развития, которого люди достигают на векторе исторического времени. Это означает, что на планете поочередно в силу каких-то причин одни народы оказываются в роли доноров для всех, другие в роли догоняющих, третьи в роли "топчущихся на месте". Судьба последних трагична. Планетарная судьба не дает им возможности не спеша пройти все ступени развития. Ушедшие вперед бесцеремонно перетаскивают отставших на уже достигнутый уровень материальной и духовной жизни. Классический пример тому – история колонизаций. Из этого следует, что если башкиры были бы изолированы от всех народов, то они когда-нибудь создали бы философию подобную философии других народов, в этом они ничем не уступают всем остальным народам. Но так случилось, что они оказались в роли отставших. Китайская и древнегреческая философия родилась за тысячу лет до того, как у башкир стало формироваться мифологическое мировоззрение. И нет ничего удивительного в "таком глубинном созвучии", о котором пишет Давлеткулов А.Х. Эта статья академическая, и никаких политических выводов не содержит. Хотя он очевиден. Нечего сожа-

леть о том, что не произошло или могло произойти. Чтобы в очередной раз не оказаться в роли отставших или догоняющих, необходимо сегодня смотреть не столько назад, сколько вперед. Так, как это делают юго-восточные государства: усвоив западные технологии на почве собственных духовных ценностей, они превращаются в исторических доноров. Они создают действительно прогрессивную евразийскую духовность, синтезирующую достижения культур Запада и Востока. Но эта другая тема, требующая отдельного исследования (**22**). Вернемся к мифологическим представлениям башкир.

Мир, что весы: на одной чаше весов Хаос, на другой – Космос. И они должны быть в равновесии. И в то же время мир – это маятник, на конце которого прикреплены весы. Вроде бы в чашах равный груз, но отклоняется то одна, то другая чаша. Учитывая ритмичность Космоса, конец является и началом. Поэтому эти две битвы часто совпадают. Это время великого противостояния сил Космоса и Хаоса. В битве рождаются новые миры. Поется же в древнерусской "Книге Велеса": "О те, что пали в бою, те которые шли, вечно живите вы в войске Перуновом!" (**23**).

Более повседневен и менее значителен легкий перевес сил, как это бывает в мелких стычках со злыми духами и чудовищами. Дивы крадут здесь жен и сестер, змеи норовят проглотить, аждахи скрывают от людей воду… Но есть у людей защитник – батыр. Батыр – защитник Космоса.

Батыр – это человек необычного происхождения, обладающий недюжинной силой, чистым сердцем, благородный, не агрессивный, непримиримый с угнетением, отважный:

"Батыр без лестницы в небо войдет,
Земную глубь без ключа отомкнет" (**24**).

"Злодеям батыр уступит ли путь,
Их устрашится ль когда-нибудь?" **(25**).

Нравственно-аксеологическая функция мифов наиболее ярко выражена именно в образе батыров – людей, которые сумели подавить в себе зоологические стимулы и живут по социальным нормам и идеалам.

Батыр следует неуклонно установленным нормам поведения. Он не может допустить нарушения своего кодекса: в противном случае он перестанет быть батыром. Существует несколько моделей поведения батыра в разных ситуациях: он может действовать прямолинейно и открыто, демонстрируя нормы рыцарского поведения. Но батыр может там, где это необходимо для добрых дел и направлено против злых сил, прибегнуть к хитрости, ввести врага в заблуждение. Батыр, может обратиться за помощью, если этого требует ситуация **(26**). Но батыр никогда не пойдет на вероломство, не нарушит данного слова. Его принципы всегда четко очерчены и ясны. Он готов защищать Космос всегда, в любую минуту; всегда готов откликнуться на призыв о помощи, даже не будучи лично в этом заинтересованным. Отношение батыра к матери, жене,

брату, сестре, другу, врагу всегда идеальное. Нам кажется, он слишком положителен, но ему нельзя быть другим. Он идеал, образец для подражания – крайняя точка вселенских противоположностей, олицетворение космических сил. Люди должны походить на батыров смелостью и удалью, бескорыстием и честностью, а также умением не поддаваться соблазну. Регулятивная и коммуникативная функции мифов оказываются составляющими педагогической функции. Есть еще одна тема, которую можно обсудить сегодня с некоторой долей юмора: батыр никогда не берет взяток, отказывается от "подарков" Хаоса. Мораль очевидна, если хочешь походить на человека, бери пример с батыра. Самым первым батыром был тот, кто сотворил землю, победив силы Хаоса в борьбе, – Урал-батыр (Хаубан-батыр). Остальные батыры его прообразы. Батыр не знает или только догадывается о своем предназначении, но живет и действует в соответствии с ним. Батыр управляем Судьбой. Батыр ведом Судьбой, главное предназначение которой, соблюсти ритм. И она действует через игру в случайности, например, через жребий. Тонко зная, что будет, она вертит колесо ритма. Например, как только Шульген нарушил отцовский запрет, то есть встал на путь Хаоса, почти сразу же появилась Хомай, говорящая о бессмертии, и тем подстрекая Урала выступить против смерти, то есть встать на путь Космоса. Но она прилетает не сама, а случайно попадает в руки охотников. Судьба сводит персонажей. Например, она организовала встречу Заркума и Урала, также как и Заркума и Шульгена. Зная, предназначение каждого, она знает, что каждый из них вынесет из этих встреч. Она везде вовремя, везде успевает. Она подсылает мудрого старика к Уралу, когда тот готов отпить глоток живой воды.

Символ судьбы, бог судьбы – Ворон. "Ворона каркает к несчастью" – говорит одна из башкирских пословиц (**27**). Ворона – птица-вещун, предупреждающая людей об опасности. В эпосе "Урал-батыр" в начале повествования, когда наивный Урал призывает покончить со смертью (то есть, по сути, покончить с мировым порядком), Ворон говорит практически то же, что и старик-предок в конце повествования: не надо нарушать естественного порядка вещей. Такая строгость к естественному порядку – предвосхищение научного понимания человеком себя и мира, в котором он живет. Башкирские мифы, как и мифы других народов, несут в себе зародыш будущих более содержательных типов мировоззрения – религиозного, философского и научного.

Главное предназначение судьбы – проследить, дабы мир возрождался снова и снова. И жизнь людей служит этому. У одного судьба служить Космосу, у другого – Хаосу. Борьба Космоса и Хаоса происходит в сердцах людей. Чем больше злых людей, тем мир хаотичнее. Закон – опора Космоса, нарушив его, мы привносим в мир Хаос. Если в Космосе происходят нарушения законов (попираются идеи равенства и справедливости), он портится: становится все более хаотичным и злым, пока закономерно не обратится в Хаос – засилье

мрака. Злые люди, поддавшиеся влиянию Хаоса, ставшие слугами Смерти, приносящие только горе и слезы – они нарушают гармонию, они призывают Смерть раньше времени. Но люди, служащие Хаосу, злу, после смерти сами попадают в царство тьмы. Смерть к ним подкрадывается раньше времени, и уносит их туда. "В башкирских сказаниях часто встречаются сюжеты, связанные с оставлением умершего на поверхности земли, когда прямо на земле оставляют черепа или моют кости" (**28**). Если к трупу подлетит птица – радовались: птица унесет душу умершего в рай, зверь подойдет – меньше радовались, грызун подойдет – печалились: мышь – посланник подземного царства.

Впрочем, во многих мифологиях царство смерти находится под землей. Душа умершего человека в плену у сил Хаоса. Их проглатывает див, змей, аждаха: "…водная бездна и олицетворяющее эту чудище – олицетворение опасности или метафора смерти; чрево водного чудовища – преисподняя, выход из чрева – воскресенье (мотив Ионы)" (**29**). Проглоченные егеты, освобожденные Уралом, будто заново родились. У древних башкир существовало представление о круговороте жизни и смерти. Читаем в одной из сказок: "Без чьей-то смерти никто на свет не родится" (**30**). Человек неотрывен от природы, он часть ее. И потому смерть человека – это прежде всего умерщвление его плоти, остановка сердца, дыхания. А жизнь проявляется выросшей травой на месте его гниения. Также как и человек мог родиться от рыбы, которую съели, или вовсе не от женщины, а выйти, например, из скалы. Душа женщин обычно превращалась в птиц (лебедь, утка), мужчин – в наземных животных. Есть примеры, когда говорится, что души умерших переселились в деревья. До недавних пор существовало поверье, что первая весенняя трава – это души умерших, вернувшиеся на землю. Круговорот жизни и смерти тоже совпадает со всеми другими ритмами. Иллюстрацией этому может послужить загадка о человеке:

"Утром на четырех ногах,
Днем на двух ногах,
Вечером на трех ногах,
А ночью над ним маяк" **(31**).

За ритмом смены Жизни и Смерти опять же следит Судьба. И Судьба ревностно следит за ритмом, выступая судьей в поединке противоположностей. Каждая сторона должна побеждать своевременно: в Конце света – Хаос, вначале – Космос. Несвоевременная победа грозит большими несчастьями. Равновесие – мир без крайностей, мир гармонии, меры, оптимального, лучшего, сочетания противоположностей. Порядок соблюден. Если перевешивает одна из сил – несчастье. Если побеждает одна из сил – в любом случае в мире непорядок. Может ли Хаос навечно удержать победу? Нет, из него все равно в определенный момент времени возникнет Космос. Но может ли Космос? Нет, в Космосе рождается зло.

Был Порядок сразу после сотворения незапятнан злом. Первые люди на земле не ведали смерти и болезней:

"Не знали, что такое болезни,
Смерть была им неизвестна;
Полагали: для всех на свете
Сами они являются смертью" (**32**).

Они жили по гармоничным законам Космоса: не творили лишнюю смерть, жили по правилам. Они единственные спасшиеся после всемирного потопа. В огромном океане Хаоса они жили на острове. Остров как место творения фигурирует в мифах многих народов, например, остров Бен-Бен в египетской мифологи. У египтян, живших на берегу Средиземного моря, остров как мифологический образ понятен. Но у башкир, которые в лучшем случае могли увидеть край Каспийского моря, почему остров место сотворения мира и людей.

"В давнюю пору, давным-давно
Было, говорят, место одно,
Куда никто не ступал ногой
(И на целом свете никто
Не знал, не ведал о суше той).
С четырех сторон обступала
Это место морская вода.
С незапамятных пор проживала
Там семейная чета:
Старик по имени Янбирде
С Янбикою, старухой своей.
Куда б они не желали пойти
Не было преград на их пути.
Как на земле оказались той,
Где мать, отец их, где край родной,
Говорят, они сами забыли" **(33**).

Кто создал остров неизвестно. Или сам он выступил из воды, когда Хаос начал отступать? Быть может Янбирде и Янбика – первая божественная пара: отец Небо и мать Земля. Об этом косвенно говорят их имена и «предковый» возраст. У них родились два сына – зло и добро. Зло родилось в образе Шульгена, и сразу же родилось добро в образе Урала.

Но только тогда разделились Урал и Шульген, когда последний ослушался наказа родителей не пить кровь:

"Шульген раздумывать долго не стал.
Хоть о запрете отцовском он знал:
С тою раковиной не шутить,
Ни за что из нее не пить,

Все уговаривать брата стал,
Всячески его подстрекал…" (**34**).

Урал уговаривал брата не нарушать запрета, но Шульген все равно решил по-своему и отпил кровь. Так земля была разделена на сферы влияния Космоса и Хаоса. На земле началась борьба противоположных сил. В сказке «Урал-батыр» Шульгена подговаривает ослушаться родителей красивая незнакомая женщина, которая на самом деле была змеем-юхой. Выпив кровь, Шульген теряет человеческий облик и обращается в хтоническое существо (медведя, льва, волка), а затем тонет в озере Шульген. В эпосе же он морально превращается в чудовище. Далее Шульген начинает вносить в мир зло, раздоры, несвоевременную смерть. Урал не нарушил запрет, встав тем самым на сторону Порядка, света, добра. Он бескорыстен, честен, справедлив, разумен, пытается спасти от ненужной смерти. Грехопадение Шульгена и последующее наказание его отцом внесли в мир дисгармонию. Присутствие рядом невидимой смерти взволновало людей. Родители, испуганные перспективой смерти, перестали ходить на охоту, а, узнав о роднике бессмертия, они посылают сыновей искать его.

Наблюдая за миром, Урал видит, что мир состоит из противоборствующих сил. И наивно полагает, что если убить зло, то останется вечное добро – наступит счастье на земле. Движимый этой идеей, Урал идет на поиски Живой воды.

Родник Живой воды занимает особое место в мифологии башкир. Воды его могут даровать вечную жизнь. Это живительный дождь. Это абсолютный антипод смерти, но он надежно охраняется силами тьмы, добывать живую воду надо в борьбе. В погоне за легкостью, Шульген выбрал безопасный путь, и этот путь стал дорогой его нравственного и социального падения. Урал, послушный социальным нормам, становится культурным героем, приносящим людям свет разума, понимание добра и красоты. Когда Урал находит, наконец, Живой родник, то узнает от древнего старика закон вечности – круговорота жизни и смерти:

"То, что Смертию мы зовем,
Прозвища злые кому даем, -
Вечности нетленный закон,
Мир от гнилья очищает он,
От больных и увядших трав
Навсегда очищает он.
Освежает он жизни сад" (**35**).

И это есть добро. Добро – смена ночи и дня, лета и зимы, Космоса и Хаоса.

Итак, мы видим три силы, задействованные в игре под названием Бытие. Это Космос и Хаос, сменяющие друг друга, и Судьба, управляющая этим процессом. Но существует четвертая, движущая сила смены Космоса и Хаоса – Любовь. Любовь в мифологии большинства народов, например, и у греков, и у

славян - "это и мужское и женское начало… Это и Смерть и Жизнь" (**36**). По древнебашкирским представлениям, именно благодаря любви каждый год, весной, Хомай в облике лебедя прилетает на могилу мужа, принося с собой тепло солнечных лучей. Полюбившая Урала Хомай дарит ему Акбузата и алмазный меч, с помощью которых Урал творит мир. Полюбив Хаубана, Неркес дарит ему Акбузата, поступая вопреки воле отца Шульгена. Любовь – источник созидания, творчества, начинания добрых дел и зачатия детей. Любовь - мощная мироустроительная сила. Есть еще одна мысль, представляющая глубочайшее прозрение. Любовь та форма космоса, т.е. порядка, которая есть игра. Эта игра, в которой задействованы силы Космоса и Хаоса, конечно же, гораздо тоньше и глубже, чем может показаться. Любовная игра – тоже борьба двух противоположных сил. Но борьба в любви, это не побоище двух стихийных, грубых сил, больше похожее на взаимное членовредительство. Это священный танец, это проблеск огней, это необыкновенно красиво. Всегда и везде в любовной игре космос и хаос стоят за спиной жизни растений, животных, людей. В любовной игре они растут и убивают, умирают и воскресают, переплетаются и отторгаются, дабы создать нечто прекрасное или безобразное. И жизнь дают, полную радостей и печалей, и сомнений, и незыблемости. И счастья сладостные мгновения, и высокие минуты страдания. И каждый человек должен стремиться к гармонии и мере, и потому стремиться к Порядку. Потому что Порядок прекрасен, а Хаос безобразен. Жизнь есть высшая форма вселенческой любовной игры.

Все, связанное с Космосом, красиво, связанное с Хаосом – некрасиво. Хаос слишком удален от культуры, от разума. И единственное положительное – красивое его качество в том, что он порождает Космос. В башкирской мифологии нравственное и прекрасное мыслятся как единое целое. Чисты сердцем и прекрасны обликом существа Космоса. Они воплощали в себе идеал красоты в представлении древних башкир. Вот так, например, описывается в эпосе "Урал-батыр" Хомай:

"К батыру приблизилась она,
Красоты безмерной полна:
Необъятная, как водопад,
Сбросишь вниз – упадет до пят,
Монетами унизана вся
Ниспадающая коса;
Черных глаз обжигающий взор
Сквозь ресницы смотрит в упор;
Над глазами парящие брови
Улыбаются с любовью.
А упругая грудь налитая,
Словно волна речная играет;

Стан ее тонкий, как у пчелы,
Своей подвижностью удивляет.
Голос будто давно знаком –
Переливается серебром" (**37**).

Прелесть и очарование этих в высшей степени поэтических строк может не оценить и не прочувствовать лишь человек эстетически весьма примитивный. Люди, умеющие так тонко ценить женскую красоту, независимо от их экономического уровня развития, должны быть отнесены к народам, достигшим самых высоких вершин духовной культуры. Традиционно-марксистская оценка уровня культуры общества по уровню производительных сил, явно упрощает суть исторического места народов в планетарной истории человечества. Прочтите еще раз вышеприведенные строки и найдите в мировой поэзии, включая поэзию современных развитых стран, подобные аналоги лирической поэзии. Критерий уровня позитивной эстетики – это духовное отторжение уродства. Чтобы понимать и ценить красивое, надо уметь чувствовать прежде всего уродливое.

Космические существа прекрасны, а существа хаотичные - безобразны и душой, и телом. Владыка Катил, творящий зло, обрекавший на смерть десятки юношей и девушек, выглядит соответствующим образом:

"Хребет, как у жирного кабана,
Ноги толстые, как у слона,
С отвратительным животом,
Подобным саба-бурдюку с кумысом " **(38**).

Если, представив себе такого Катила, вы не улыбнетесь, значит, у вас нет чувства юмора. В этом еще одно психологическое открытие башкир эпохи мифологического мировоззрения. Преодолеть уродство, победить зло, разоблачить ложь чаще всего нам помогает смех. Смех – категория синхронная всему позитивному, положительному. Космос через смех побеждает в себе Хаос, а человек – уродство, зло, ложь, слабость, страх, бесчестие и т.д.

Порядок угоден человеку во всем, и он, конечно же, не может оставаться простым наблюдателем. Социальная обустроенность его жизни зависит от сил Порядка, чтобы он не чувствовал необходимости выступить на его стороне. Башкиры с помощью мифов точно определили свою позицию в мироустройстве. Точнее, в мифах нашло отражение осознание ими своей космической позиции. С помощью ритуалов человек вновь обращает Хаос в Космос, продлевает Космосу жизнь. Важнейшие перемены в природе сопровождались соответствующими ритуалами. Аналоги мы можем увидеть в более ранних мифах других народов. Например, "в Египте и Вавилонии праздник Нового года сопровождался сложными тщательно разработанными представлениями. Мимически изображались битвы богов или проводились учебные бои" (**39**). Эти ритуалы не просто символы – они составляли неотъемлемую часть космических

событий. Человек действительно принимал участие в этих событиях – в великой битве сил Космоса и Хаоса.

Ритуалы расписывали жизнь человека как сценарий. Только ритуал продляет жизнь Космосу. В нем нет ничего непонятного, непредсказуемого, случайно пришедшего на ум. Жизнь человека – это повторение жизни первопредков, повторение тех событий, которые происходили в начале времен. В соответствии с поступками первопредков конструировалась и сверялась жизнь каждого человека, причем, степень сходства с мифологической моделью являлась критерием оценки пройденного жизненного пути. Здесь надо сказать, что "каждый индивид не буквально копировал поступки культурного героя, а воспроизводил основные этапы его жизненного цикла. Тем самым, поведение мифического героя воспринималось человеком на уровне архетипов, формируя в себе фундаментальные принципы традиционного мироощущения, основанного на единстве Космоса и общества" (**40**). Свадьба земная - это прообраз свадьбы небесной - первой божественной пары. И потому эротизм считался мощным магическим культом, участвующим в воссоздании благополучия в Космосе. Символ плодородия и гармонии в целом. Рождение ребенка – рождение мира из Хаоса, не случайно, например, в Бурзянском и Мелеузовском районах повитуху иногда называют, "водяная мать", "мать, вырастившая, поливая воду" (**41**), а повитуха говорила о ребенке, например, о мальчике, которого она принимала: "Из земли взятый сын мой стал мужчиной" (**42**). Особое место среди ритуалов рождения ребенка занимает получение новорожденным имени. Получив имя, предмет выделяется, начинает существовать сам. Давая названия и имена, Бог-творец проясняет, разделяет то, что в Хаосе существовало в неразделенном виде. Когда ребенок рождался, ему обязательно давали, хотя и временное, имя – "пеленочное имя", "пуповое имя". Оно является и своеобразным заклинанием от зловредных духов. Нарекая младенца, повивальная бабка давала им знать, что ребенок уже отмечен ею, а иначе, злые духи могут заменить детей на своих уродцев, или ребенок может заболеть… Имя – это амулет, охраняющий человека до конца жизни:

"Этот амулет на каждого надет

И не снимается до скончания лет" (**43**).

В загадках имя "нарукавник золотой", "медный амулет", "кумган медный". Имя загадывается как то, что в огонь кинешь не горит, в воду кинешь не тонет (**44**).

Магическим считалось не только имя, но и любое слово. Древние верили в магическую силу слова: "Если назовешь "клоп" – (в тело) всосется, скажешь "мякина" – высохнет. Назовешь змеей – заставляет плакать, скажешь "плеть" – спокойно лежит" **(45**).

Любое изображение, любой знак также символизирует Космос. Башкирский орнамент почти всегда симметричен (как отдельные элементы, так и вся

композиция). В орнаментальных композициях "противопоставления мира: день – ночь, жизнь – смерть, свет – тьма, мужское – женское, левое – правое и т. д. показаны через противопоставления фигур животных. Для того, чтобы противоположности во взаимной борьбе не уничтожили друг друга, необходим третий элемент композиции, их разграничивающий – золотая середина, точка отсчета, символическое изображение оси мира" (**46**). Чаще всего это женская фигура (богиня всего сущего), дерево (древо мировое, древо жизни), ромб (символ земли). И будучи символом Космоса орнамент обладает магической силой. Назначение орнамента, как знака-амулета, защититься от злых духов. В одежде орнаментом украшались прежде всего края, разрезы, отверстия, через которые могли проникнуть злые духи. В домах тоже украшались прежде всего отверстия: ворота, ставни, наличники окон, края крыш. Это обозначение границ – определение зоны "интимности": ближе могут подойти только те, кому разрешено или ближайшие родные, друзья, любимые. Орнамент текстуален: он сообщает "своим", сведущим, понимающим, что перед ними друг или сородич. Те, кто не умеет прочесть знаки орнамента, выдают себя, их надо опасаться. Прежде чем начать общаться, необходимо совершить определенный ритуал на выяснение намерений "чужого".

Ритуал также средство победы над злом. Нарушение любого ритуала – преступление против народа, потому что от любого ритуала зависит благополучие всего Космоса. Не оттуда ли такая нетерпимость к тем, кто пытается делать по-своему? Проходит много времени, прежде чем люди понимают, что тот, кто нарушает порядок, может служить не Хаосу, а явился как Творец Космоса, но более совершенного.

Любой творец добра космичен, главное, понять, что есть добро.

Древнего человека зло поджидало не только под землей или под водой, но и на земле его всюду окружали злые и добрые духи. Добрые: йорт иясе, ой иясе, абзар иясе… Злые: шурале, пярий, убыр, убырлы карсык, албасты, бисура… Болезни тоже считались злыми духами, поэтому существовали специальные ритуалы, изгоняющие их. Болезни представлялись живыми, иногда даже антропоморфными. Например, лихорадку видели в образе человека в рысьей шапке. Болезни могли принимать вид животных, чаще всего сороки. Существовал такой способ изгнания лихорадки: "Натощак или совсем ничего не поев накануне, больной брал горшок с кашей или чем-нибудь другим съедобным, уходил в поле или за реку, ставил на землю горшок и раскрывал рот. Голодная лихорадка набрасывалась на кашу, а больной тем временем бежал домой и по дороге переходил вброд речку или ручей, чтобы наевшаяся и погнавшаяся по его следам лихорадка, потеряв след, не настигла его" **(47**). Злыми духами всегда пугали детей, когда те не желали слушаться. В современном человеке много от первобытного, как во взрослом детского. Юха в современном башкирском языке обозначает лицемерного человека, притворщика; убыр – обжору;

аждаха – изверга, злодея. "Албасты басыу" говорят о мучительном сновидении. Представления древних о Космосе и Хаосе до сих пор не отпускают нас. "Если рассыпались бусы - к несчастью"- говорят в народе. Если рассыпаются бусы – твои звезды, твой мир рассыпается, ломается. Разрушается Космос и превращается в Хаос… А чтобы определенный порядок не нарушался, чтобы бусины не рассыпались, их стали нанизывать на нитку.

До сих пор существует в нас страх перед неизвестностью и любовь к стабильности и определенности. До сих пор мы любим день и боимся ночи, полной тайны:

"И бездна нам обнажена
Со всеми страхами и мглами,
И нет преград меж ней и нами –
Вот почему нам ночь страшна…" (**48**).

Конечно же, мы, современные люди, в отличие от древних, вкладываем в понятия Космос и Хаос немного другой смысл. Но все же принцип противостояния Космоса и Хаоса, возникновения Космоса из Хаоса и обращения Космоса в Хаос проходит через всю нашу жизнь. Зачиная, создавая, обустраивая, человек превращает Хаос в Порядок; разрушая, разбирая, наоборот: порядок в Хаос. Вокруг каждого, в каждом "свой мир", свое восприятие окружающего, своя интерпретация мира. Творя "свой мир", человек делает его отличным от окружающего, согласно своей личности. У одних "свой мир" беден, у других богат; у одних более хаотичен, у других более космичен. Образец же, некий абсолют – настоящий мир, создание Богов в своей первозданной порядочности, с еще не попранными законами, абсолютными истинами. Абсолют, образно выражаясь, душа центра мира. Чтобы постичь Абсолют, надо следовать правилам Космоса, познав Хаос.

Между Абсолютом и Хаосом лежат "свои миры" людей. Ближе к Абсолюту – более космические, а значит, нравственные, дальше от него - более хаотичные, безнравственные, плавно переходящие в Хаос. И опять же, борьба между Космосом и Хаосом за влияние, территорию происходит в душах людей.

"И вечна в нас борьба добра и зла.
Мир – это благоухающий сад,
А существа, живущие там,
Подобны растениям и цветам.
Одни тот сад засоряют собою,
Другие растут, восхищая красою…
То, что на земле остается,
Чем все лучшее создается,
Сада краса и благоухание –
Это добро и благодеяние.
В огне не сгорит – благодеяние,

В воде не утонет благодеяние,
До неба возвысится – благодеяние,
Останется в памяти – благодеяние,
Оно – голова всех дел,
Для всех живущих на свете людей
Пребудет как мира высший удел" (**49**).

Башкирское мифологическое мировоззрение развивалось в русле общечеловеческих ценностей. В нем присутствуют все основные черты духовной жизни людей данного уровня социального развития. И оно потенциально содержит те же возможности, которые были, например, в древнекитайской, древнеиндийской или древнегреческой мифологии. Если бы в результате каких-то природных или социальных катаклизмов культура этих народов пресеклась в глубокой древности, то через несколько столетий из духовной жизни других народов, например, башкир, которые набирали в это время силу на ойкумене, возникли бы те же ценности, получились бы те же результаты. Все обошлось благополучно, и подстраховка истории не пригодилась. И народы, стартовавшие более медленными темпами, различными способами оказались втянуты в исторический процесс в русле передовых народов. Такой внешний и часто насильственный прогресс не обязательно оценивать как нечто негативное, ибо сохраненная сила народов "догоняющих культур" может оказаться зарезервированной историей для более поздних времен и для исторически более прогрессивных целей. Это гипотеза говорит в пользу бережного отношения к "малым народам", социальный потенциал которых должен быть сохранен подобно тому, как экологи стремятся сохранить генотип вымирающих растений и животных. Ибо их историческое предназначение и ценность на сегодня до конца неведомо. Вероятно, настает пора говорить уже не только об "экологии человека", но и об "экологии народов", которые в результате техногенного развития могут исчезнуть с исторической арены. И их потеря для будущего человечества может оказаться трагической потерей самого жизненно-необходимого звена.

Литература и примечания:

1. Разумеется, функции мифа только перечисленными не ограничиваются. Но специальный вопрос о мировоззренческой, методологической, аксеологической, регулятивной, коммуникативной и других функциях мифа мы выносим за пределы данной статьи.

2. Татар мифлары. Казан. 1999. Т.2. С.188.

3. Котов В. Древность эпоса "Урал-батыр" // Ватандаш. 1997. № 8. С.173.

4. Мифы народов мира. Энциклопедия / Гл. ред. С.А.Токарев. М., 1992. Т. 2. С.579.

5. Хазиев В.С. Философское понятие истины // Автореф. дисс. на соискание уч. степени док. филос. наук. Уфа. 1994. С. 6-7. В диссертации дана рационалистическая трактовка категории "хаос".
6. Башкирское народное творчество. Т.1. Эпос. Уфа. 1987. С.141.
7. Башкирское народное творчество. Т.1. Эпос. Уфа. 1987. С.167.
8. Башкирское народное творчество. Т.1. Эпос. Уфа. 1987. С.141.
9. Башкирское народное творчество. Т.1. Эпос. Уфа. 1987. С.174.
10. Башкирское народное творчество. Т.1. Эпос. Уфа. 1987. С.123.
11. Хазиев В.С. Философское понятие истины // Автореф. дисс. на соискание уч. степени док. филос. наук. Уфа. 1994. С. 18.
12. Мифы народов мира. Энциклопедия / Гл. ред. С.А.Токарев. М., 1992. Т. 2. С.582.
13. См. Башкирское народное творчество. Т.2. Предания и легенды. Уфа. 1987.
14. Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсон Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека / Пер. с англ. Т. Толстой. СПб. 2000. С.24.
15. Башкирское народное творчество. Т.3. Богатырские сказки. Уфа. 1988. С. 87.
16. Башкирское народное творчество. Т.3. Богатырские сказки. Уфа. 1988. С. 39.
17. Башкирское народное творчество. Т.1. Эпос. Уфа. 1987. С.48.
18. Башкирское народное творчество. Т.1. Эпос. Уфа. 1987. С.46.
19. Герберт Ф. Бог-император Дюны. Роман / Пер. с англ. П.Вязникова. М., 2000. С.325.
20. См. Абдуллин А.Р. Культура и символ: (На примере анализа древних эпических памятников-сказаний башкирского народа) / Академия наук РБ. Отделение соц. наук. Уфа. "Гилем". 1999.
21. См. Давлеткулов А.Х. Проблемы художественно-эстетического осмысления истории этноса в башкирском эпосе: Опыт социально-философского анализа. Уфа. БГПИ. 1998.
22. См. Хазиев В.С. Гуманизм евразийской идеи и практики // Евразийское сознание: формирование мировоззренческой парадигмы в образовательном пространстве современной России. Материалы Круглого стола. Часть 1. Уфа. 2002.
23. Асов А.И. Славянские боги и рождение Руси. М., 2000. С.418.
24. Башкирское народное творчество. Т.1. Эпос. Уфа. 1987. С.95.
25. Башкирское народное творчество. Т.1. Эпос. Уфа. 1987. С.57.
26. См. Давлеткулов А.Х. Проблемы художественно-эстетического осмысления истории этноса в башкирском эпосе: Опыт социально-философского анализа. Уфа. БГПИ. 1998.

27. Башкирское народное творчество. Т.7. Пословицы, поговорки, приметы, загадки. Уфа. 1993. С.9.
28. Мажитов Н.А., Султанова А.Н. История Башкортостана с древнейших времен до XVI века. Уфа. 2000. С.35.
29. Мифы народов мира. Энциклопедия / Гл. ред. С.А.Токарев. М., 1992. Т.1. С.240.
30. Башкирское народное творчество. Т.3. Богатырские сказки. Уфа. 1988. С.43.
31. Башкирское народное творчество. Т.7. Пословицы, поговорки, приметы, загадки. Уфа. 1993. С.329.
32. Башкирское народное творчество. Т.1. Эпос. Уфа. 1987. С.36.
33. Башкирское народное творчество. Т.1. Эпос. Уфа. 1987. С.35.
34. Башкирское народное творчество. Т.1. Эпос. Уфа. 1987. С.37.
35. Башкирское народное творчество. Т.1. Эпос. Уфа. 1987. С.124.
36. Асов А.И. Славянские боги и рождение Руси. М., 2000. С.398.
37. Башкирское народное творчество. Т.1. Эпос. Уфа. 1987. С.83.
38. Башкирское народное творчество. Т.1. Эпос. Уфа. 1987. С.54.
39. Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсон Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека / Пер. с анг. Т. Толстой. СПб., 2000. С. 37.
40. Котов В. Древность эпоса "Урал-батыр" // Ватандаш. 1997. №8. С.173.
41. Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Д. Семейный быт башкир XIX-XX веков. М., 1997. С.89.
42. Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Д. Семейный быт башкир XIX-XX веков. М., 1997. С.89.
43. Башкирское народное творчество. Т. 7. Пословицы, поговорки, приметы, загадки. Уфа. 1993. С.328.
44. См. Башкирское народное творчество. Т. 7. Пословицы, поговорки, приметы, загадки. Уфа. 1993. С.329.
45. Башкирское народное творчество. Т.7. Пословицы, поговорки, приметы, загадки. Уфа. 1993. С.15.
46. Очерки по культуре народов Башкортостана. Учебное пособие по курсу "История, культура и литература Башкортостана / Сост. Бенин В.Л. Уфа. 1994. С.52.
47. Руденко С.И. Башкиры. Историко-этнографические очерки. М-Л., 1955. С.323-324.
48. Тютчев Ф.И. Стихи. Уфа. 1989. С.82.
49. Башкирское народное творчество. Т.1. Эпос. Уфа. 1987. С.124-125.

Maka Lashkhia

RECEPTION OF PLATO AND NEOPLATONISM INTO THE GEORGIAN INTELLECTUAL AREA

Since the 12th century it has become a tradition amongst the Georgian philosophers to study the works of Plato, a famous Greek philosopher. Translations and commentaries on the texts of Plato and the Neo-Platonists, the analysis of individual aspects of their writings have contributed to the rising interest towards the studies of Plato and the Neo-Platonists amongst the individuals interested in philosophy.

Studies of Platonic works were initiated by Joane Petritsi in the 12th century in Georgia. Joane Petritsi was the Georgian Philosopher living in 11th-12th centuries. There is very little information about his life and works that we are aware of. We know that he received education in Constantinople and Michael Psellos and John Italos were his teachers. Petritsi's philosophic legacy is comprised of the work titled "Commentaries of Platonic philosophy and Proclus Diadochus"(**5. 1940**) and translations of philosophic texts. Georgian translations of two treatise by Aristotle (The Topics and Definitions) are also attributed to Joane Petritsi (this information about Joane Petritsi translating and providing commentaries on the writings by Aristotle - "The Topics" and "On Interpretation" can indeed by true if we acknowledge the fact that Joane Petritsi shared the standpoints of those philosophers originating from Platonism and Aristotelism and often times utilized the above works); (**5. 1940**) "On the Nature of Man" by Nemesius of Emesa and "Elements of Theology" by Proclus.

The Georgian translation of the philosophic treatise by the Neoplatonic Proclus authored by Joane Petritsi is considered to be one of the first translations of the work throughout the whole world. "We will not exaggerate if we state that original and detailed commentaries made by Joane Petritsi in relation to "the Elements of Theology" of Proclus, the Platonist from the Athens, are far the most detailed, interesting, "Procletic" and laconic amongst the other interpretations of Proclus philosophy (in any of the epochs and languages) (**1. 2008**).

Joane Petritsi in his works references Plato as well as many other Greek philosophers and thinkers. We can easily state that after Proclus Plato has been the most interesting philosopher for the Georgian theorists. Researchers of Joane Petritsi's philosophy point out that the interpretation of Plato's texts is directly correlated with the Neoplatonic understanding of Plato. To be more concrete, we find Plato's standpoints as understood and interpreted by Proclus in the writings of Joane Petritsi. One can find linkages with Plato's dialogues such as "Timaeus", Republic", "Sophist", "Parmenides", "Phaedrus", "Symposium", etc. in them. Apart from many similar terms utilized in these texts (Kindliness, kindness, a

true word, an honor and power, etc.) one can also find content wise linkages between the texts by Plato and Petritsi.

In the epilogue provided in "Commentaries" by Petritsi the word "adoration" undeniably carries the connotation of an erotic love (Eros). "The God has created love (amongst humans) for two reasons: to love one another and reach the God through this feeling; as a result of loving attain eternity in the finite world" (**5: A232b. 1940**).

For comparison please see an excerpt from Plato's "Symposium" below:

"if you believe that love is by its nature directed towards that thing which we have agreed upon many times, you should not be surprised. For in the animal world and among humans the same explanation applies, that mortal nature seeks as far as it can to exist for ever and to be immortal. But the only way it can achieve this is by continual generation, the process by which it always leaves behind another new thing to replace the old" (**6:207 d. 2008**).

It is important to note that "adoration" in the works of Petritsi is linked to blending with the kindness or craving for kindness. Everything in this world craves for either kindness or its reflection. This adoration is enhanced by the kindness itself and nothing more. Kindness is superior to beauty, the beauty that everybody is in love with. Hence, through the love of beauty every human being craves for the kindness that is given from above. Love gives birth to the desire to learn even though the nature of the love object or the Superior cannot be learned/deciphered.

One of the strengths of Joane Petritsi, as a philosopher and translator, is that he cites the statements of the Antique Period thinkers in an accurate manner. It is, therefore, easy to identify essential and stylistic resemblances and this makes the work particularly interesting to research. The works of Joane Petritsi allow us to conclude that the goal of the Georgian philosopher is to provide commentaries on and recount the works of the antique thinkers in a laconic manner rather than doing their mere translation. This once again showcases the fact that Joane Petritsi had a thorough understanding of antique texts, he internalized the language and the style of the antique philosophy and had a comprehensive knowledge of antique philosophy.

In the 1920s Georgian academics started to study Plato's philosophy intensely. In 1925 Sergi Danelia published books titled "Antique Philosophy up until Socrates" and "Philosophy by Xenophon of Colophon". In 1930 "Philosophy of Socrates" was also released. It is common knowledge that Socrates did not write anything. Researchers inspect his philosophic viewpoints based on the works of his disciples: Xenophon, Plato and Aristotle, etc.

It has already been noted that the antique philosophy is the key focus of the studies published by Sergi Danelia. Despite the variety of work spheres (pedagogy, history of literature, linguistics, philosophy, translation) and despite the

fact that Sergi Danelia has left an impressive legacy in each of the above mentioned he is first and foremost a historian of philosophy, namely, a historian of the Greek philosophy. Apart from being well knowledgeable about the Greek philosophy he was also a classical philologist. This enabled him to review the works on the Greek philosophy authored by the European scholars and assess their correspondence with the original sources.

Sergi Danelia truly admired the Greek classical culture in general and the Greek philosophy in particular. The Georgian philosopher shares a widely held idea that philosophy was first started and further flourished in Ancient Greece. An entire philosophy created afterwards was a mere elaboration of the questions and issues posed by the ancient Greeks. Therefore, his focus is on the analysis of the Greek culture and its opposition to the oriental culture. In his view, all the good in the history of the mankind originates from the antique times.

Sergi Danelia perceives the history of philosophy as a linear route of progression characterized with posing and answering questions. Without the above progression the history of philosophy would be deprived of any meaning. Each philosophical system, if it is historical by definition and not only because of its attachment to the past, determines the next step in the philosophical thinking and is of importance these days as well. Drawing a unified picture of this progression is an extremely difficult task that each researcher faces. Sergi Danelia shares Hegel's idea of the history of philosophy as a dialectical process; that is also the development of his philosophy and in this dialectical process participate those who deserve the title of genuine philosophers and their philosophical insights contribute to the history of philosophy.

Like Hegel, Sergi Danelia did not perceive the history of philosophy as a process of changing various philosophical ideas. The history of philosophy is a picture of a gradual progression of researching the truth where it is of great importance that one answers as well as poses/identifies a question. It is important that philosophers analyze and research this progressive process. During his lifetime Sergi Danelia strived to find interconnections in the development of history of philosophy. As he once stated he strived to decipher "logical linkages that unites theories of various thinkers". This is the pursuit of internal uniformities of philosophy development without which there is no development. A spiritual life no matter how much it depends on the material one has its own regularity. Sergi Danelia analyzes the development of philosophy not only because this leads towards modern philosophy but also because this way we discover the genuine truth. There is no philosophical theory without the history. Likewise, there is no history of philosophy without the theory. Therefore, Sergi Danelia, while researching the history of philosophy, as Hegel would state it, aimed to "actually move into this whole science".

The works of S. Tsereteli are characterized with a differentiated approach

towards the philosophers of the past. He was by nature a problemist and an Aporetik. He perceived a development of philosophy as the process of comprehending and identifying novel difficulties. As for the resolution of problems he believed that this was impossible as well as an attainment of the absolute truth. He perceived philosophical questions as being eternal. S. Tsereteli believes that the discovery of a new difficulty or a problem, that, at the first glance, might seem like to separate a human being from the sought truth, is actually a way to get close to the truth, to realize its true nature and the ways of its attainment.

Prior to talking about the philosophical works of Plato, S. Tsereteli recounts the fragments from the lives of Athenian philosophers in great detail. Prior to starting the analysis of Plato's key question, S. Tsereteli states, that "In my view, a thorough study of Plato's philosophy should be conductedin light of its historical development and by means of the critical analysis of Plato's dialogues" (**10. 1973**). He also points out that when developing a short course about the antique philosophy it is nearlyan impossible task to teach about Plato's philosophy in light of a single dialogue. Hence, S. Tsereteli attempts to highlight each question or an issue in as much detail as possible. S. Tsereteli recommends to start the studies of Plato's philosophy with the analysis of the theory of knowledge and cognition. Theory of cognition is something that recurs in the studies and analysis of various aspects of Plato's philosophy. "To Plato, philosophy is the cognitive love of essence, this is longing towards perfection, and philosophy is a quest, the purpose of which is to attain an absolute knowledge. The method of attaining the truth is dialectics" (**10:255. 1973**). In the textbook Plato's philosophy is presented in several chapters. In the first chapter the author discusses an issue of knowledge through the analysis of "Theaetetus", one of the difficult dialogues by Plato. In this chapter the author, seeking to attain more clarification when it comes to the issue of knowledge, highlights the perception, a true judgement and a true judgement with an account. An issue of knowledge is closely linked with the possibility of cognition. This is already the second chapter which S. Tsereteli starts by presenting the theory of memory. Like the first chapter, here again the philosophical question is examined in an interesting manner i.e. through the analysis of Plato's dialogues (Meno, Phaedo, Phaedrus, Republic). The key concept when analyzing the cognitive theory is the issue of the sameness. The Georgian philosopher discusses the concept of the soul (psyche) in greater detail. The other important issue presented in light of the dialogue "Sophist" is the problem of the essence. The latter encompasses discussions over mobility and immobility, difference and sameness, knowledge and cognition as presented in the works of the Greek philosopher. S. Tsereteli believes that the philosophy of Plato is characterized with the thorough and comprehensive analysis of the cognitive theory. As stated by the author, the textbook presents the problem of one and many through the analysis of "Parmenides", the most diffi-

cult dialogue of Plato. This is followed by the discussion over the theory of ideas. In order to define the idea S. Tsereteli needs the concept of the soul. Hence, he discusses the theory of ideas through coming out of "Phaedo". He also defines the meaning and the essence of philosophy, difference between the soul and the body and the likeness of the soul to the idea. S. Tsereteli further elaborates on the discussions over the questions concerning the theories of cognition. In order to convey Plato's system meticulously, the Georgian philosopher further highlights the following issues in an interesting manner: a) unified basis for the essence and the opinion; b) the theory of numbers; c) stages of cognition and essence; d) Eros; e) dialectics.

S. Tsereteli pays a attention to Plato's cosmology and ethics as well. As per the Georgian philosopher, Plato's ethics is an ultimate kindness (this kind of approach towards the idea of kindness is common in the studies of Plato not only in Georgia but in Europe as well) realized through the deeds of an individual and through the common good. Analysis of the kindness realized through the deeds of an individual is at the same time an analysis of the theory of virtues. "Plato preaches about the life full of virtues both in "Philebus" and "Laws"; like health being the virtue of the body, the virtue is also the health of the soul" (**10:369. 1973**). Since the virtue is the ultimate value of our lives, the theory of virtues turns naturally into the theory about the state. The chapter presents the dialogue "Republic" in great detail. It is being analyzed chapter by chapter and this gives a reader interested in Plato's "Republic" a good understanding of the content of the dialogue. In the chapter concerning "Republic" S. Tsereteli puts forward the questions referring to justice, an issue of upbringing, the statesmen, social classes, etc. As a conclusion, S. Tsereteli cites the following excerpt from "The Republic": "The republic is an only means of virtue ruling over the earth (490e, etc.). Hence, the goal of the republic is the virtue and at the same time – the happiness of the citizens" (**10:377. 1973**).

According to S. Tsereteli, Plato's idea of the republic as presented in the dialogue "the Republic" is his first project aiming to understand a perfect state, his second project is highlighted in the dialogue titled "Laws".

The last phase of highlighting the philosophical system of Plato is an introduction of esthetic viewpoints of the philosopher. S. Tsereteli discusses theories of Platonic beauty and arts through the analysis of "Symposium", "Timaeus", and other dialogues. The author discusses the concepts of beauty, love, imitation, harmony, size, longing and arts mainly within the context of esthetics (Notably the concept of beauty is not defined as a mere category of esthetics in the modern studies of Plato's philosophy. It is more related to the meaning of epistemology and ontology). The author also talks about the poet and the essence of arts they create. As arts is the realization of the idea of beauty (beauty is the same as the virtue) it (arts) is closely related to knowledge. S. Tsereteli truly believed in his

own viewpoints and philosophical perspectives. This enabled him to be objective when discussing the works of various thinkers from the past. He was objective because he believed in and argued rigorously that the past, as the best accomplishment directly or indirectly, was the best preface, a preparation to and the justification of his own principles. S. Tsereteli, as the historian of philosophy, as a rule would present a great thinker, whether be it Plato or Aristotle, in their full greatness, he would surprise readers and listeners with the depth of philosophic works first and refer to their flaws afterwards. Logos in the works of S. Tsereteli was defined as validation which is a reflection in the final account. However, a validation, to his mind, was all-inclusive in a sense that an argumentative reasoning has no principle boundaries.

According to Mary Chelidze, foundations of fundamental sciences were developed alongside the process of posing and researching the philosophical problems within the environs of the cultural and historical reality of the ancient Greece.

Studies of the beginnings of the science poses the following dilemma: The beginning of the science means that it hasan established structure, a predeveloped system of concepts and certain characteristics even without any prior deliberate reflection. This dilemma points at the possibility that the science may have two key periods of development: the first period: one started researching an object of the science in the form of expressing viewpoints and ideas in an unsystematic way: the second period: the object of research is enhanced on the basis of conceptual system and the science is defined as the system of concepts.

The ancient Greece played a major role in the history of science development; however, the Ancient Greece did not yet have the right scientific level in its modern sense. Perfection of sciences was done gradually, step by step and the foundation for the attainment of key characteristics of the science was created with the goal to outline their true scientific form.

According to M. Chelidze, the science of logic and geometry attained its full perfection alongside the development of antique philosophy. However, in the modern studies of Plato's works this very idea has completely been neglected.

Through researching the characteristics of history and the related study of phenomenon of time as presented in the works of Plato and Aristotle, the two classics of philosophy, M. Chelidze argues that Plato laid a foundation for the history of philosophy in the ancient Greece while Aristotle further built on and actually started the history of philosophy.

Studies of Plato's philosophy making part of the textbook encompass the topics such as Plato and the science of the history of philosophy, Platonic perception of time and an unwritten philosophy of Plato. At the same time, the studies shed some light on the viewpoints of philosophers preceding Plato.

It is indeed a great accomplishment to define the most significant philosophi-

cal concepts of Plato's philosophy and do a linguistic and stylistic analysis of his dialogues. It is even of equal significance to translate the dialogues of the great philosopher. Prof. Bachana Bregvadze is an only person in Georgia who has done quality translations of Plato's dialogues into Georgian. Not only does Bachana Bregvadze flawlessly translate the dialogues by Plato from ancient Greek into Georgian but he also provides thorough and interesting forewords and commentaries to the translated works. "Earlier dialogues" published in 1997 are important in many ways; it includes 10 dialogues and each dialogue has a foreword highlighting the historical context of the specific dialogue and their content-related information.

Bachana Bregvadze can be attributed to the list of those professors who have done a great deal to provide a reader with the comprehensive information on Plato's life and works. Bachana Bregvadze does analysis of dialogues to decide on their authenticity and chronology. In addition, the translator presents the reader with the philosophical essays on the important topics e.g. the critique of Platonic ideas by Aristotle, conceptual, principal world of "Timaeus", a problem of the Great Triad (comprising the dialectical unity of Demiurgos, material and sensuous-concrete world), an idea of justice, infinity of divine wisdom, atomistic conception, an idea of kindness, interrelation of one and many, interconnectedness of species, etc.

One should mention a thorough study accompanying the dialogue titled "Timaeus" published in 1994. In the study Bachana Bregvadze highlights some of the aspects of philosophical systems developed by Plato's predecessors. Viewpoints of Plato's predecessors towards the Universe are important because they help the reader better understand "Timaeus". However, it is not enough to understand these philosophical systems in order to fully comprehend the dialogue. In order to fully decipher the meaning behind the dialogue one needs to understand math and astronomy, medicine and biology. Since the dialogue refers a lot to the anatomy of bodily organs, physiology, breathing, digestion and blood circulation processes, Bachana Bregvadze finds it necessary to give us some information about the history of medical schools dating back to VI-V BC. He highlights discoveries in mathematics and the evolution of astronomical viewpoints of Plato's predecessors and his contemporary intellectuals thoroughly and interestingly.

In the foreword of "Timaeus" the author attempts to draw a parallel between the parties of the great triad: "Poros is the same as Demiurgos, Penia – Material while the nature giving birth to Eros …is nothing else but the material world linked with the nature" (**8: 118. 1994**).

In the end, we should also refer to the Georgian translation of the dialogue "Symposium". It seems like Prof. Bachana Bregvadze abstains from providing studies and foreword deliberately. He includes a short wording in the end: "…I will cut it short. This wise and kind book will introduce itself to the reader with-

out the need of help from others" (**7:6. 1964**). Many critics consider the dialogue titled "Symposium" to be a masterpiece of the Athenian philosopher. From the literary perspective it is written in a beautiful style and reads easily. This beauty can be partially attributed to the key theme of the dialogue - definition of the idea of love. The dialogue has a wonderful Georgian translation. We can claim freely that in Georgia the dialogue "Symposium" is the most popular work by Plato as well. We should also note that an only translation done in 1964 is available for the Georgian reader.

The dialogues translated by Bachana Bregvadze are as follows: Symposium, Phaedo, Hippias Major, Meno, Critias, Meno, Parmenides, the Republic, Ion, Epigrams by Plato, etc. Translating the philosophical works of Plato aimed to familiarize the Georgian readers with these works and also to create and develop the Georgian philosophical language. In his book titled "The Antique Philosophy" Guram Tevzadze starts an analysis of the works by Plato with the short biographical information. In light of the facts provided by Dionysus of Laerts G. Tevzadze states that Plato is the founding father of dialectics as Thales is the founder of Natural Philosophy and Socrates is the founder of the philosophy of morals. G. Tevzadze also discusses an issue of periodization of Plato's works. "Plato's works can be classified as follows: 1. Socratic Period – we don't yet have the theory of ideas and the goal is to define the general as a concept (Apology, Crito, Protagoras, etc.); 2. Transitional Period when the key principles of Plato's idealism form gradually (Gorgias, Meno, Euthidemus, etc.); 3. Fruition Period when there is a well-formed idealistic rational system (the Symposium, Phaedrus, Books II and XI of the Republic, Timaeus, Philebus, etc.) and we have widely recognized super-rational mystical views as the superior outcome. In "the Symposium" Diotima suggests to Socrates to look at the beauty without discussing the concept and an idea of it (since it is impossible to compare it with anything) 4. The content of the self-criticism period is presented with the discussions around "Parmenides" and "Sophist". Plato once again rethinks his approaches, weighs cautiously the limitations of his systems and thinks that these can be explained by the setbacks of human cognition in general and this is the justification of the system. With this viewpoint he writes further i.e. later period works in which the mysticism is strengthened and some of the proclamations from the fruition period are denied ("The Laws", "Letters": VI, VII, VIII, etc.) (**9:80. 1995**).

After having reviewed the chronology of Plato's works it is natural that one should also pose a question about "the unwritten philosophy" of the Athenian philosopher. Based on the reviews of H. J. Kraemer and K. Geiser's works, G. Tevzadze writes that the researchers of Plato have revived an idea of Plato's writings being of esoteric and exoteric nature. G. Tevzadze strengthens his statement with the viewpoints of G. Martin, who based on the seventh letter by Plato, claims that Plato found it impossible to express his ideas either in writing

or orally and those ideas unexpressed by Plato cannot be articulated by either Kramer or Geiser after 24 centuries. According to G. Tevzadze, these studies have left a positive trace anyways since in the process of research vague excerpts and the text of Plato's works have been made clearer.

G.Tevzadze presents a specific system for recounting and understanding the works by Plato. First of all, he reviews the theory of knowledge and explains it from the standpoint of Sophists' philosophy. In light of the dialogue "Theaetetus" he also differentiates between the genuine existence and a bodily being. "To Plato the genuine existence is the bodiless idea that can only be reached with the mind while the things existing for senses are its reflections or emulations" (**9:81. 1995**). As Plato writes in "Theaetetus", the foundation of philosophy is an amazement. Hence, according to G. Tevzadze, a philosopher should seek problems that are unanticipated by others. A philosopher should seek and study the power, the possibility of knowledge. Therefore, we should draw a line between the knowledge and the experience. When reviewing a concept of knowledge in Plato's philosophy one should also analyze the theory of memory which, in its turn, is linked with the study of the soul. In Plato's works, the soul is a phenomenon that has an ability of cognition. One can perceive ideas that are sensuous entities. After the analysis of theories of knowledge and ideas, our attention is drawn to the cosmology as perceived by Plato. Plato expressed his understanding of how the world was created in the dialogue titled "Timaeus". Demiurgos creates the cosmos and by doing so he also creates time. As g. Tevzadze explains "Plato's perception of the human soul links his cosmology with virtues. The human soul, along with the body containing it, is comprised of three parts: the mind, the will and the desire" (**9:86. 1995**). G. Tevzadze reviews the theory of virtues in Plato's philosophy in light of the dialogues "The Republic", "Philebus" and "The Laws". The key thesis here is as follows: "there is no moral deed without knowing it" (9:86. 1995). In order for the virtues to be prevalent a republic/state should be formed. The author of the book in light of the dialogue "the Republic" reviews the various forms of governance and describes a model of the state that is perceived as ideal by Plato. G. Tevzadze also shares the viewpoints of B. Russell, K. Popper and A. Losev regarding the theory of the state of the Greek philosopher. As a conclusion, G. Tevzadze states that "Plato like Socrates tried to give value to human being for the knowledge of the super sensory but his rationalism was not enough to construct the system and he referred to myths. The moment of irrationalism was gradually strengthening in is works. Dialectics would be replaced by the Pythagorean mysticism of numbers. Plato forgot the sober principle of Socrates that a human being can only get close to the truth and kindness" (**9:88. 1995**).

In the study of Plato by Nino Dolidze – main Linguistic Trends in Ancient Philosophy and Plato's "Cratylus" – the author strives to describe an artistic style of Plato's writing in light of its key characteristics. In this same study there is a

great emphasis on defining importance of the myth in Plato's philosophy.

A naturalistic theory on the creation of languages stems from the works of Heraclites. However, one should not assume that influence of Heraclites's works or traces of his teachings in Plato's philosophy cannot be understood as a mere copying or sharing any single theory of idea by Heraclites. His influence is tangible in Plato's entire philosophy particularly when Plato discusses an idea of a language as a tool for cognition, as a means for the self-expression of a philosopher.

Plato's works have often served as a foundation for multiple philosophical and theological schools. It should be noted though that an interpretation of his works changed oftentimes and has still been changing since the ancient times up until now. According to the scientists, the reason for this type of variety has often been indicated in the scientific literature –unlike other philosophers, Plato does not present his teachings in a systemic way, and neither does he provide exact terminology. His philosophy is presented to a reader through the creation of artistic characters and myths".

Those concepts, considered to be the key terms in the philosophy of Plato by Aristotle and the Neo-Platonists, are utilized in his dialogues with different connotations. The same concepts oftentimes have contradictory meanings while one and the same happening can be expressed by various concepts" (**3:98. 1998**). This type of a terminological variety enables a reader to rethink Plato's philosophy in various ways. N. Dolidze thinks that Plato starts an entirely new stage in antique philosophy; that he is a writer rather than being a scrupulous scientist. In dialogues Plato elaborates on theories that in their very essence are systematized and precise and are brought to the reader in the form of artistic characters. This is, by all means, not a mere coincidence. It is also impossible to believe that Plato did not fully understand his own philosophy and he would be unable to develop it in the form of a philosophical system.

In light of the dialogue "Cratylus" N. Dolidze strives to determine an ideological basis that defines some of the aspects of Plato's language and philosophy. As a conclusion she states: "Plato's viewpoints about language are expressed through discussions and philosophical argumentation in the dialogue. This is also done by means of specific structural tweaks and stylistic means. We believe that Plato does not support any of the theories regarding the creation of a language. He presents the language as a unique phenomenon that unites the truth as well as the tools for understanding this truth. Its understanding through can be made possible not through the direct reasoning but rather through the expression of a difficult internal nature of a word, through the linguistic game, vague metaphorical forms and the retention of unity of contradictory concepts and their individualism". (**3:125. 1998**).

In 2011 "Meridiani", a publishing house, released a book authored by Geor-

gian and German researchers and titled "Classicists of the Philosophy of Freedom, From Plato to Heidegger." The book presents a philosophical development of the idea of freedom where various aspects of the philosophical idea of freedom concur.

An idea of freedom in Plato's works starts with the discussions around cognition. A human cognition is achieved by a person's psyche. A human psyche has moral traits. This is why a human being is just and kind. "Perception of the idea of kindness is possible with the superior part of psyche. This condition in a social structure can only be attained by philosophical kings i.e. those rulers who could understand an idea of justice the most and, hence, an idea of knowledge as well. Therefore, they should be the ones to rule the state. In this kind of just state everybody should do their job and do it perfectly. They, as free human beings, should rule with their superior part of psyche over the inferiors so that the latter do not stay away from the genuine and free life i.e. Philosopher kings should govern the rest of the social classes so that they do not deny the principles of justice and are enabled to overcome their inferior longings that if strengthened could potentially led them astray and become unjust"(**2. 2011**).

The study titled "Eros as a foundation for the Philosophical Cognition and the Way to Justice" aims to create a modern western-type research in the Georgian academic space that would showcase not only the historic significance of Plato but his works' relevance to modernity as well. The study shows the impact of Plato and Platonism on the Renaissance philosophy, particularly, on the works of Marsilio Ficino who, in his turn, had a great influence on European Reformist and Enlightenment ideas (**4. 2013**). Studies as highlighted in this article enable us to state that the Georgian national philosophy was guided by the interest towards the philosophy of Plato and developed through the studies of his works throughout centuries.

Bibliographie:

1. Aleksidze Lela, Joane Petritsi and Antique Philosophy, Tbilisi State University Publishing, 2008

2. Beriashvili Mamuka, Plato, and Compilation: Classicists of the Philosophy of Freedom, from Plato to Heidegger, Editors: Mamuka Beriashvili, Udo Reinold Yek, Berkhard Moisish, Tbilisi, Meridiani, 2011

3. Dolidze Nino, Main Linguistic Trends in Antique Philosophy and Plato's "Cratylus" Editor: Rismag Gordeziani, Logos, Tbilisi, 1998

4. Lashkhia Maka, Dissertation titled "Eros as the basis for philosophical Cognition and a Way to Justice." 2013 https://iliauni.edu.ge/uploads/other/1/1451.pdf

5. Petritsi Joane, "Commentaries of Platonic philosophy and Proclus Diadochus"(Works, Volume I, the text in Georgian was published with the dictionary and research study by Simon Kaukhchishvili, an introduction by Mose Gogiberi-

dze, Tbilisi, 1940)
6. Plato, “Symposium”, Translated by M.C. Howatson, Cambridge University Press, 2008
7. Plato, Symposium, Translation, foreword and comments by Bachana Bregvadze, Publishing house “the Soviet Georgia”, Tbilisi, 1964
8. Plato, Timaios, translated by Bachana Bregvadze, foreword and comments done by Bachana Bregvadze, publishing house “Irmisa”, Tbilisi, 1994
9. Tevzadze Guram, Antique Philosophy, Science, Tbilisi, 1995
10. Tsereteli Savle, Essays in the History of Philosophy, Part I, Antique Philosophy, Tbilisi State University Publishing, Tbilisi, 1973

Гиорги Хеошвили

МЕРАБ МАМАРДАШВИЛИ О РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ШКОЛЕ

Имя известного грузинского философа, Мераба Мамардашвили (1930-1990) тесно связано с русской культурой. Этот факт имеет объективную основу: большую часть своей жизни философ провел в России; высшее образование получил в Москве (1949-1954)[1]; Его рабочим языком, главным образом, был русский язык. Самые успешные ученики и интерпретаторы Мамардашвили, в основном, русскоязычные авторы. История рецепции его научного наследия, по большему счету, связана с современной русской философской школой. Среди авторов статей о Мамардашвили, опубликованных в обзорной литературе на европейских языках, превалируют российские ученые. Еще более важным является тот факт, что до сегодняшнего дня, именно русские друзья и ценители Мамардашвили интенсивно заботятся о расшифровке и издании его лекционных курсов и публичных выступлений.

Отношение самого Мамардашвили к Русской философской школе и к той тематике, которая разрабатывалась этой школой во второй половине XIX века и в начале XX века, неоднозначна. Позиция Мамардашвили по этому вопросу отличается некой амбивалентностью. Поэтому, будет небезынтересным, если еще раз вспомнить и проанализировать его взгляды и высказывания о русской философии.

Изначально следует отметить, что согласно Мамардашвили, градирова-

[1] Сам Мамардашвили подчеркивает, что, приехав в московский университет в поисках «мудрости», он не нашёл там ничего, так как, в те времена, не было никого, чьи лекции можно было бы слушать. В Советском Союзе уже была учреждена философия, которая в действительности была элементом идеологического аппарата государства и не имела ничего общего с актом истинного мышления. (ср.: **1, с. 45-46**).

ние философии по национальному признаку является весьма подозрительным предприятием. Он избегает термина «русская философия», так как для него существовала лишь европейская философия, берущая свое начало от греков и всякая конкретизация по национальному признаку (например, «французская», «немецкая», «русская» и т.д.) являлась намеком на определенную форму, в которой выразился культурный дух этой нации. Возможно, русская форма философии нам о чём-то говорит, но это только дело личного вкуса, потому что, на самом деле, мы говорим, в общем-то, о европейском мышлении. Сам Мамардашвили никогда не скрывал, что более близкой для него была французская версия философского мышления.

В одном из интервью Мамардашвили заявлял, что «философия в России либо вовсе не существовала, либо возникла лишь в конце 19 – начале 20 века» (**1, с.45**) и, к несчастью, развитие этого едва зародившегося феномена было прервано искусственным образом, после того, как в Советском Союзе сформировалась философия, которая в действительности являлась лишь частью идеологического аппарата государства. Стоит отметить, что Мамардашвили изначально отрицает распространённое среди историков русской философии мнение о том, что в течении долгого времени, в условии отсутствии оригинальной философской мысли в России, эту функцию якобы брала на себя русская литература. Мамардашвили считает, что начало русской оригинальной философии не стоит искать в русской литературе, ибо русская литература (кроме некоторых элементов в творчестве Н. Гоголя, Ф. Достоевского и Л. Толстого) старалась быть социальной совестью русского общества и боролась за социальную справедливость. А такого рода литература, в традиционном смысле, не могла стать философией, так как, по мнению Мамардашвили, в этом случае, для философии не остается места (ср.: **1,с.44**). Существование философских элементов возможно только в чистом искусстве, принципом которого является «искусство ради искусства». Продолжая эту мысль, философ делает весьма важное наблюдение. Например, говоря о Гоголе, он заявляет: «Гоголь был первым, кто – параллельно с Чаадаевым – уловил призрачность русской жизни и сделал литературу своеобразной формой игры с ней: это чистая литература, не претендующая на то, чтобы защищать интересы бедных, угнетенных, социальную справедливость, – искусство для искусства» (**1, с.44**). В собственных религиозных поисках трансцендентироваться от русской реальности мог также и Л. Толстой. По мнению Мамардашвили, несмотря на то, что Толстой иногда сочинял нарочито примитивные притчи, он все-же глубокий мыслитель. Что касается Достоевского, Мамардашвили считает, что он сам включился в игру с текстом. В этой игре он создавал свой образ. Для писателя заранее не была дано то, что случилось, или должно было случиться в тексте. Для Мамардашвили в случае Достоевского важна именно

манера письма. Но это не может считаться философией (ср.: **1, с.45-45**).

Согласно Мамардашвили, философия, главным образом, является скорее модусом существования, чем профессией. Он пишет: «В самом деле, что такое философия? Усилие, направленное на то, чтобы отдать себе отчет в некой очевидности, лежащей у тебя перед глазами. А это отнюдь не легко. Человек хочет избежать труда, он уклоняется от свободы. Философия – это свобода, осуществленная через философствующего человека. В этом смысле всякий человек, достойный имени свободного, есть философ» (**1, с.38**). В России же, по мнению Мамардашвили, этого имени достоин, прежде всего, Петр Чаадаев (1794-1856). Чаадаев подтвердил провал просвещения в России и положил начало рефлексии касательно будущего русского государства, русского культурного пространства. С этим зародилась самобытная мысль Чаадаева, как того первого философа, который в значительной степени определил главную тематику философской школы в России.

По мнению Мамардашвили, чтобы понять традицию Русской философской школы, необходимо выяснить те специфические черты, которые присущи русскому социально-политическому пространству[2]. Мамардашвили уделяет внимание некоторым из этих особенностей.

В первую очередь, по его мнению, в основе современной европейской цивилизации лежит Просвещение и Евангелие. Со времен Ренессанса формированию гражданского общества в Европе способствовало два фактора: исходящая от греко-римского мира идея справедливости и идея Евангелия как прямой речи, прямого взаимоотношения между Богом и человеком. Согласно последнему, для осуществления прямой связи с Богом, человеку не нужны посредники, не нужна церковная иерархия, не нужен внешний авторитет. Бог сам подаст помощь, если стоишь на пути, продиктованном этим внутренним голосом. Объясненная таким образом религия не смогла проникнуть в глубину сознания русского народа. Основа русской культуры не смогла соответствовать этой новой христианской онтологии. Именно об этом провале говорит Чаадаев в своем первом «Философском письме» (ср.: **15, с. 320-339**).

Мамардашвили считает, что, в отличие от Европы, в России провал отмеченных феноменов имеет свое объяснение. По его мнению, неудача русской истории вызвана присущей для нее невероятной инертностью, которая и породила, а может быть, и всегда заключала в себе «призрачность». Эта инертность и фантоматичность русской истории стала причиной появления тоталитарной системы в России. По словам Мамардашвили, «тоталитарный

[2] Следует отметить, что для Мераба Мамардашвили процесс сознания и мышления неотделим от социальных и исторических событий. По его мнению, сознание постоянно вовлечено в общественно-политический строй, сознание является существенным условием этого порядка (см., **3, с. 117-140**).

режим нельзя вывести непосредственно из всего хода русской истории, но известные предпосылки, облегчавшие его создание именно на русской почве, в ней, несомненно, были заложены. Ведь тоталитарный режим, по определению, есть противоположность гражданскому обществу и его смерть» (**1, с. 39**). Очевидно, что Мамардашвили в истории России видит предпосылки, способствовавшие появлению режима, который, по сути своей, является противоположным феноменом всякому цивилизованному обществу.

Наряду с П. Чаадаевым и В. Розановым, Мамардашвили видит существенную разницу между западным и русским Христианством, которое больше всего связано с иным понятием идеальности. Согласно католическо-протестантской традиции, идеальность существует не только за пределами несовершенной конкретности, но и в ней самой. Человек, давая чему-либо конкретную форму, тем самым придает этому предмету несовершенное выражение бесконечности. Человек подражает Божественному идеалу и старается, насколько это возможно, воплотить этот идеал в своем творении. Но он знает и о том, что полная реализация этого идеала невозможна. Согласно Мамардашвили, главной чертой культурности и цивилизованности является то, что неосуществимое, до конца нереализуемое, не должно быть предметом метафизической грусти (ср.: **1, с.41; 8, с.8-29**). Но это не отказ от повседневных усилий и попыток. В этом смысле европейская культура признает идею воплощения и старается придать форму всему в политической, социальной и духовной жизни.

Исследование русской культуры выявило, что здесь дело обстоит иначе. Русская православная культура одержима идеальным. Ни одна конкретная вещь, как реализованная конкретная форма, не может быть идеалом. А если это не идеал, то оно вовсе ничто. Деятели русской культуры, осознавая, что ни одно человеческое творение не может носителем Божественного совершенства, выбирают весьма странную позицию: все, или, если не все сразу, то – вообще ничего. Поэтому русски не стремится к завершению конкретных вещей, ибо не отождествляет себя с ними; Он чувствует свое «духовное превосходство» и утопает в глубоком довольстве собою (ср.: **1, с.41-42**).

По мнению Мамардашвили, русских притягивает некая мистическая точка. В русском пространстве царит социальный и политический мистицизм. Еще В. Розанов отмечал, что русский человек ждет спасение и милостыню всегда извне (ср.: **2, с.48-49; 7, с.413-469**). Без стремления к этому мистическому, само по себе ничему не придается ценность, ибо всякое воплощенное есть конечное и временное – конкретное и несовершенное. Имеющее форму не имеет никакого смысла по отношению к идеалу. Пред идеалом русский человек остается наедине; тогда как, Европа всегда движется и идет на компромисс с новыми обстоятельствами. Согласно европейской традиции, бесконечность может присутствовать и в несовершен-

ных предметах. В противовес этому, из истории русской культуры вспомним восстание Л. Толстого против литературы и, вообще, против искусства, или же факт сожжения Гоголем второй части «Мёртвых душ». По мнению Мамардашвили, проявлением того же феномена является разрыв между советским человеком и его деянием (ср.: **1, с.42**). Это сделал я, но этот я - не «Я». Понятие «Я» является более богатым и оно никогда не идентифицируется с тем, что оно делает. Поэтому - не несет ответственность. Ответственность возвращается к той мистической точке, вокруг которой организуется социальный и политический мистицизм.

Учитывая вышесказанное, становится ясным ещё один судьбоносный момент русской истории. В частности, по мнению Мамардашвили, так как в русской культуре действует принцип «все или ничего» – и не существует каждодневный труд, каждодневное усилие, всякая активность, как необходимое естественное состояние для творчества – то такое общество легко приспосабливается к шаблонам и судит по этим шаблонам (ср.: **1, с.11**). В итоге, русское общество легко приемлет разные идеологические доктрины. Простота тоталитарного мышления удивительно привлекательна для большинства этого общества. Такое мышление дает возможность считать себя умным – верить, что без всякого усилия, понимаешь все. Обычно, человек ленив, поэтому он спонтанно присоединяется к тому, что без труда и усилия обещает сделать нечто - чем-то. Этот соблазн, как в европейской, так и в русской традиции, стал причиной не одного постыдного эпизода. Это обвинение распространяется и на представителей философской школы в России. Часто, русские философы не осознают ответственность за те роковые итоги, которые восходят к их теории. К примеру, проповедование религиозного антисемитизма в трудах П. Флоренского, Н. Бердяева, С. Булгакова, А. Лосева и др., давшее повод некоторым европейским ученым для утверждения, что теоретическая основа холокоста, в значительной степени, созрела в лоне русской религиозной философии (см.: **9; 10; 11**). Не случаен и тот факт, что часть вынужденно эмигрированных русских философов примкнула к фашизму - например, Д. Мережковский[3] (кстати, не будет лишним отметить также, что ту же учесть разделил грузинский писатель и философ Гр. Робакидзе, который стоял ближе к русской философской традиции и был другом и сторонником некоторых русских философов) (см.: **5;**

[3] В 1936 году Д. Мережковский получил стипендию от правительства Муссолини и в Италии продолжил работу над книгой о Данте. Книга была посвящена Муссолини. В этот период Мережковский несколько раз лично встречался с Муссолини. Сохранились его письма к Дуче, полные восхищения этой политической фигурой. В 1941 году Мережковский, выступая по Немецкому радио, приветствовал нападение на советское государство и говорил о «божественной миссии» Гитлера в крестовом походе против большевизма.

6). Для Мамардашвили философия является особой ответственностью, которая, в отличие от традиции постмодерна, не освобождает автора от ответственности за социально-культурные результаты собственного убеждения.

Также, как и его друг, Э. Ю. Соловев, Мамардашвили считал, что в деле строительства гражданского общества и формирования правового сознания русская философия не может стать надежным партнёром (ср.: **13, с. 230-234**). Ибо, для этой философской традиции до конца неясным остался тот факт, что развитая правовая система является самоограничением государства в пользу свободы граждан; что европейская цивилизация правового признания свободы граждан достигла в результате многовековой борьбы с авторитарной церковью и абсолютной государственной властью.

По мнению Мамардашвили, в России существовали только отдельные элементы нормального, цивильного общества, т. е. нормальный обмен между социальной сферой и социальными силами; а также, традиционный образ жизни, который представлял собой нормальную реализацию человеческой природы. На их месте октябрьская революция породила фантомную жизнь. Так появилась одна ветвь, на которой живут и двигаются существа, но для зрителя очевидно – эта ветвь эволюции мертва (ср.: 1, с.40). Согласно Мамардашвили, история показывает, что существуют такие социальные системы, которые как-то появляются и формируются только потому, что субъекты, граждане этой социальной системы не могут жить в сложных, достаточно дифференцированных, артикулированных, формализованных социальных структурах. О жизни в таких структурах они вовсе не ведают. В начале XX века русское общество не могло жить в социуме с такой сложной структурой и поэтому не желало законных прав, но хотело справедливости; это общество не желало истины, но хотело правды. Справедливость и правда интуитивны и определяются без какого-либо посредничества и препятствий. Именно на этой почве появились идеи непосредственного управления, непосредственного установления жизненной правды, критика буржуазного права, представительных и правовых институтов и т. д. Отголоски этих настроений русского общества отображаются в воззрениях русских философов: модель европейского правового общества К. Аксаков, иронически, называл буржуазно-мещанской «вексельной честностью» (ср.: **14, с. 84-86**). Вл. Соловьев же не осознавал связь между правовыми нормами и индивидуальной моралью (ср.: **12, с. 69-73**). В сфере моральных отношений тот дефицит правового мышления, который был характерен для российского общества, выражался в неуважении к индивидуальной моральной автономии, и в предпочтении идее сострадания, нежели идее справедливости. Высшие моральные ценности часто перерастали в моралистическую нетерпимость, проявлением которой являлось грубое

вмешательство в чью-то личную жизнь, общественно-коллективное инквизиторство и желание осчастливить людей с помощью их уравнивания. Существующий в кризисные эпохи дефицит правового сознания ведет к полному уничтожению нравственности. В русском национальном характере отголоском дефицита правового сознания является непонимание русскими философами важности значения правовых принципов в деле строения правового государства, что вызвано крайним этикоцентризмом этой философской традиции, требованием абсолютного этического подхода к жизни (ср.:**13, с.230-234**).

Именно поэтому, по мнению Мамардашвили, русский социум был общностью (Gemeinschaft), нежели обществом (Gesellschaft). Общество является формальным, состоит из разных секторов, классов, институтов. Власть разделена. А общность основывается на непосредственном отношении между людьми. Укрепление Gemeinschaft-а привело к фашизму, Россия же, по своей культурно-исторической природе, больше всех соответствовала условиям для «воплощения» социалистической утопии (**4, с.24-25**). Очевидно, Мамардашвили, как и К. Леонтьев, считал, что русский тоталитаризм XX-го века являлся вовсе не случайным явлением для этого культурно-политического пространства. Но, если для Леонтьева социализм это последний способ защиты от европейской эгалитарной и демократической системы, то для Мамардашвили оно, совершенно справедливо, является антропологической катастрофой, пагубные результаты которого еще надолго будут напоминать о себе цивилизованной части человечества (**2, с.6-16**).

По мнению Мамардашвили, русская культура не стала фактором упорядочивания русского пространства. Русская интеллигенция, зародившаяся на стыке XIX-XX веков, захотела совместить друг с другом в русской культуре не совмещаемые тенденции – сакральное и секулярное, этическое и политическое, верованье и рассудочность – т. е. то, что европейской культурой было разделено, сначала секуляризацией, а потом – Просвещением. По мнению Мамардашвили, наблюдая за российским обществом этого периода, можно с убедительностью заявить, что социальные устремления русского общества существенно отличались от происходящего в европейском обществе. Русское общество не было фрагментированным, разделенным, сложным и столь объемлющим, как западноевропейское общество. Та разделенность, которая присуща европейскому обществу, в русской обществе не отображается даже на вербальном уровне. Именно поэтому для русского общества более важным является желание мгновенного осуществления справедливости, чем длительный путь к торжеству идеи права и истины. Что более важно, это желание связано с чувством единения, которое не требует ежеминутного усилия и обязанности, нужных для воплощения демократических ценностей. Принудительная демократия невоз-

можна. Демократия выделяется тем, что ее никто не подает извне, если не существует достаточное количество людей, которые, рискуя собственной жизнью, готовы реализовать демократию, без которой они даже не представляют собственную жизнь. При этом демократия (верховенство закона) – это привычка, способность жить в сложном обществе. В большой части русского общества на стыке XIX-XX веков не существовала внутренняя готовность для реализации этих ценностей посредством собственной жизненной активности. Русское общество выбрало простой путь – дорогу к идеологии. Это общество желало моментального постижения не истины, установление которой требует сложной мыслительной операции, не законности, которая в социальной жизни требует правовых, политических и т. д. институтов, а моментального достижения того, чего Мамардашвили называет жизненною правдой (**1, с.11**).

По существу, Мамардашвили думал, что русская философская традиция, существовавшая в начале XX века, может вовсе не подлежать возрождению. Потому, что все мыслительные традиции являются плодом культурной среды. Семидесятилетнее правление советской власти, по сути, угробило традицию мышления и язык, представленный предыдущим поколением русских философов. Ведь тоталитаризм, считает Мамардашвили, в первую очередь является лингвистическим подавлением и не дает возможности мыслить (**1, с.7**).

Амбивалентное отношение Мамардашвили к русской философской традиции просматривается в том, что, с одной стороны, он отрицает парадигмы русской философской школы, с другой - является, как бы продолжателем этой же традиции. Мамардашвили, своей рефлексией на тему историко-культурной основы русского тоталитаризма, продолжает дело, начатое П. Чаадаевым и В. Розановым. И это очень важное обстоятельство для выяснения отношения Мамардашвили к русской философской традиции. По сути, именно глубокий и интересный анализ специфики русского тоталитаризма и экзистенциальной катастрофы в русском пространстве и определил популярность Мераба Мамардашвили в некоторых кругах западноевропейских интеллектуалов.

Литература:

1. Мамардашвили М. Мысль под запретом (Беседы с Анни Эпельбуэн). Издательство «Челми», Тбилиси, 1992 (на грузинском).

2. Мамардашвили М. Основы философии (цикл лекций). Издательство «Наука», Тбилиси, 1992 (на грузинском).

3. Мамардашвили М. Вильнюсские лекции по социальной философии (Опыт физической метафизики). Издательство «Азбука», Санкт-Петербург, 2012.

4. Мамардашвили М. Очерк современной европейской философии. Издательство «Азбука», Санкт-Петербург, 2014.

5. Робакидзе Гр. Муссолини. Издательство «Артануджи», Тбилиси, 2010 (на грузинском).

6. Робакидзе Гр. Адольф Гитлер глазами иностранного писателя. Издательство «Артануджи», Тбилиси, 2010 (на грузинском).

7. Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. Издательство «Республика», Москва,1994.

8. Розанов В. В. В темных религиозных лучах. Издательство «Республика», Москва,1994.

9. Курганов Е. Я. Василий Розанов, евреи и русская религиозная философия; Мондри Г. Василий Розанов, евреи и русская литература; Современная западная русистика, Издательство «Академический проект», Санкт-Петербург, 2000.

10. Кацис Л. Из комментария к иудейским мотивам В. В. Розанова (Микв*а)* // Начала, 1992,
№3, ст. 75-78.

11. Кацис Л. Несколько дополнений к дискуссии о «Дополнениях к «Диалектике мифа» А.Ф. Лосева // Неприкосновенный запас. Очерки нравов культурного сообщества. Москва, 1999. № 1. ст. 69-75.

12. Соловьёв Вл. Сочинения в двух томах, том 1. Издательство «Мысль», Москва, 1990.

13. Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры). Издательство «Политиздат», Москва, 1991.

14. Аксаков К. С. О русском воззрении / Русская беседа. 1856. Кн. 1. ст. 84-86.

15. Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма (в двух томах), том1. Издательство «Наука», Москва,1991.

Цзу Чуньмин

КРАТКИЙ АНАЛИЗ ИСТОКОВ РАСЦВЕТА СОВРЕМЕННОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ ПОСТСОВЕТСКИХ РЕСПУБЛИК

Автор впервые обратил внимание на понятие «национальная философия» на Первой белорусской философской конференции, проходившей в Минске в 2017 году, тема которой была «Национальная философия в кон-

тексте глобализации». Упомянутая здесь национальная философия отличается от понятия «философия этнических меньшинств», обсуждаемой учеными кругами в нашей стране за последние два-три десятилетия. В контексте нашей страны понятие «национальная философия» в основном относится к феномену, существующему в отечественных исследованиях, где основным направлением является философская мысль народа хань, а также к необходимости совершенствования и построения новых научных дисциплин в новый исторический период (начало эпохи реформ и открытости) (**1**). Хотя на уровне борьбы за собственную легитимность и существует некоторый теоретический изоморфизм в концепции национальной философии, которая горячо обсуждается в постсоветских республиках, между ними все еще имеются существенные различия.

В Китае сравнительно раннее обсуждение темы национальной философии в последнем смысле восходит к статье «Славянофильство и русская национальная философия», опубликованной Чжаном Байчуном в 1990-х годах. В статье он заостряет внимание на пробуждении русского национального самосознания, философии славянофилов, православной церкви и национальном духе и др. вопросах, и приходит к выводу, что «под влиянием славянофилов русские философы сформировали такую традицию: забота об особенностях русской души и русского народа, забота о будущем и судьбе русской нации. Поэтому основной составляющей русской философии является национальная философия» (**2**).

Что касается вопроса о том, что такое национальная философия, то в академических кругах этих стран пока нет единого определения, но фундаментальное теоретическое требование заключается главным образом в том, как построить философию, которая согласуется с духовной традицией и реальными потребностями собственного народа. Это теоретическое требование, конечно, напрямую связано с восстановлением духовного порядка и идентификации в этих новых национальных государствах, но здесь есть также ключевой парадокс: духовные традиции и реальные потребности разных народов не имеют ничего общего друг с другом, согласно этой логике, сколько народов в мире, столько и будет национальных философий. Это явно противоречит нашему пониманию философии. Хотя мы и прибегаем к такой формулировке, как немецкая философия, английская философия, французская философия и т. д., это в основном географически ограниченное описание. Философия – это всегда концепция в единственном числе, вопросы, которые она рассматривает это всегда общие вопросы человеческого существования или вопросы поиска истины согласно способам, свойственным философии.

В связи с этим, хотя мы не можем полностью отрицать начатые разными народами философские исследования, основанные на их собственных

духовных традициях и реальных потребностях, все же необходимо подчеркнуть, что это всегда должно быть рациональной деятельностью в значении философии в единственном числа. На протяжении всей истории развития западной философии подобные философские исследования не являются чем-то необычным, или, в значении социологии познания, невозможно создать концепцию, не покидая среду, в которой живет мыслитель, но суть в том, имеет ли эта концепция универсальную ценность и значимость для всего человечества. Если мы отойдем от значения философии в единственном числе при обсуждении понятия «национальная философия», мы можем завязнуть в болоте культурного национализма, и перейти на обратную сторону поиска истины в философии. Поэтому в данной статье путем выявления истоков расцвета современной национальной философии, делается попытка уточнить, в каком смысле мы должны рассматривать вопрос национальной философии.

I. Национализм: исторические предпосылки расцвета национальной философии

Упоминаемое здесь выражение «миньцзу чжэсюэ» на русском языке будет означать «национальная философия», а соответствующее английское выражение должно быть «national philosophy». Корень определяющего слова «национальный» - «нация», который имеет два значения: нация и государство. Когда мы переводили выражение «национальная философия», использовали ее первое значение, потому что, исходя из нашего суждения, выдвижение этой концепции имеет некоторое отношение к возрождению националистического направления мысли в настоящее время, или можно сказать продолжению третьей волны подъема (**3**) национализма в 20-м веке.

Вступив в новое столетие, по мере непрерывного углубления глобализации, некоторые люди полагают, что национализм это устаревшее понятие, в особенности появление такого суперэтнического сообщества, как Евросоюз, заставляет людей верить, что в будущем человеческое общество сможет действительно избавиться от бедственных последствий ультранационализма. Однако противоречия и конфликты между странами ЕС в последние годы, жесткая антимиграционная политика консервативных партий, противостояние между местным протекционизмом и мультикультурализмом постоянно напоминают нам о том, что очарование национализма непрерывно возрастает, поскольку «человеческое чувство достоинства, гордость и чувство удовлетворения от участия в истории и управления собственными делами наполняет души последователей» (**4**).

Принято считать, что «национализм официально сформировался в конце 18-го и начале 19-го веков, и его знаковыми событиями были Война за независимость в Северной Америке, Великая французская революция и публикация «Речи к немецкой нации» Фихте (некоторые полагают, что

также должен быть включен первый раздел Польши в 1775 году)» (**5**). По мере того, как европейские колонисты захватывали страны в Азии, Африке и Латинской Америке, националистические идеи получали широкое распространение в этих регионах, а также становились важным идейным источником в борьбе этих стран за национальную независимость. Во второй половине 20-го века, когда в постколониальную эпоху возник ряд новых национальных государств, понятие «нация» вышло за рамки концепции этнической принадлежности и приобрело политические коннотации, тесно связанные с концепцией государства, и даже стало первым политическим принципом, определяющим национализм, т.е. «политические и национальные единицы должны быть едиными» (**6**).

Есть некоторые различия между этими новыми национальными государствами и современными национальными государствами в традиционном смысле. В середине 17 века в Европе в рамках Вестфальской системы появились первые национальные государства в современном понимании. Эти страны построены главным образом на основе этнической принадлежности, и с тех пор человеческое общество вступило в эпоху ведения войн, руководствуясь собственными национальными интересами. Однако, что касается новых национальных государств, возникших в постколониальную эпоху, из-за того, что европейские колонизаторы определяли границы посвоему усмотрению в колониальную эпоху, когда эти страны добились национального освобождения, в одном и том же «национальном государстве» существовали различные этнические группы, религии, языки и обычаи. Особенно, когда христиане живут в той же стране, что и мусульмане, и если происходит, как говорит Г. Зиммель, «накопительный разрыв», тогда неизбежны шаткость государственного порядка, конфликты и даже раскол, как например, распад Югославии. Другими словами, в начале возникновения национальных государств политический принцип национализма, а именно «политические и национальные единицы должны быть едиными», не является первостепенным. Однако в постколониальную эпоху для стран, добившихся независимости, его важное значение очевидно.

В постсоветский период существовало некоторое сходство между положением бывших советских республик и положением новых национальных государств в постколониальную эпоху. Во-первых, в проведении государственных границ между различными республиками Советского Союза также допускалась произвольность (или целенаправленность /**7**/) без полного учета различий этнической принадлежности, религии, языка и обычаев. В начале распада Союза советские республики были заняты провозглашением своего суверенитета и утверждением территории, и не обращали особого внимания на эти различия. Однако по мере того, как социальный порядок в стране стабилизировался, постепенно стала проявлятся тенденция

социального разрыва, вызванная этими различиями, например, чеченский кризис. Таким образом, воссоздание концепции «нация» и переутверждение политического принципа национализма выглядит особенно важным.

Во-вторых, подобно сложным отношениям бывших колоний с Западом (хотя некоторые ученые скептически относятся к этому заявлению, с эмоциональной точки зрения, чувства, которые питают бывшие колониальные страны по отношению к западным колонистам, довольно смешаны), отношения этих бывших советских республик с Россией также запутаны. После распада СССР в бывших советских республиках начали пересматривать историю правления царской России с 19-го века и присоединения к Советскому Союзу в 20-м веке.

Объективно говоря, экспансия Российской империи в Центральную Азию и другие регионы одновременно означала ускорение процесса модернизации в этих регионах. Как пишет Ван Чжилай в «Истории Центральной Азии»: «Несмотря на то, что колониальное правление царской России принесло глубокие бедствия всем центральноазиатским народам, но, так как Россия была европейским государством, пережившим реформы Петра I, оно также принесло современную капиталистическую цивилизацию в Центральную Азию» (**8**). Атеизм советского периода также оказал большое влияние на секуляризацию мусульманского общества в Центральной Азии и на Кавказе. В ходе нашего исследования стран Центральной Азии мы обнаружили, что уровень секуляризации и открытости в этих странах стран настолько высок, что в значительной степени обходит риски, которые может принести религиозный экстремизм.

С другой стороны, отношение к России в этих странах также вполне очевидно, возьмем, к примеру, реформу письменности. Среди пяти стран Центральной Азии, кроме Таджикистана, остальные четыре, плюс к этому Азербайджан из Закавказья, являются мусульманскими странами, которые говорят на тюркском языке. После распада Советского Союза вышеуказанные пять стран начали процесс реформы алфавита, то есть в графической системе национального языка они перешли от кириллицы, принятой в советское время, к латинице. Письменная система выполняет важную цивилизованную функцию, вообще говоря, использование определенной системы буквенного написания отражает выбор конкретной формы цивилизации и модели развития.

Исторически реформы письменности этих стран в равной мере были тесно связаны с выбором основной цивилизации (активным или пассивным): в 10-м веке нашей эры, наряду с распространением исламской религии в Центральной Азии, арабский алфавит получил широкое применние; в 19-м веке царская Россия активно продвигает русификацию в этом регионе, и кириллический алфавит приобрел популярность; в начале 20-го века под

влиянием турецкого кемализма некоторые страны пытаются при написании пользоваться латиницей (в 1922-1939 гг. в азербайджанском языке была принята латинская графика); после установления советской власти правовой статус присвоен только кириллице. Таким образом, с точки зрения ориентированности при реформе алфавита этих стран, мы видим, что они отнюдь не собирались продолжать процесс русификации.

Но мы не можем по факту выбора алфавита делать вывод, что эти страны выбрали путь полной вестернизации. Исторический опыт показывает, что чем больше регион находится на краю глобализации, тем более он подвержен влиянию национализма. Большинство из этих новых национальных государств, появившихся после радикальных перемен в Советском Союзе и Восточной Европе, пребывают на окраине глобализации. Сами горячие дебаты на тему «национальной философии» означают, что влияние националистических тенденций в этих странах по-прежнему продолжается. Следовательно, если мы рассматриваем расцвет современной национальной философии как возрождение национализма в бывших советских республиках, то мы можем предоставить необходимый исторический контекст для понимания расцвета национальной философии.

II. Национальная идентичность: реальные требования расцвета национальной философии

С точки зрения реальных требований истоки расцвета национальной философии в основном включают следующие два аспекта: один – необходимость идентичности создания национального государства, другой - общая тенденция реагирования на упадок гуманитарных и социальных наук. Как уже упоминалось выше, этим новым национальным государствам срочно необходимо выработать национальную идентичность, чтобы укрепить преданность народа своей стране. Это один из главных приоритетов этих стран на данном этапе, но это также и задача с большими теоретическими и практическими трудностями.

Прежде всего, с теоретической точки зрения нам до сих пор сложно точно определить понятие «нация». Некоторые ученые придерживаются мнения, что нация это лишь «воображаемое сообщество», например, Бенедикт Андерсон в своей знаменитой книге «Воображаемые сообщества. Происхождение и распространение национализма» анализирует процесс воображения и создания концепции «нации» интеллигенцией. Часть ученых настаивает, что ее можно определить с точки зрения культуры или волюнтаризма (признание друг друга членами своей нации), но в таком методе также существует много неопределенностей. Однако «принадлежность к определенной нации не является врожденной особенностью человеческой природы» (**9**), просто потому, что в эпоху, когда национальное государство становится субъектом международных отношений, лишь требования вре-

мени сделали его «явно врожденной особенностью человеческой природы» (**10**). Другими словами, у нас все еще есть причины подвергать сомнению легитимность понятия «нация».

Во-вторых, с точки зрения действительности, большинство стран в современном мире состоят не из единой этнической группы, случай «одна нация, одна страна» встречается редко (**11**). Более того, «идея спасения подавляемого меньшинства упускает из виду следующую перспективу: как только подавляемые меньшинства станут правителями в своей собственной стране, они немедленно начнут подавлять другие меньшинства, находящиеся под их властью» (**12**). Поэтому национализм требует, чтобы каждая нация имела свое независимое государство, но «игнорируя историю и игнорируя население, эта особая идея о том, чтобы у каждой нации должна быть своя родина, вовсе не рассматривает вопросы экономической и военной безопасности» (**13**). В этом смысле многие конфликты в современном мире напрямую связаны с этим требованием национализма. Таким образом, мы должны с осторожностью использовать понятия «нация» и «национальное государство».

Более того, изображение собственной национальной идентичности – это социальное явление, возникшее только за последние годы. На протяжении долгой истории аграрного общества в группах, живущих в относительно закрытом обществе, «его члены могут быть не заинтересованы в четком изображении их собственных отличительных признаков» (**14**). Потому что в аграрном обществе «экономическое и политическое выживание одной семьи полностью зависело от умелого использования и сохранения неясных вещей, зависело от возможностей оставшегося выбора и поддержания различных связей» (**15**). Поэтому Э.А. Геллнер считает, что «социальная организация аграрного общества не способствует принципу национализма, не способствует объединению политических и культурных институтов, а также не способствует сохранению культурной однородности и сути распространения учебных заведений в каждом политическом институте» (**16**). Только в период индустриального общества, когда постепенно формируется культурная однородность, начали созревать условия зарождения национализма. Иными словами, национальное государство отнюдь не является очевидным конечным предназначением какой-либо этнической или культурной группы. Только теперь «четкое изображение собственных показателей является особенной чертой нации, которая стремится поддерживать однородность внутри и осуществлять условное существование самоуправления внешне» (**17**).

С другой стороны, только в период индустриального общества государство как «консолидатор власти» (**18**) может в полной мере играть свою роль в процессе продвижения однородной культуры. Эта однородная куль-

тура образована путем тщательной разработки и является культурой «высокого уровня», которая превосходит культуру сообщества (терминология Геллнера). Государство несет ответственность за разработку и формирование этой культуры, и продвигает ее через государственный аппарат образовательной идеологии, тем самым укрепляя идентичность национального государства, и в этом процессе реализуется сочетание культуры и политической власти. В ходе разработки и построения культуры «высокого уровня» в развивающихся национальных государствах философия также становится одной из важных идеологических сил.

Для бывших советских республик можно сказать, что, пережив более чем семидесятилетнюю эпоху коммунизма, они сейчас находятся на перекрестке выбора культурной идентичности. Вернуться ли к так называемой «традиционной культуре», или к «западной», или держаться существующей культурной модели? Каждый культурный выбор предполагает множество соображений на государственном стратегическом уровне. Подъем национальной философии, в определенной степени, это также путь поиска нацией своей уникальной культурной идентичности, иначе говоря, эти народы стали переосмысливать собственную культурную идентичность на философском уровне.

Но подчеркивая национальную культурную идентичность, можно также дойти до крайности, когда может появиться тенденция культурного национализма. Парадокс заключается в том, что в современных условиях дальнейшего углубления глобализации обмены и столкновения между культурами тоже постоянно усиливаются, но зато это обеспечивает основу для возникновения культурного национализма. Поскольку его возникновение требует «других», т.е. когда этническая группа не сталкивается с инородной культурой, у нее не формируется четкое ощущение своей собственной культуры. Только тогда, когда она сталкивается с инородной культурой, которая сильнее, чем она, у нее действительно формируется осознание собственной культуры.

Расцвет национальной философии напрямую связан с нынешним общим упадком гуманитарных и социальных наук в разных странах. Например, согласно соответствующим отчетам, после публикации документа Министерства гуманитарных наук Японии от 8 июня, гуманитарные и социальные науки в Японии явно продемонстрировали тенденцию к спаду. Однако по сообщению Департамента гуманитарных наук Министерства науки Японии, этот спад не означает упора на естественные науки, а направлен на то, чтобы справиться с развитием умного общество в будущем, и требует знаний, как в области естественных, так и гуманитарных наук. Другим примером является то, что Институт философии Российской академии наук изначально располагался возле Красной площади в Москве. В советский

период философы играли важную роль в государственной идеологической машине, даже после распада Советского Союза в обществе были некоторые высказывания, новый гуманизм философа И.Т. Фролова, открыто осудившего русский марксизм, в итоге привел к распаду Советского Союза. Отсюда мы видим, что отношения между русским философским сообществом и политической властью в то время были очень тесными. Но сегодня Институт философии был вынужден переехать, и это стало символом отдаления философии от политической власти.

В новых национальных государствах тенденция спада гуманитарных и социальных наук еще более очевидна. В ходе нашего исследования в Центральной Азии мы обнаружили, что в главных исследовательских институтах и университетах этих стран существует гендерный дисбаланс в значительной степени, и доля женщин намного выше, чем мужчин. Дальнейшее исследование показало, что причина этого заключается в том, что государственное финансирование гуманитарных и социальных наук год от года уменьшается, и многим выдающимся мужчинам приходится заниматься другой работой со значительным доходом. Если мы рассмотрим причины упадка гуманитарных и социальных наук, то рост современного утилитаризма и прагматизма, несомненно, является наиболее существенным среди них. Когда вопрос «наличия пользы» становится стандартом измерения вещей для людей, философия четко классифицируется как «бесполезная». Таким образом, на данном этапе философия должна доказать законность своего существования или ответить на вопрос, который всегда интересовал людей: «Какова польза от философии?». Можно видеть, что на общем фоне тенденции к упадку в гуманитарных и социальных науках, намерение философских кругов в бывших советских республиках подтвердить законность своего существования, посредством активного вмешательства в процесс построения статуса национального государства, кажется более разумным.

III.Национальный дух: «духовная» основа расцвета национальной философии

Расцвет национальной философии тесно связан с концепцией «национальный дух». Национальный дух является одним из важных понятий органической теории цивилизации. Если проследить источник органической теории цивилизации, то нельзя избежать имени мыслителя немецкого романтизма Иоганна Готфрида Гердера (1744-1803). Гердер был фигурой крайне исключительной в эпоху Просвещения в 18 веке, он не только продукт Просвещения, но и опередил его и стал пионером романтизма.

Полемика между Гердером и Кантом давно превратилась в легенду, вызывающую живой интерес в академических кругах. Кант верил в разумную силу человечества, а ядром веры Гердера являлась некая «органическая си-

ла». Он считал, что разные народы наделены разной «органической силой» (естественной) и вырастили разные культуры, поэтому закон истории – это закон культуры. «Развитие всех народов, по-видимому, представляет собой единую цепь, словно каждое звено в этой цепочке должно быть связано и с предыдущим звеном, и последующим» (**19**). Другими словами, «мир, предстающий перед Гердером, это единый и непрерывно развивающийся процесс, этот процесс развития закономерно проходит через некоторые совершенно определенные неизбежные этапы» (**20**). Поэтому Гердер заявил, что «ни один народ на земле не является избранной нацией, и европейская культура более всего не может считаться эталоном человеческих добродетелей и ценностей» (**21**).

Идеи Гердера о теории культурной эквивалентности весьма привлекательны для тех представителей интеллигенции, которые пытаются найти основу культурной автономии своего народа. В статье «Особенности построения «русской идеи». Вновь о споре славянофилов и западников» (**22**) автор уже проводил анализ связи между идеями славянофилов и органической теорией цивилизации Гердера, и указал, что «национальный дух» это именно тот ключ, который доказывает связь такого рода мышления». Следуя за этой мыслью, национальный дух Гердера прошел через славянофильство, цивилизационный подход к истории Н.Я. Данилевского и, наконец, повлиял на классическое евразийство, сформировавшееся в кругу русской эмигрантской мысли в начале XX века (**23**).

Но с другой стороны, евразийство и даже более раннее славянофильство в определенной степени являются программой для противостояния национализму. Национальное государство достигло своего пика развития в 19 веке: «Эти правительства в ходе эволюции столетия сделали национальность (nationality) обязательным условием для граждан, а однородность всего населения превратили в характерную черту формы правления» (**24**). Это делает «нацию в нации» (термин Ханны Арендт, но она применяла его относительно евреев) неприемлемой.

Подобная ситуация явилась огромным вызовом для России в 19 веке и даже в начале 20 века. В то время под юрисдикцией России были не только многочисленные народности, но и разнообразные религиозные и культурные общности. Если эти общности, взяв теоретическое оружие национализма, будут противостоять царскому правлению России, они, непременно, окажут определенное воздействие на всю основу ее правления. В связи с этим в статье «Славянофильство и евразийство: Две парадигмы реконструкции русской цивилизации» автор указал, что русская цивилизации сталкивалась с несколькими кризисами деконструкции на разных этапах исторического развития, и в этом смысле славянофильство и евразийство – две программы и парадигмы для реконструкции русской цивилизации: пер-

вая опирается на идентичность культуры кровных уз, а вторая – на геокультурную идентичность.

Следуя и дальше за этой нитью, можно заметить, что концепция «национальный дух» была заново переосмыслена в советское время Л.Н. Гумилевым (1912-1992). Льва Гумилева считали единственным евразийцем на постсоветском пространстве. Он рассматривал «этнос» как субъект истории, и далее затем выдвигал концепцию «целеустремленного духа» (или «пассионарности») для описания процесса развития этноса в своей книге «От Руси до России». На «этнос» он смотрел как на «организм», который должен пройти различные стадии формирования, развития, зрелости, упадка и даже гибели. Каждая стадия напрямую связана с различными состояниями «пассионарности», в частности, пассионарность может быть разделена на фазу подъема, фазу надлома, фазу инерции, фазу обскурации и мемориальную фазу.

Гумилев полагал, что когда «пассионарность» этноса находится на фазе подъема, это период становления нового этноса. И на первоначальной этнической основе пассионарность заставляет новый этнос объединиться с различными этническими группами в рамках определенного региона, образуя суперэтнос. Когда пассионарное напряжение достигает своего пика, люди перестают продолжать интегрироваться, но «становятся собой» и ищут свою уникальную этническую принадлежность. В этом смысле, возможно, распад Советского Союза предоставил бывшим республикам возможность выражения «пассионарности», но из-за территориальных ограничений эти страны пережили не так называемый период интеграции «суперэтноса», а непосредственно вступили в стадию построения национального самосознания, то есть в период становления нации.

В целом, когда мы вскрываем духовную основу расцвета современной национальной философии, «национальный дух» является ее важной идеологической составляющей. Эта концепция, путем постоянного толкования русскими мыслителями, приобрела значение, не аналогичное эпохе Гердера, но существенных изменений в подчеркивании уникальности «органической силы» нации не произошло. Именно в этом смысле развивающиеся национальные государства обрели «духовную» основу, когда стали говорить о национальной философии.

IV. Идеологическая функция и интеллектуальная миссия национальной философии

В некотором смысле само восстановление национальной идентичности в развивающихся национальных государствах уже предполагает идеологическую функцию. Впервые концепция «идеология» была предложена французским философом Просвещения Антуаном де Траси в 1796 году, который под ней в основном подразумевал науку о создании научного метода анализа понятий и восприятий, поэтому более точным переводом является

«концептология» (**25**). После поражения в России в 1812 году Наполеон выступил с обвинением: «Все ошибки и несчастья нашей прекрасной Франции следует приписать именно идеологии, этой туманной метафизике, которая каверзно отыскивает первоначальные движущие силы законодательной основы народов, вместо того, чтобы обрести закон сообразно знанию человеческого сердца и урокам истории. Эти ошибки неизбежно и фактически приводят к господству кровожадных личностей» (**26**). Здесь в понятие «идеология» предварительно уже заложено значение, описанное К. Марксом в «Немецкой идеологии», а именно понятие ложной метафизики.

В книге «Немецкая идеология» Карл Маркс писал, что «в каждую эпоху мысли господствующего класса суть господствующие мысли, т. е. тот класс, который представляет собой господствующую материальную силу в обществе, есть в то же время и его господствующая духовная сила. Класс, имеющий в своем распоряжении средства материального производства, располагает вместе с тем и средствами духовного производства, и в силу этого мысли тех, у кого нет средств для духовного производства, оказываются в общем подчиненными господствующему классу» (**27**). Иными словами, когда Маркс впервые обращается к понятию «идеология», он, по-видимому, критикует метафизическую концепцию младогегельянцев, но в сущности он затрагивает значение «идеологии» как господствующие мысли господствующего класса.

В предисловии к работе «К Критике политической экономии» Маркс использовал «идеологию» в более широком значении. Он указал, что «с изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке. При рассмотрении таких переворотов необходимо всегда отличать материальный, с естественнонаучной точностью констатируемый переворот в экономических условиях производства от юридических, политических, религиозных, художественных или философских, короче от идеологических форм, в которых люди осознают этот конфликт и борются за его разрешение». Концепция идеологии здесь постепенно избавляется от критического подтектса и вместо этого выражает морфологические изменения в области сознания, связанные с изменением экономической основы.

На основе понимания Марксом понятия «идеология» Карл Маннгейм положил начало в изучение социологии знания. Так называемую социологию знания, Маннгейм рассматривает как новый тип научного политического фундамента, основная идея которого заключается в том, что человеческое сознание тесно связано с субъективным «состоянием» общества. Исходя из этого, мы можем научно проанализировать формы сознания. Следует подчеркнуть, что субъективная идеология, на которую обращает внимание Маннгейм, является целостным понятием, т. е. «когда социоло-

гия знания анализирует мысли определенного социального класса в определенный период, во внимание принимаются не только популярные в одно время идеи и способы мышления, но также и вся социальная среда, в которой возникают такие мысли. Необходимо учитывать те решающие факторы, которые позволяют определенным группам принимать или отвергать определенные идеи, а также побуждать определенные группы сознательно поощрять эти идеи и распространять их мотивы и интересы в более широком контексте» (**28**).

В книге «Идеология и утопия» Маннгейм анализирует социальные основы и причины, которые породили идеология и утопия с точки зрения социологии знания. Указывая на то, что и идеология, и утопия происходят из одной социальной ситуации, а именно коллективные знания группы возможно (но не обязательно) не могут быть совмещены с условиями существования. В этой ситуации идеология может исказить реальность, пытаясь стабилизировать общество, а утопия, напротив, может исказить реальность, пытаясь провести радикальные реформы в обществе.

Итак, критику идеологии Карла Маркса, главным образом, унаследовал Маннгейм, затем позднее Э.А. Геллнер. Анализируя формирование так называемой культуры «высокого уровня», последний указал, что «вообще говоря, националистическая идеология страдает от пронизывающей ее ложной значительности. Ее мифы извращают реальность: предендуя на защиту народной культуры, она фактически создает высокую культуру; претендуя на защиту старого «народного» общества, она создает новое анонимное массовое общество... национализм поклоняется преемственности и выступает в ее защиту, но история человечества обязана ему глубоким и ни с чем не сравнимым расколом» (29).

Использование понятия «идеология» в данной статье в основном подразумевает усилия и попытки государства построить культуру «высокого уровня» для регулирования отношений между национальным самосознанием и реальностью. Маркс однажды заметил, что в среде господствующего класса также существует разделение труда. «Внутри этого класса одна часть выступает в качестве мыслителей этого класса, это – его активные, способные к обобщениям идеологи, которые делают главным источником своего пропитания разработку иллюзий этого класса о самом себе» (**30**). Таким образом, по мнению Маркса, интеллигенция – это люди, которые завладели интеллектуальной властью, а также люди, которые в пособничестве с правительством, тщательно разрабатывают «культуру высокого уровня». Конечно, мы не можем классифицировать всех представителей интеллигенции в ряду профессиональных идеологов, особенно в рамках национального государства, где само собой разумеется, что вся интеллигенция будет играть роль защитника интересов своей страны.

Но какую же роль должна играть интеллигенция в процессе построения национальной идеологии? Разные мыслители дают разные ответы на этот вопрос: например, в книге «Представления интеллектуалов» Э. Саид предлагает стать «универсальным» интеллектуалом. Так называемая универсальность означает «рискнуть, чтобы преодолеть принятые как должное концепции, сформировавшиеся из-за устоявшихся среды, языка и национальности, потому что это часто ограждает нас от реальности других; это также означает поиски и попытки поддержать единый стандарт человеческого поведения в таких делах, как дипломатия и социальная политика» (**31**).

Согласно точке зрения Т. Соуэлла, изложенной в работе «Интеллигенция и общество», интеллектуал – это «вид профессии, основная задача людей, посвятивших себя ей, - разбираться с идеями» (**32**). И большая часть интеллигенции полагает, что они непременно мудрее, чем простые люди, следовательно, они могут формировать более разумные идеи для построения более разумного общества. Но это наверняка может привести к тенденции чрезмерного сосредоточения на идеях и игнорирования фактов и деталей. Общество, не ведомое идеями, не имеет направления, но, вместе с тем, полное подчинение идеям без учета различных реальных факторов может привести к катастрофическим последствиям, например, как пацифистская концепция между двумя мировыми войнами. По мнению Соуэлла, именно активная пропаганда интеллигенцией пацифистских идей сформировала ту сферу общественного мнения, которая способствовало усилению нацистов, что, в свою очередь, привело ко Второй мировой войной. Но мы более склоняемся к мнению Эдварда Хиллса: «На раннем этапе в современной Европе, а также в современной Азии и Африке создание страны из разных племен было работой интеллигенции» (**33**).

Совместимость этой точки зрения с процессом строительства новых стран постсоветского периода очень высока. В этих странах строительство национального государства началось 20 лет назад, и роль, которую играет в нем интеллигенция, имеет решающее значение. В настоящее время вопросы о том, как обойти различные факторы, которые могут вызвать раскол в национальном государстве, такие как религиозные, этнические, языковые, географические и т. д., а также вопрос как сформировать символическую систему, которая может взывать к идентичности всех, кажутся особенно важными. Часть миссии национального философа состоит в том, чтобы объяснить символическую систему в теории и построить новую теоретическую систему в процессе ее интерпретации.

В какой степени развитие национальной философии может способствовать строительству национального государства в развивающихся странах, нам еще предстоит оценить, однако это требование привело к усилению

внимания гуманитарных и социальных наук к актуальным вопросам. Например, озабоченность азербайджанских философов этическими вопросами, проблемами исламской солидарности, множественными ценностями и т. д. Другим примером является философское переосмысление белорусскими философами таких проблем, как инновационное общество, образование и культура.

Среди многих национальных государств национальные особенности русских мыслителей весьма примечательны: Н.А. Бердяев, В.С. Соловьев, Ф.М. Достоевский и др. вели философские дискуссии вокруг «русского вопроса», не говоря уже о славянофилах, а евразийцы – первопроходцы в изучении уникального пути развития России. В определенной степени национальное государство может ограничивать наше мышление, поскольку, согласно точке зрения социологии знания, в процессе личностного взросления мы будем подвергаться различным опытам по социальной ассимиляции, это сформирует структуру нашего сознания, и тем самым заставит наши мысли приобрести соотстветствующую ограниченность.

Но ценность философов заключается именно в том, что они могут правильно распознавать ограниченность своего собственного мышления, а также могут стараться расширить границы собственных мыслей и по-настоящему полагаться на «единый тип рациональности» («Основы метафизики нравственности» И. Канта) в исследованиях. Сократ в своих диалектических спорах заявил, что он хочет быть хорошим философом, а не просто хорошим гражданином. Существенное различие между философом и гражданином состоит в том, что критерием хорошего гражданина является служение верой и правдой родине, а философ, напротив, думает о том, как жить более осмысленно, или, согласно Сократу, стать истинным человеком. Существует много разных измерений истинного философа, и верность своей стране – это только одно из них.

Таким образом, великие русские мыслители при рассмотрении «русского вопроса» всегда размышляли как философы и, следовательно, могут внести универсальную ценность и значимость человеческого существования. В каком-то смысле ни одна теория не может выйти за пределы своей эпохи и пространства, поэтому мы можем всегда найти эти следы времени и пространства в ее идейной структуре, но подлинное величие философской мысли заключается в этих попытках освободиться от пространственно-временных оков, отыскать сущность человека и мира. Вот почему нам по-прежнему нужны Сократ, Платон, Декарт, Кант и Гегель, и это должно стать основным критерием оценки легитимности современной национальной философии.

V. Заключение

Наш мир – это совокупность парадоксов и противоречий. Обратимся к

словам Арнольда Тойнби: «противоречия между политическим разделением мира человеческой цивилизации на локальные суверенные государства и глобальной интеграцией в технологии и экономике» (**34**). В то время как экономика, капитал, технология, связь, транспорт и т.д. непрерывно сокращают физическое расстояние между нами, в духовном отношении мы все больше отдаляемся. Возможно, именно благодаря тому, что наш духовный мир не вышел за национальные рамки, и наше общество все еще строится на основе национального государства, поэтому, хотя глобализация прорвалась через барьер самодостаточности регионов, однако не смогла проникуть за стену национального самовосприятия.

Несмотря на это, в долгосрочной перспективе у нас по-прежнему есть основания полагать, что с быстрым развитием информационных технологий и широким применением средств массовой информации, в плане идей люди могут найти все больше и больше общего, поскольку разум все еще остается общим инструментом человеческого знания и понимания мира. Это как со вступлением человеческого общества в индустриальную эпоху, в условиях явления мультикультурализма объективные структуры и механизмы функционирования общества все больше сближаются, это объективная реальность и тенденция.

Только исходя из такой предпосылки, будет разумно говорить о вопросе национальной философии. В частности, в рамках мышления национальной философии, если вопросы, обсуждаемые интеллигенцией отдельных стран, станут общими вопросами, которые привлекают или ставят в тупик современное общество, только тогда возможно обеспечить законную основу национальной философии. И напротив, если национальная философия привязана к специфическим вопросам отдельной страны, пусть она и использует общефилософские методы в аргументации, нам будет крайне сложно включить ее в категорию основной истории философии.

В целом, в постсоветский период энтузиазм по поводу обсуждения вопроса национальной философии, возникший в бывших советских республиках, показал: во-первых, хотя почти все эти новые национальные государства стремятся к дерусификации, однако их духовная связь с Россией явно не полностью прервана, и, наоборот, в плане изучения легитимности независимого национального духа намерения обоих абсолютно идентичны. Во-вторых, между ними также существует определенное различие, у первых при установлении национального самосознания сравнительным критерием выступает, главным образом, Запад (вопрос в какой степени или в каких условиях «Восток» может стать сравнительным критерием, в конце концов, заслуживает внимания), а второй необходимо одновременно учитывать два измерения: Запад и Россию. В-третьих, если философия принимается в качестве уникального средства для восприятия действительности

человечеством, то, каким образом она будет совмещена с процессом духовного строительства в этих развивающихся национальных государствах, в которых это совершенно новая попытка. Тем не менее, общие принципы философии не должны быть так просто замещены национальными, нужно найти между ними баланс, чтобы национальная мудрость могла породить универсальные ценности.

Литература и примечания:

1. Бао Гуйчжэн. 20 лет национальной философии // Тенденции философии. 2001. № 12. С. 39-42.

2. Чжан Байчунь. Славянофильство и русская национальная философия // Вестник Харбинского педагогического колледжа. 1996. № 4. С. 38.

3. Считается, что национализм 20-го века претерпел три кульминации: первая привела к двум мировым войнам; вторая способствовала процессу деколонизации стран третьего мира; третья произошла одновременно с крутыми переменами в СССР и Восточной Европе, сопровождая процесс строительства новых национальных государств.

4. Геллнер Эрнест. Нации и национализм / Пер. Хань Хуньи. Центральное издательство по подбору и переводу. 2002. С. 5.

5. Геллнер Эрнест. Нации и национализм…, с. 3.

6. Геллнер Эрнест. Нации и национализм…, с. 1.

7. Сегодня некоторые исследователи истории СССР высказывают мнение о том, что при проведении границ между различными республиками советские власти намеренно объединили разные этнические и религиозные группы, чтобы достичь и усилить цель политики «разделяй и властвуй».

8. Ван Чжилай. Краткая история Центральной Азии. Народное издательство. 2010. С. 277.

9. Геллнер Эрнест. Нации и национализм…, с. 8.

10. Геллнер Эрнест. Нации и национализм…, с. 8.

11. Геллнер Эрнест. Нации и национализм…, с. 175.

12. Соуэлл Томас. Интеллектуалы и общество / Пер. Чжан Яюэ, Лян Синго. 1-е издание. Издательство корпорации CITIC. 2013. С. 250.

13. Соуэлл Томас. Интеллектуалы и общество…, с. 250.

14. Геллнер Эрнест. Нации и национализм…, с. 18.

15. Геллнер Эрнест. Нации и национализм…, с. 18.

16. Геллнер Эрнест. Нации и национализм…, с. 53.

17. Геллнер Эрнест. Нации и национализм…, с. 18.

18. Гидденс Энтони. Национальное государство и насилие / Пер. Ху Цзунцзэ. Издательство Санлянь. 1998. С. 45.

19. Гулыга А.В. Гердер. 2-е издание / Пер. Хоу Хунсюнь. Шанхайское народное издательство. Октябрь, 1985. С. 66.

20. . Гулыга А.В. Гердер…, с. 55.
21. . Гулыга А.В. Гердер…, с. 101.
22. Цзу Чуньмин. Особенности построения «русской идеи». Вновь о споре славянофилов и западников // Эпоха открытости. 2012. № 10.
23. Об изучении классического евразийства см. также Цзу Чуньмин. Славянофильство и евразийство: Две парадигмы реконструкции русской цивилизации // Вестник Сучжоуского университета. Издание по философии и социологии. 2014. № 2.
24. Арендт Ханна. Истоки тоталитаризма. Издательство Санлянь. 2-е издание. 2014. С. 46.
25. См. Фэн Сянгуан. Циркуляция идеологии // Социологические исследования. Январь, 2007. С. 2.
26. Томпсон Джон Б.. Идеология и современная культура. Издательство Илинь. 2005. С. 34.
27. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Сокр. издание. Народное издательство. 2003. С. 43.
28. Маннгейм Карл. Идеология и утопия. Коммерческое издательство. 2000. С. 22.
29. Геллнер Эрнест. Нации и национализм…, с. 163.
30. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология…, С. 43.
31 Саид. Эдвард. Теория интеллигенции / Пер. Дань Дэсин; ред. Лу Цзяньдэ. 3-е издание. Издательство Санлянь. Октябрь, 2016. С. 17.
32. Соуэлл Томас. Интеллектуалы и общество…, С. 4.
33. Соуэлл Томас. Интеллектуалы и общество…, С. 360.
34. Тойнби Арнольд. Человечество и Мать-Земля / Пер. Сюйбо и др. Шанхайское народное издательство. 1993. С. 725.

Philip Ogo Ujomu

THE ROLE OF PHILOSOPHY IN THE GENERAL STUDIES PROGRAMME FOR NIGERIAN UNIVERSITY STUDENTS: KEY VALUE AND RELEVANCE

Introduction: the general studies programme and the relevance of philosophy to the vision of higher education in Nigeria

To what extent is the meaning and problems of philosophy clear to students and scholars of the discipline despite years of teaching the course at the 100 level and 200 level as an introductory course? Let us look at the philosophical basis of the General Studies and the teleological elements of its philosophical studies component. The teaching of basic philosophy, logic and human existence is a way of exposing the discipline of philosophy to students of Nigerian tertiary in-

stitutions. Learning philosophy is a key component of the General Studies Programme in all Nigerian universities, as directed by the National Universities Commission (NUC). As a coordinating body for all universities, the NUC has formulated a general education policy to provide a broader and holistic perspective to learning. In addition, the NUC conducts both Programme and Institutional accreditation of universities every three to five years depending on the success recorded by each university or programme previously. The aim of the exercise is to assess and generally contribute to improving the quality of higher education and learning generally. Given the above explanation, the theoretical and practical aspects of philosophy, becomes a vital national issue, which justifies our enquiry of whether Nigerians are truly benefiting maximally from this concept or exercise. Do all stake holders understand the value and key functions of philosophy, not just for higher education, but for life in general?

The visions and values of the NUC as seen in the general studies program

The General Studies curriculum is designed by the National Universities Commission NUC to capture a set of minimum standards concerning a set of general purpose/ interest knowledge that any Nigerian student needs to learn and pass examinations in, before he or she can be awarded a degree of a Nigerian university. Such general studies courses include: *The Use of English, The History and Philosophy of Science and Technology, Nigerian Peoples and Culture, Conflict Resolution, Philosophy and Logic* among others. Suggestions have been made to incorporate topics like *Topics in Public Policy and Public Health* among others to keep in tune with contemporary issues in our world. This is important because in the context of meeting key national developmental concerns, the general studies curriculum of the NUC designed the architecture of the curriculum in a way that encouraged interfacing of disciplines.

In a sense therefore the Nigeria National Universities Commission's (NUC) requirement of teaching of Philosophy and Logic foreshadows the need for a holistic view or complementary approach to general education and also highlights the pride of place allocated to some of the humanities subjects in the academic life of the students of all disciplines including science and technology. Put simply, all fields have something to learn from each other in their content and method. This is a reality of life as no man or society is an island. Knowledge is not fixed or static. There is a constant evolution of things in the universe. There is a need for a balanced or integrated idea of education whereby scientific and technological knowledge needs to be complemented by subjects having to do with world views and human formation in order to have a complete epistemological package that can ensure the formation of a total human person. This pushes us to revisit the idea of the human factor in the quest for national development and

scientific –technological progress as a basis for resolving certain social issues beyond the actual theory and practice of science and technology.

Put simply, this multidisciplinary approach is defended by some scientifically oriented African philosophers who argued that "the prime task of philosophy was seen in terms of contribution to the development of science. It was essential to have instructions in those philosophical disciplines most likely to foster the development of scientific thought in Africa: Logic, the history of sciences, epistemology, the history of technology, and the history of philosophy" (**Chachage** 1994:56). Bodunrin is eloquent on the value of some branches of philosophy when he says that "logic has become an important field of Philosophy. It is the principal link between philosophy and other disciplines. It provides the tool for examining and dissecting the claims of other disciplines and philosophy itself" (**Bodunrin** 1991:94).

Problem: some social and cultural challenges facing an emerging African philosophical worldview

People often wish to know: What is philosophy? What can it do? Here lies the problem of its value and relevance to humanity. While some efforts have been made to answer these questions, not all the answers have been convincing or acceptable. Hence, we shall make an effort to address this issue. On a general note every discipline, including philosophy, looks for its own way of interrogating the basic problems encountered in the world. These diversities of method do not block the realization that all fields are seeking objective knowledge of our common human reality by doing serious research whose ultimate goal is to improve human kind. This desire to impact positively on the lives of human beings rests on a pillar of tolerance where one field of knowledge allows others to pursue their interests and more importantly realizes that one way of knowing is not complete without the others both at the theoretical and practical levels.

If this is the case, then the success of even the scientific fields then depends irrevocably on the appreciation of the meaning and value of things in the world, construed as the natural World that human beings met in existence, as opposed to the social 'worlds' created by humans. There is a need for a supplementary or complementary view of the aspects of the world as we experience it. We live in a world that contains a lot of things known and unknown, physical and non physical. We are bothered by the need to think deeply and thoroughly, ask questions and attempt to proffer answers to these complexities. The belief is that we as human beings and especially in Nigeria require philosophy in order to be able to examine the intellectual foundation of our lives, to understand the nature of man and justice. Philosophy, if it does nothing at all, focuses on the development of the minds and thoughts of people in general. In targeting the human mind, philosophy improves the way people think or reason. The way people think affects positively or negatively the way they live as human beings and how they relate

with others. Through thinking the human being becomes involved in the life of society by way of making a contribution to social ideas and practices in order to guarantee peace, security and social order.

Some African philosophers have identified certain gaps and concerns arising from our inherited way of thinking and acting as Africans. This raises issues about our traditions; how we generate meaning and transmit our knowledge and experiences from one human generation to another. In what ways can useful philosophical values be handed down to human beings. This links up with concerns over the development of philosophically oriented disposition given that most people in the contemporary Nigerian society may not have easily imbibed some of the basic values of philosophy notably- independent thinking, tolerance, critical and balanced view of issues- can be imbibed. There is still ethnic, political and religious bigotry, intolerance, discrimination, sexism, political and financial corruption and lack of equity among groups. Also there is a lack of discipline and disobedience to the rule of law.

The basic challenges facing most African societies are ancestral: They can be traced to the traditional past of the Africans. These issues have continued up to the present day African societies. These are mainly ethical and social issues that threaten the economic, political and technological realms of life. Kwasi Wiredu was emphatic that "the three evils currently tormenting most if not all African cultures and nationalities are authoritarianism, permanent control of all aspects of life, politics included that ensues in people doing things against their will, anachronism, systems or principles outliving their suitability and utility, supernaturalism, the tendency to establish supernatural foundations for a natural code of conduct" (**Wiredu** in Kaphawagani 1998:86). Let us review authoritarianism and anachronism and their consequences for social and political life.

Authoritarianism understood broadly in terms of hegemonic power that certified dominance and subjugation either by singular monarchy, elitist oligarchy or a messianic theocracy is a limitation of most African traditional cultures. An authoritarian orientation, manifests in the demand and legitimating of unquestioning obedience by people to the authorities of elders. Not much room could be made for broadening of consensual relations, allowance of deviant ideas or social practices. So little premium, if any, was placed on "intellectual qualities such as curiosity or independence of thought" (**Oladipo** 1996:47). Authoritarianism understood as subordination of "others," at best, served to maintain order in the society at the cost of respect for individuality and openness to change and progress. Authoritarianism generated the crisis of representation, understood as how best power could be used to serve the interests of all or the needy members of society, rather than merely the interest of the power holder.

When we link up the theory of authoritarianism and anachronism (inability to change according to the exigencies of time), to the practical reality of life, then

we notice some tensions and contradictions that can lead to developmental shortfalls. For instance, the reality on the ground in Nigeria is that the political culture of state-centralism, top-down developmental paradigms and other hegemonic non-participatory social engineering instruments are the heritage of colonial capitalist hegemony with its dominant paradigms of alienation and marginalization. These values have ensured that effectual and broad-based democratic participation is at best a mirage. Within the dominant political parties the realities of god-fatherism, violence, conflicts, money bag politics, an absence of internal democracy among competitors have contributed to the current instability in democratic consolidation. The political and religious crisis leading to terrorism and low intensity warfare in northern Nigeria is partially explained by poor leadership, as well as a gap between established rules and their implementation. Other gaps arise due to a perennial general corruption and inefficiency in public service delivery, the politicization of ethnicity and also a general citizens' dissatisfaction with the prevailing standard or quality of life.

The need for philosophy

Why is philosophy needed? Can there be a philosophy for the needy? Human beings need philosophy. A lot of the benefits of philosophy are concentrated on the development of people's minds and thoughts. We must emphasize that "philosophy is deeply rooted in human life" (**Stace** 1937, 316). The human being views himself as a central element of life generally using the mind to generate thought and the body to perform actions. The power of philosophy is targeted at changing the human mind – the way people think – so that they can have clearer ideas and hence create improved ways of achieving more productive physical action. Philosophy impacts on physical, social and mental life through mental entities called ideas. Viscount Samuel (**1956**, 199) holds that "men's actions are governed by their ideas: right ideas lead to good actions and good actions bring welfare: wrong ideas lead to bad actions and bad actions bring suffering and disaster." Philosophy also creates and encourages values. It encourages openness and tolerance as well as the need for us to allow alternative ways of viewing the world. The philosopher uses the thinking faculty in getting knowledge.

Reflection is the hallmark of the philosopher's activity. As such, the laboratory of the philosopher is the human mind. Just as the natural scientist does his field work in the laboratory or outside (empirically or observationally), the philosopher does his own work inside the brain or intellect. Moore (**1935**) holds that the primary value of philosophy is not a practical but an intellectual one. We can say that "philosophy does have a practical value it should make us better men and women" (**Moore** 1935, 67-68). The way people think affects positively or negatively the way they live as human beings and how they relate with others, human and non-human. Through thinking, the human being becomes involved in the life of society by way of making contributions to social ideas and practices.

Specifically, philosophy is interested in developing a critical and logical thinking in human beings. This mode of thinking is needed if we are to be able to pose fundamental questions, develop arguments or proofs to explain things in reality and break down stereotypes and prejudices arising from existing in the world. Hence, there is a need to learn a bit about philosophy in the course of getting a university education. Of course the details of philosophical knowledge will be left to those who seek academic degrees in philosophy. Let us examine some obstacles to the permeation of philosophical values in the life of a people as a whole.

Some theoretical and practical implications of philosophical reasoning for some fields of study

Let us show the value of philosophy by applying it to some of the fields of knowledge learned in the Nigerian university, with a view to showing how and why it is useful to the generality of university students. Philosophy is significant in the quest for knowledge and building of tradition because, a critical reflection on our most basic ideas is needed for an understanding of our problems in the first place, before we proceed to talk of what is required to solve it. There is an emphasis on rationality of thought and rationality of action both of which are linked to our traditions. The idea of a tradition is based on the assumption that there is some knowledge to be discovered, sustained, criticized and improved upon. A society's beliefs and practices are perpetuated by human agents who are the bearers of the way of life to be bequeathed to successive generation. Philosophy struggles to interrogate our cherished beliefs and assumptions in the different fields of knowledge all with a view to clarify and improve their conceptual and practical foundations.

Is the logic of scientific reasoning tenable or infallible?

Let us start first with the logical foundations or architecture of scientific reasoning in the natural sciences. In logic and philosophy of science, philosophers come into the discussion by teaching induction and deduction as types of reasoning or ways of making arguments. In induction for instance, we move from known cases to statements about a particular unknown case (inductive analogy) or any other unknown case 'X' (inductive generalization). These are valid forms of reasoning. In science, the world is so vast and complicated that it would be impossible and out rightly unproductive to desire to observe all known cases before a universal law is made. So a universal law of science is made on the basis of an induction that every other unobserved case which appears like the observed and tested case, will be the same as the observed fact. Hence, we have a law of a regularity and uniformity in nature. Here, the philosopher comes into the discourse in another way by asking the million dollar question: Will the future always be like the past? Does the fact that the sun rose in the past, mean that the sun will rise in the future? How can we be sure of the regularity (factual or logi-

cal) of things in nature? Can nature or science itself be predicted and controlled?

Do the social sciences produce objective or value laden knowledge?

Secondly, let us look at the issue of value judgments and objectivity in the social sciences. Here, we look at the problem of values, value judgments and objectivity in the social sciences. One way of entering the discussion is to say that the social sciences claim to be scientific while handling social issues meaning that there is a sense in which the complexity, unpredictability and created nature of the human experience can be collated, systematized and subjected to a scientific study. Is this really the case? In fact, it seems that the social sciences claim to be 'scientific' in two distinct senses that have separate and profound teleology or consequences. John Stuart Mill holds that the social sciences are scientific because they are an off shoot of the natural sciences and are subordinate to the natural sciences (**Lessnoff** 1988: 785-793). So the social sciences derive or borrow the form of science from their big brother or predecessor the natural sciences. Thus they both share in the core qualities of scientific method. As such, if there are laws of nature and man is a part of nature then there are laws affecting human beings as natural things. This makes perfect sense, though some issues can be brought up about the claims of the predictability and reliability of a purely materialist (economic or biological) view of human nature. Issues will also arise about the 'laws' of the evolution and operation of human society. The diversity and complexity that we experience in human and societal behaviour causes us to raise questions.

Let us grant that nature and humans are subject to certain laws for a moment so as to allow a reentry into the discussion. On the other hand Wilhelm Dilthey says that the social sciences are scientific but they are essentially different from the natural sciences and are not the same. The natural sciences deal with the world as it is; the world as we met it or inherited it from nature; the world as it has always existed. However, the social sciences deal with a created world; the world as made by human beings for humans; a world which has been imbued with genius, creativity and above all values (**Lessnoff** 1988: 785-793). The created world is a new addition to reality. So the conception of 'science' varies with regard to the type of 'world' we are discussing hence raising some definitional and conceptual concerns that in turn focus on the non factual realms of life. Other than facts, there are values, perceptions, biases, prejudices, beliefs, etc, in the world and all of these have real effects on human existence. We can compare the destructive effects of concepts and ideas (Nazism, apartheid, racism, slavery, etc,) with the physical effects of disease pathogens (bubonic plague, malaria, small pox, HIV-AIDS, etc,) on human beings at the teleological levels. This also makes sense to us.

Why are facts and values important to human life?

Another level of the discourse is the question about the notion of value. We

may say simply that values are things we desire; things we choose or prefer; things that are important; things that are of interest to us. Some things can be desirable but not necessarily important. Some things can be interesting but not important. Some things can be important but are neither desirable nor interesting. Some things can be both important and desirable but not interesting. These are the twists and turns. At another level, facts are either the thing as it is in the world; the actual state of affair or the statement about the thing as it is in the world. Are facts always physically verifiable before they can be true or practically useful? The statement 'there is a cat on the table' is verifiable. It is different from the statement 'the dust on planet Pluto are dark colored as seen by human eyes'. This other statement is verifiable only in principle. This is different again from the statements; 'the highest mathematical integer is an abstract number' or 'a female bachelor is a spinster' or 'an unmarried girl is an unmarried girl'. These statements are *a priori,* analytical and tautological respectively. They do not necessarily mean the same thing(s).

At a different level, a value judgment is a statement that expresses our interest or preference. It is value-laden. It is not objective. It depends on a (cultural, historical, biological or epistemological) perspective or viewpoint. It is possible for perspectives to differ. Based on the above, some critical questions arise: Are the social sciences value judgmental? If they are does this quality detract from the contribution they are making to knowledge? Are the social sciences objective? If they are objective, are the social sciences as objective as the natural sciences? Must the social sciences be objective before they can be truly scientific? How many senses or phases of scientific do we have? Is there a place for public morality in the affairs of the state or public life? Granted that values are part of existence, why do some assume that to be value-laden may be adverse to a discipline? These are the sorts of concerns that philosophy bothers itself with and why other disciplines need to study philosophy.

In what ways can political philosophy establish a scientific approach to organizing human society?

Again, let us also examine the contributions of philosophy to political theory, politics and social life and the study of politics as an intellectual concern. We may ask a question that has bothered human beings from the beginning of history. Is morality separate from politics? Is there a right pattern of political behaviour? Are morals and politics connected in some way that could be of benefit to human beings? What is the end of the use of power? All through the history of man and political philosophy, people have always sought what they consider as the most suitable political ideas and systems of social life that can improve the condition of human beings in the society. Human beings have always been faced with the basic problems of liberation and transformation. In contemporary Africa, people are faced with a lot of man-made and natural problems such as wars,

economic stagnation, diseases, low quality of life, ethnic conflicts, oppressive and tyrannical political regimes and structures. The immense value or significance of political philosophy for the African world is seen in the urgent challenges of searching for viable and stable conceptions of society, social order and a sense of community.

These questions suggest that there may be certain types of political action that can enhance human conduct for peace, progress, security and justice and there are other types of action that may decrease the value and enjoyment of human life and yield chaos, repression, lack of human dignity and instability. They imply that our responses to political events and challenges, hence, exerting a great influence on human action especially when we start from some basic assumptions of human nature and try to build a theory of the way things are and how they ought to be. The concern about human nature in politics is easily seen in the focus on issues of corruption, the public exercise of power, and man's relations with the state and other men as seen in the age old questions of justice, and class struggle. These are the basic concerns of social and political philosophy.

Political and social philosophy has always been defined by a collection of questions.

1. What should be the goal of political activity?
2. How should man live his life in the state?
3. Why should man obey or recognize the state?

The value of political philosophy rests on the conceptualization of the nature and form of social order as a way of organizing the scheme of social relations. These relations focus on the clarification of the functions, roles, benefits, burdens and responsibilities of the members of society.

The need for a theory of social order for human social organization

Philosophy can be relevant to social development by helping us to review or revise some of our models of human society as places where we can realize our fullest humanity in a fair, just, equitable and humane manner. Social order refers to the social systems and schemes of social relations that define the political, economic and social roles, rights and duties of people in a society. It is the sum of all the human arrangements, values, rules, norms, regulations, ideologies and institutions that enhance the proper functioning of the various parts of the society or community (Ujomu 2001:6). Social order is a set of arrangements put in place by man in order to attain certain important ends like justice, peace, self and group actualisation as well as the general well-being of all in a social system. Social order arises out of the need to balance the conflicts and interplay of interests existing among individuals and between individuals and the society. It means that a community or society will possess a framework that defines rules, roles and functions of its members (Ujomu 2001:7). Social order is akin to a

skeleton that supports a body, a scheme of social relations or a social system that underlies our real life actions as members of a society.

A most important goal of social order is to achieve the security, protection, safety, defense and preservation of the lives and property of people in a society. Every society or country can use this empirical parameter to award itself a pass or fail mark or score. It can use this rule or principle to decide the humaneness and efficiency of its institutions and policies. The protection of lives and property is the central goal of social order because; society cannot survive for long in any meaningful sense if the safety of life and property is not maintained (**Ujomu** 2004: 26). This goal is assured by identifying and distributing properly certain roles, rights, duties and benefits that accrue from effective social co-existence among people. (**Ujomu** 2001: 247, **Ujomu** 2004: 12).

Is there a place for morals and justice in the affairs of the international system?

Let us look at some philosophical issue of propriety and justice in international studies. There are concerns about how societies do, or should behave towards one another? Should behaviour be guided by realism or idealism? This question is important given the history of slavery, colonialism, wars, genocide and oppression among countries and the issues about right and wrong behaviour its raises? If there are two societies- A and B, and each has met the conditions P, Q, R, S, for acquiring a product Y, why should some societies approve of 'A' and deny 'B' acquiring the same material? Good examples of the above, can be seen in the conflicts between USA and North Korea, and USA and Iran over nuclear technology development. We may therefore ask; what is the prevailing "morality" in international politics? We can ask the philosophical question of: "What are the ethical and political consequences of adopting" (**West** 1985:267) certain cultural and political practices? In some quarters, it has been taken as a truism that "the name of the game in international politics is power, and there are no moral rules in this game, only the "rules" dictated by prudential self-interest" (**Aiken** 1982:95). We are interested in the idea of "power as domination, as the ability to control or command" (**Litke** 1992: 176). There is a profound connection between power and justice. As Morgenthau (**1974**) puts it, "the object of somebody's power opposes that status in the name of justice, and the holder of power justifies it, also in the name of justice. The real issue arises between power and its victim or between power and power, each claiming justice for its cause" (**Morgenthau** 1974: 163&166). This turbulent aspect of power is undoubtedly one of the greatest challenges facing humans in their unending quest for justice.

The primary logic of the establishment and sustenance of political community at all levels ought to be to define the ways by which individuals (persons or states) can rise above a primordial self-interestedness. The global vision of

'might is right' in so far as it derives from either a view of international justice as either conquest or contract, will not be tenable as a global philosophy for a peaceful harmonious order. Hence, one view of a philosophical study of justice among countries on a global scale can allow for another way of looking at issues in international studies. Prudential self -interest is the character of egoism and manipulation in dealing with others. It bears restating that "no nation, no people, no society can achieve and indefinitely retain power, prosperity, influence, and leadership except on the basis of a sound and unshakable moral standard" (**Greene** 1961:381). A moral standard is a principle of right and wrong action from reason that all can agree upon as acceptable to uphold and which serves the good of all in certain circumstances; a view with a superior logic that all right thinking persons can respect?

Paton (**1942**:293) made it clear that "those who say that politics has nothing to do with morality are explicitly denying the doctrine that part of life, namely life as a statesman, is exempt from all moral obligation." Is it the case that the public realm, political affairs at any level can be devoid of morality or some basic principle of fair play and respect for the interests of others? This claim if answered in the affirmative should really be a source of worry for any state. The main reason is that it erodes the possibility of reciprocal obligations, slows the reconciliation of interests as well as erases the baseline of acceptable norms. The repercussions of this position of affirming 'no moral obligation at all' may well lead to individual and collective mistrust and will make cohabitation impossible. The global philosophy of justice currently perpetrated by the leading countries is: "Justice is nothing else than the advantage of the stronger" (**Johnson** 1985:37). This view lends credence to the idea that rulers (national or international) rule in their own self-interest. We know from history that "the source of all instability in the community lies in the fact that rulers tend to think first of their own families or property interests" (**Laing** 1933:412).

Are there ethical implications of creating and using robotic systems?

Let us look at robotics in the applied sciences. To start with, it seems apt to presume that concerns in some engineering fields may not be within the province of philosophical reflections. However, philosophers can consider issues in mechanical and electronic engineering from the ethical or even political viewpoint of robotics which raise questions about ethical responsibility and social control. First, robotics or the building and use of unmanned machines to perform functions hitherto done by humans, has assumed a vital role in recent modern warfare raising issues about the roles of ethics and politics in the application of machines. Pioneering work in this aspect of life started during the World Wars.

Robots have been used by man for domestic (washing machines), industrial (aircraft and automobile manufacturing) and financial purposes (Automated Teller Machine [ATM]) among others. Our focus is on those robots that arouse

debate or controversy such as military drones, etc. Today, we have robotic unmanned fighting and reconnaissance planes and helicopters (popularly called drones), robotic ground fighting vehicles, bomb detection and disposal robots used by anti-terrorism institutions, etc. These are experimented on, and produced by the USA, China and most of the European nations. In fact some of the more organized terrorist groups now use drones to perpetrate terror. The philosophical question here is, when these robotic agents become fully autonomous, who will be responsible in a case of mechanical malfunction or error in judgment on the part of these machines? What happens if the error leads to massive loss of human and material resources? Will these warfare robots understand and obey the rules of war prosecution; the Geneva Convention, conditional or unconditional surrender, rules of engagement, peace keeping, humanitarian intervention and other terminologies and classifications that are currently in use? Will the war robots be able to make a fine and effective voluntary decision in critical moments of crisis between enemy combatants, friendly soldiers, civilians, refugees, terrorists and hostages, etc? Who will be responsible if these robots of war are sold to terrorists, drug dealers, organized crime syndicates, fraudsters, etc?

Are there ethical implications of emerging modern posthuman systems?

Philosophers may reexamine the purview of the interfaces between the environmental and applied sciences, through the concept of post humanism or the belief that there is a new emerging life form that arises ontologically from the connection between man and machines as separate beings or life forms which is known as the post human. Biologist, philosophers, psychologists and engineers are interested in this area of knowledge. The post human as a construct, is distinct in its actions and capabilities as a life form and is fundamentally different from a purely machine based life or a purely human life. This is a consequential way of looking at the modern blend of human- machine life raising issues about the value of the previously distinct human and machine life forms.

More importantly, there are questions about the social, ethical, political and technological possibilities envisaged by the human machine interface as post - human experience. Some examples may include new forms of human- automo-

bT2c0(hum0m)8.7(a)-11.3( )--lifna(esn3(eb(to3)--lif)9as)-6.3(a)-11.3(n)7.7(d rege)-11.3(n)7.7

Harcourt College Publishers. Pp.1-9.

Cuff E.C. Sharrock, W.W. and Francis, D.W. (1998) *Perspectives in Sociology.* London: Routledge.

Descartes Rene (1976) *Dualism and the Quest for Certainty. Rules for the Direction of the Mind.* In Melvin Rader (ed.) *The Enduring Questions: Main Problems of Philosophy*. New York: Holt, Reinhart and Winston. pp. 93-121.

Dewey John (1966) *Democracy and Education.* London: The Free Press.

Flew Anthony (1971) *An Introduction to Western Philosophy: Ideas and Argument from Plato to Sartre*. London: Thames and Hudson.

Gill Jerry H. (1971) "Wittgenstein and the function of philosophy" *Metaphilosophy*. Vol.2. no.2. pp.137-149.

Glassheim Patricia Sanborn (1973) "New approaches to teaching and learning philosophy" *Metaphilosophy*. Vol.4. no.2. pp.179-185.

Goodman Nelson (1972) *Problems and Projects*. New York: The Bobbs-Merrils Company.

Greene Marc T. (1961) "Ethics and Morals in America" *The Quarterly Review* (October) Vol. 299. no.627. Pp. 381-392.

Greetham Bryan (2006) *Philosophy.* London: Palgrave.

Gyekye Kwame (1997) *Tradition and Modernity. Philosophical Reflections on the African Experience.* New York: Oxford University Press.

Hill John (1979) "Philosophy and the Priesthood" *Metaphilosophy*. Vol.10. no.2. pp.215- 226.

Howie Gill (1998) "Feminist Philosophy", in Oliver Leaman (1998) *The Future of Philosophy: Towards the Twenty-first Century.* edited. London: Routledge. pp. 100-119.

Igbafen M.L. 2003. *Basic Issues and Theories in Philosophy of Development*. (Ekpoma:

A. Inno Printing Press.

Iribadjakov Nikolai (1973) "Philosophy as a science" *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy* 17th – 22nd September, Bulgaria, pp. 67-73.

James William (1964) "Philosophy and its Critics" in Bronstein, Daniel, Krikorian, Yervant, Wiener, Philip edited. *Basic Problems of Philosophy* 3rd edition edited. New Jersey: Prentice-hall, Inc. pp. 608-616.

Johnson Curtis (1985) "Thrasymachan Justice" *Durham University Journal* (December) Vol.LXXVIII. No.1. Pp. 37-49.

Kaphagawani Didier (1998) "What is African Philosophy?" in P. Coetzee and A.P.J Roux edited. *The African Philosophy Reader*, London: Routledge. pp.86-98.

Korner Stephan (1969) *Fundamental Questions of Philosophy: One Philosopher's Answers* London: Penguin Books.

Laing B.M (1933) "The Problem of Justice in Plato's Republic" *Philosophy*. Volume. VIII. Number 32. (October). Pp.412-421.

Leaman Oliver (1998) “The Future of Philosophy” in O. Leaman edited. *The Future of Philosophy: Towards the Twenty-first Century.* London: Routledge. Pp. 1-13.

Lessnoff Michael (1988) “The Philosophy of the social sciences” in G.H.R. Parkinson edited *An Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge. Pp.784- 803.

Maritain Jacques (1964) “An Introduction to Philosophy” Bronstein, Daniel, Krikorian, Yervant, Wiener, Philip. *Basic Problems of Philosophy* 3rd edition edited. New Jersey: Prentice-Hall, inc., pp. 626-635.

McInerney Peter, K. (1992) *Introduction to Philosophy*. New York: Harper Collins.

Morgenthau, Hans J. (1974) “Justice and Power” *Social Research*. Vol.4. no. 1. (Spring). Pp. 163-175.

Moore Jared S. (1935) “An approach to philosophy” *Philosophy.* Vol.10. no.37. Pp.60-70.

Okolo Chukwudum (1992) “Philosophy in Africa, Present and Future” Nagl-Docekal H., Heinrich, R. Nagl, L. and Vetter H. (1992) *Postkoloniales Philosophieren: Africa*. R. Oldenbourg, Verlag Wien Munchen. pp. 190-203.

Okolo Chukwudum B. (1993) *African Social and Political Philosophy*. Nsukka: Fulladu Publishing Company.

Oladipo Olusegun (1996) *Philosophy and the African Experience: The Contributions of Kwasi Wiredu*. Ibadan: Hope.

Olusegun Oladipo. 2000. “Nigeria in the Twenty-First Century, Challenges of Freedom and Development” in Olusegun Oladipo edited *Recall*. Ibadan: Hope Publications. Pp.120-130.

Omoregbe, Joseph I. (1998) “African Philosophy: Yesterday and Today” in Chukwudi Eze (ed.) *African Philosophy. An Anthology.* Massachusetts: Blackwell. pp. 3-8.

Oruka Odera H. (1990) *Trends in Contemporary African Philosophy*. Nairobi: Shirikon Publishers.

Parkinson G.H.R. (1988) “What is Philosophy?” in G.H.R. Parkinson edited. *An Enyclopedia of Philosophy.* London: Routledge. pp. 1-15.

Parsons Howard L. (1975) “The philosopher and mankind’s struggle for value” *Philosophy and phenomenological research*. Vol. xxxvi. no. 2. December. Pp. 246-252.

Paton H. J. (1942) “Justice Among Nations” *Philosophy* (November) Vol. XVII. No.68. Pp.291-303.

Pierce Charles Sanders (1964) “The Fixation of Belief” in Bronstein, Daniel, Krikorian, Yervant, Wiener, Philip edited. *Basic Problems of Philosophy* 3rd edition. New Jersey: Prentice-Hall. pp. 43-54.

Rorty Richard (1996) *Objectivity, Relativity and Truth.* Cambridge: Cambridge University Press.

Roth J. and Sontag F. (1987) *The questions of philosophy*. California: Wadsworth.

Russell Bertrand (1964) "The Value of Philosophy" Bronstein, Daniel, Krikorian, Yervant, Wiener, Philip *Basic Problems of Philosophy 3rd edition* (ed.) New Jersey: Prentice –Hall, inc. pp. 622-626.

Russell, Bertrand (1995) *History of Western Philosophy*. London: Routledge.

Samuel Viscount Rt. Hon. (1956) "Philosophy and the life of the nation" *Philosophy*. Vol. xxxi. No.118. July. Pp.197-212.

Shipka Thomas A. and Minton Arthur J. (1996) *Philosophy: Paradox and Discovery*. 4th edition. New York: McGraw Hill.

Sinha Ajit K. (1973) "Meeting Ground of Philosophy and Science". *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy*. 17th – 22nd (September) Bulgaria, pp. 111-117.

Sogolo Godwin (1993) *Foundations of Africa Philosophy*. Ibadan: Ibadan University Press.

Stace W.T. (1937) "The place of philosophy in human culture" *Philosophy*. Vol.12. pp.302- 316.

Staniland H.S. (2000) "What is Philosophy" in Kolawole Owolabi (ed.) *Issues and Problems in Philosophy*. Ibadan: GROVACS NETWORK. pp. 3-10.

Sprague Elmer and Taylor Paul W. (1959) "Introduction: Philosophy and the problems of philosophy" in Elmer Sprague and Paul W Taylor edited. *Knowledge and Value: introductory readings in philosophy.* New York: Harcourt, Brace and Company. Pp.1-10.

Toulmin Stephen (1988)"The recovery of practical philosophy" *The American scholar.* Summer. Pp.337-352.

Ujomu, Philip Ogochukwu. 2001a. *Morality, Democracy and Social Order: conceptual issues in the search for community.* Ph.D. Thesis in the Department of Philosophy, university of Ibadan. Nigeria.

Ujomu, P. O. 2001b. "Cultural Relations, Human Communication And The Conditions For Intercultural Relations: A Critique Of Anta Diop And Kwasi Wiredu", In H. Igboanusi (Ed), *Language Attitude And Language Conflict In West Africa* (Ibadan: Enicrownfit). Pp.165-188.

Ujomu Philip Ogo (2001c) "National Security, Social Order And The Quest For Human Dignity In Nigeria: Some Ethical Considerations", *Nordic Journal Of African Studies* Vol. 10, No.2. (November). Pp.245-264.

Ujomu Philip Ogo (2004) "Citizenship and Social Order: Reflections on Plato" *Democracy and Development Journal of West African Affairs.* Volume 4. Number 1 Rain Edition pp.11-30.

Ujomu P. O. 2008. "The Bounds Of Security Theorizing: Envisioning Discursive Inputs For The Rectification Of A Postcolonial Situation" Professor D. Adelugba D and Dr P. Ujomu 2008. *Rethinking Security in Nigeria:*

Conceptual issues in the quest for social order and national integration. Dakar: CODESRIA. pp.5-56

Ujomu Philip Ogo. 2009. Nigeria's national security problematic and the re-invention of social order: some aesthetic considerations. *The Constitution*. Vol.9. no.1. March. Pp.21-37.

Ujomu P.O. and Michael Paul Kehinde. 2012. "The Nigerian Youths, Social Order and a Career-Talent Approach To Human Development: Towards a Philosophy of Youth Security and Securitisation." *Africa: Journal of Contemporary Issues.* Ladoke Akintola University of Technology, Ogbomoso. Volume 10. Number 10. pp. 67 – 90.

Van Der Bogert Frans (1983) "The cultural context of philosophic criticism" *Metaphilosophy*. Vol.14. no.1. Pp.75- 83.

West, Cornel (1985) "The Politics of American Neo-Pragmatism" in J. Rajchman et al edited. *Post-Analytic Philosophy.* New York: Colombia University Press. Pp. 259-275.

Whitehead, Alfred North (1964) "The Aim of Philosophy" Bronstein, Daniel, Krikorian, Yervant, Wiener, Philip *Basic Problems of Philosophy 3rd edition* (ed.) New Jersey: Prentice –Hall, inc. pp. 619-621.

Wilson, Catherine (1998) "The History of Modern Philosophy" in Oliver Leaman *The Future of Philosophy: Towards the Twenty-first century.* (edited) London: Routledge pp. 25-40.

Михаил Якубович, Виталий Щепанський

АРАБСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ: КЛЮЧЕВЫЕ ВЕХИ И ИДЕИ

Каждая философская традиция, независимо от ее мировоззренческого содержания (религиозного, агностического, политического, сциентистского), проявляется в двух главных процессах. Во-первых, существует устойчивый механизм генезиса философского знания, который представляет и передает следующим поколениям определенная группа личностей. Именно эта трансляция и определяет сущность философии как определенной традиции. Во-вторых, в отличие от знания мифологического или религиозного, которое содержит значительную долю «закрытых» для толкования, устоявшихся принципов и норм, философское знание открывается во все новых и новых смыслах, рефлектируя над собственными истоками. Таким образом формируется автохтонное и индивидуальное самосознание традиции (**13, с. 106-113**). Несмотря на достаточно общий характер этих двух процессов, можно утверждать, что именно они позволяют философии сохранить определенную долю субстанциальности, оставляя открытой перспективу всеобщности концептов (**3, с. 254**).

Рассматривая философскую мысль как формально определенную факторами науку, необходимо, прежде всего, выяснить, что именно должно составлять предмет анализа для арабской философии. Конечно, можно выбрать самую простую позицию, выработанную постмодернистской гуманитаристикой - рассмотреть арабскую философскую традицию как «текст», составленные из самых «знаков». Методологически такой исследовательский проект будет иметь все черты философской герменевтики, в общем направленной, несмотря на всю многозначность термина, на достижение адекватного понимания «текстов» и их интерпретацию (**20, с. 7-11**). Сходство философских «референтов» (то есть конкретных концепций) очевидно в условиях «буквального» прочтения традиций. Можно констатировать лишь общие сходства, которые будут свидетельствовать не столько о «общности» или «равенстве», сколько о «параллельности» традиций.

Поскольку пониманию каждого «текста» предшествует «сигнификация», то есть процедура определения, конкретное содержание каждой философской традиции следует рассматривать именно в контексте генезиса ее смыслов, связанных с множеством самых разнообразных факторов. Несмотря на видимую близость к философской герменевтике, этот подход требует методологической конкретизации, ведь процесс определения непосредственно не связан с пониманием или интерпретацией; смещение акцентов от знаков к смыслам выводит упомянутый метод и за пределы классической семиотики.

Учитывая это, особенности различных философских традиций можно условно разделить на логически-смысловые и содержательно-концептуальные. Если в первых раскрывается специфика подхода к формированию, определению и решению философских проблем, а также главных смысловых ориентиров категориального тезауруса, то вторые конституируют содержание философского знания, конкретные системы взглядов, их культурное (локальное) и метакультурное (всеобщее) значения.

Изучение философского наследия исламского мира характеризуется несколькими этапами развития европейской историко-философской и востоковедческой науки. Ее представители рассматривали указанную философскую традицию в достаточно разных ракурсах - от эклектичного («арабская философия» как «комментарий» к аристотелизму и неоплатонизму) до автохтонного («исламская философия» как оригинальное и независимое явление восточной культуры). Более продуктивным оказался синтез двух подходов, сущность которого заключалась в пространственно-временном изучении философской мысли исламского мира - лишь отдельные направления (фальсафа - восточный перипатетизм и неоплатонизм) рассматривались как арабоязычное переосмысления греко-римского рационализма, который повлиял и на другие течения (калям - рационализированное богосло-

вие, батинизм - символико-эзотерический гнозис ислама). В то время как суфизм, ишракизм и традиционализм (религиозно-правовая мысль, которая апеллировала к первоисточникам исламского вероучения) воспринимали эллиноцентричний рационализм критически, производя собственные способы решения философских проблем.

Если мы говорим вообще об исламской интеллектуальной традиции, то нужно понимать что она исторически неоднородна. Первый период с VIII века, когда начались первые интеллектуальные движения, и приблизительно до XIII-XIV веков, когда произошли значительные изменения в обществе, в частности прекратил существование Аббасинский халифат, под натиском золотоордынского нашествия. Хотя это достаточно проблемная тема в истории ислама. Позже Золотая Орда и сама исламизируется, принимает философскую традицию и это так называемый постклассический период, который завершается временем вступления Наполеона в Египет в 1798 году.

Если мы посмотрим на развитие постклассической философии периода с XIII по XVIII века, то у нас чуть ли не единственным примером существенной интеллектуальной традиции остается Персия времен династии Сефевидов, когда возродился так называемый ишракизм и другие направления. В этот период существовал даже больший интерес к Аристотелю и Платону, чем, например, в схоластике. Под влиянием Ибн Сины, в частности, началось возрождение логики. Сейчас известные западные исследователи называют этот период исламским ренессансом. Давайте посмотрим на Османскую империю, в том числе на Крым, где тоже появлялись образцы качественного интеллектуального продукта, которые в какой-то мере не уступали европейским образцам того времени, а по некоторым показателям и превосходили их. Возьмем, к примеру, известную энциклопедию Дидро - ее мы хорошо знаем. Но если мы возьмем крымского автора, сына муфтия Кафы (современной Феодосии) Абу ль-Бака аль-Кафауви, который написал замечательную книгу «Куллийят», куда включил около трех тысяч определений понятий, к сожалению, о ней мало кто знает. А это произведение по сути философский словарь, являющийся уникальным в истории исламского образования, которым пользуются не только мусульманские апологеты, но и востоковеды.

Если говорить о современной мусульманской философии, то возникает один вопрос. Как быть если средневековая мусульманская философия, прежде всего определялась арабским языком, потому что он был языком культуры, религии, науки, а позже и в современный период, мы встречаемся с национальными исламскими философскими традициями, например, с турецкой философской мыслью?

Арабский язык перестал быть языком философии, языком интеллекту-

альной жизни. Состоялась интересная трансформация арабского языка: начала создаваться западная семантика под влиянием французского и английского языка. Возьмем джихадиста Абу Мухаммад Аль-Макдиси, который написал «Демократия - это религия». Антизападный текст - написан в западном стиле, с использованием западных понятий. То есть на самом деле он не может считаться в полной мере антизападным. Например, Наср Абу-Зеида, написавший известную книгу «Критика религиозного дискурса», был выдворен из Египта и закончил свою жизнь на Западе. Мохамед Абида аль-Джабер, марокканский мыслитель, написал замечательную работу «Строение арабского ума», которую до сих пор изучают в университетах, но со стороны ученых-традиционалистов, к сожалению, он подвергся жесткой критике из-за своих тезисов, касающихся Корана, его интерпретаций и понимания. Хотя сам стал автором нового толкования Корана, которое было уже не аналитическим, а тематическим. Можно вспоминать арабских экзистенциалистов, последователей Хайдеггера и даже Маркса, представителей лингвистической философии. Но в любом случае мы видим, что большинство их работ не являются интересными для западного читателя, подобно трудам средневековых авторов. Для сравнения возьмем Ибн Сину - Авиценну, или Ибн Рушда – Аверроса. Запад увлекался Авиценной, учился на его книгах не только научных, но и философских. Тоже самое касается Ибн Рушда. Возникло целое направление средневековой философии - аверроизм, который был представлен даже в Украине.

В пределах обозначенной статье мы сконцентрируем свое внимание на одном определяющем аспекте арабской философии и попробуем провести параллели между некоторыми направлениями философии исламского мира, а именно на реконструкции особенности сочетания эпистемологической и праксеологической проблематики, выраженной в отношении «ильм – амаль» («знание - действие»). По нашему мнению, это соотношение является ключевым для понимания арабской философской традиции. Исследование этой проблемы позволит глубже понять мировоззренческую основу исламской философской мысли, в частности арабоязычного перипатетизма, традиционализма и суфизма. Изучение связи между религиозными текстами и философским наследием мусульманского средневековья поможет определить роль откровения (Вахи), ума ('акль) и веры ('иман) в соотношении знания и действия, которое до сих пор продолжает определять философскую и религиозно-правовую мысль исламского мира.

Выделение парадигмальных особенностей философской мысли исламского мира требует не только непосредственного изучения философского наследия, но и исследования тех предпосылок, которые в значительной мере способствовали развитию философского знания. Такими предпосылками являются исходные положения сакрального текста (Корана) и сакральной

традиции (Сунна как комплекс ахадис у суннитов, ахбар у шиитов). Тексты откровения (нак) в своем мировоззренческом смысле касаются как проблем знания ('ильм, маьрифа), так и проблем действия ('амаль, афьаль). Эти категории вписываются в сложную систему взаимодействия, фигурирующих в отношениях Загира-Батин («внутреннее - внешнее») и 'асль-фарьа («корень - ветвь») (**2, с. 106-110**). Дихотомия проявлений внутренней («знание») и внешней («действие») активности, релевантная указанным отношениям, формирует характерные особенности практически всех направлений философии исламского мира.

Следует заметить, что указанные смыслообразующие схемы имплицитно присутствуют уже в текстах Корана и Сунны. Поэтому, прежде чем перейти к анализу проблемы «знание - действие» в философии исламского мира, рассмотрим тексты коранического откровения и их комментарии, как в дискурсе модернизированного богословия, так и традиционной экзегезы.

Типичной коранической фигурой идентификации сторонников единобожия является характерная конструкция, составленная из внутренних и внешних признаков (сифат) - «веры» ('иман) и «действия» ('амаль). Например, уже в одной из хронологически первых мекканских сур (аль-'Аср - «Сумерки») эта фигура выражена следующей формулой, вписанной в контекст противопоставление: «Клянусь сумерками поистине, человек потеряет все! Кроме тех, которые уверовали и творили добрые дела ... ». Выражение «уверовали и творили добрые дела (салихат)» неоднократно повторяется еще и в других местах Корана (см. Коран, **2: 277, 4: 122, 5: 9, 5: 69** и др.). Синтез веры и добрых дел является типичным как для ислама, так и для других авраамaтических религий. Однако в арабской философской мысли понятие «вера» достаточно часто фигурировало как своеобразная метапознавательная категория («Иман обозначает знания, признание (икрар) и другие виды послушания» (**6, т. 1, с. 120**), «Иман - это знание о Всевышнем Аллахе, покорность Ему, любовь к Нему и признание того, что Он - Единый» (**7, с. 139**)); практически все мутазилиты определяли веру через понятие «знание» (маьрифа) (**7, с. 82-138**). Среди некоторых джагмитов (секта (фирка, связанная с именем Джагма ибн Сафван (начало 9 в.) бытовало мнение, что «вера - это только знание о Всевышнем Аллахе, а неверие - это лишь незнание о Нем» (**7, с. 145**). Сам Джагм ибн Сафван якобы считал, что «вера - это отвлеченное познание Бога» (**16, с. 188**). Даже классические, «ортодоксальные» дефиниции имана включали в себя такие компоненты, как маьрифа («знание»), тасдик («убеждения») и икрар («признание») (так, в частности, считал Абу Ханифа ибн Нуьман (**5, т. 1, с. 246**). Само понятие «религия» (дин) включает в себя веру и поступки (**5, т. 1, с. 246**). Но понятие действия (фиьль, амаль) выступало в качестве комплементарного элемента веры. Если, например, хариджиты (хауваридж) считали, что тяжелые

грехи (кабаьир) выводят человека за пределы ислама (**6, с. 156-197**), то традиционалисты рассматривали такого человека как верующего (муьмин), но без «абсолютной веры». В любом случае в понятии иман сочетаются как эпистемологические, так и праксеологические элементы («Вера - это слово и дело» (**18, т. 7, с. 193**)), то есть вера может рассматриваться как манифестация исходного взаимодействия знания и действия; с другой стороны, в модернизированном имание сочетается как собственно вера («убеждения» - тасдик; в логике это понятие означает «подтверждение» (**19, с. 43, 44**)), так и знания (маьрифа).

Однако маьрифа не всегда тождественна перипатетическому представлению: «ильм (рациональное знание или познание; в арабской философской мысли субстанциальный и процессуальный аспекты действия тождественны, а потому само действие и его результат рассматриваются как единое целое) как о «постижения вещей такими, какими они есть» (**11, с. 136**). Маьрифа выступает в качестве интуитивно-экзистенциального познания, метаантропологичной активности человека, направленной на Божественное (илагиййя) маьрифа - это полученные от Бога улум аль-ладуниййя (**3, с. 64-66**). Отдельные исследователи отождествляют маьрифу в арабской философской культуре с так называемым «сердечным знанием», а «ильм - с рациональным (**23, с. 97**). Необходимо, впрочем, отметить, что в Коране ильм категориально взаимодействует с иман: «Бог повышает место тех из вас, которые уверовали и тех, которым даровано знание» (Коран, 58:11). Выдающийся представитель Каляма Фахр ад-Дин ар-Рази (1149 - 1209 гг.) комментарии к этому аяту пишет, что «Бог поднял верующих ... а знающих среди них - еще и на особою ступень... Сказал аль-Кади [Абу Бакр ибн'Араби]: «Знание того, кто знает, является необходимым условием для его послушания» (**24, т. 29, с. 271**). В Сунне Пророка телеологическая перспектива действий определяется характером интенций: «Все поступки - только [согласно] с намерениями, и каждый человек получит только по намерениям...» (**4, с. 9**). В «дофилософской» (в частности, богословской и правовой мысли) «правильное знание» и «правильное действие» эксплицитно сочетались в понятии «мудрость» (Хикма, именно глагол I-й породы хакама имеет значение «управлять», «выносить решения», «быть мудрым», хукм - знание», «понимание», «справедливое суждение» (**1, с. 216**)). Уже первые муфассиры (толкователи сакрального текста) понимали Хикма в Коране (например, «... учить их Писанию и мудрости» (Коран, 2: 129)) как «знание и действие; человек не станет мудрым, пока не соединит их» (**8, т. 1, с. 160**); «[Посланник] учит их добру - тому, как делать его и как бояться зла» (**14, т. 2, с. 97-98**). В традиционной экзегезе Хикма отождествлялась с Сунной (**25, т. 3, с. 86-87; 8, т. 1, с. 160; 14, т. 2, с. 97**); то же самое делает основатель шафиитского мазхаба Мухаммад бин Идрис аш-Шафи'и в своем

«Послании» (начало IX в) (**31, с. 32**). Историк и экзегет Абу Джаьфар ибн Джарир ат-Табари пишет: «Мы считаем правильными по Хикма слова о том, что она - знания о законах (ахкам) Божьих, которые нельзя познать, как через разъяснение от Посланника, мир ему и благословение Бога ...» (**25, т. 3, с. 87**). Этим «разъяснением» и является Сунна, которая состоит из слов Пророка (акуаль), его поступков (афьаль), а также согласия с определенными действиями (совет - «то, что одобрено ним»). Итак, Хикма рядом с Сунной в указанной интерпретации означает гармонию в «словах» и «действиях», которая является не только практическим выражением веры (иман), но и необходимой составляющей.

Особенно актуальным становится отношение «знание» - «действие» в суфизме. Уже Джунайд аль-Багдади в своем послании «О различии между искренностью и правдивостью» рассматривает правдивость (сидк) в парадигме единства между знанием ('ильм) и «верным стремлением» к Богу в «самом начале действия» (**9, с. 52**). Поступательное развитие волевой по природе Сидки способствует появлению «признаков» (сифат) искренности (Ихляс) как своеобразной манифестации «убеждения» ('иттикадат) и «намерений» (ниййат) в виде действий и поступков (афьаль уа' Амаль). Итак, «внутреннее состояние» (Батин), характерное для Ихляс, гармонично сочетается с состоянием «внешним» (Загира), т.е. характерным для Сидки (**9, с. 52, 53**). Это взаимодействие не обязательно имеет вид иерархического подчинения «внутреннего» «внешнему» или наоборот; конечная цель соответствия Загира и Батин, ильм и Амаль - истинное поклонение Богу, «ведь нет в поклонении ('убудиййя) цели, превышающей искренность» (**9, с. 53**). Ибн Араби, хотя и рассматривает как «остановка» на мистическом пути или «искренность» раньше «правдивости», определяет Ихляс в рамках «слов» (акуаль) и «действий» ('Амаль) (**12, л. 4**). Соотношение «знания» - «действие» характерно и для посвященного суфизму труда Ибн Хальдуна, в котором он описывает мистический опыт, выстраивая его этапы в целостную систему взаимодействия. «Нормативное содержание (фикху) шариьа делится на два вида. Первым из них является фикху внешний, сущность которого составляет знание законов, связанных непосредственно с действиями органов тела... Второй вид - это фикху внутренний, сущность которого составляет знание законов, связанных с действиями сердца» (**20, с. 44**). Аль-Газали в своей работе «Весы деяний» рассматривает соотношение ильм - Амаль в парадигме этики ('ильм аль-ахляк): «Нет пути к счастью, кроме как через знание и действие ('Амаль)». Для «Доказательства ислама» (титул аль-Газали) это отношение имеет универсальный характер (**31, с. 194-197**), выступая в качестве первоосновы религиозного, социального, культурного и политического бытия (**10, с. 123-138**). В целом это представление соответствовало традиционалистской парадигме осмысления внут-

ренней и внешней активности, критерием («мерилом» - Мизан) которой был ум и откровения. Стоит заметить, что первоначальное значение понятия акль («разум») в арабском языке имеет мало нравственное содержание, означая «путы», «оковы», то есть нечто, противопоставленное несдержанной воли - «страсти». В частности, ханбалиты, так Абу ль-Фарадж ибн аль-Джаузи (1117-1201 гг.) в своем труде «Власть разума над страстью» отмечал, что «'акль - это врожденное качество (Гаризим) и является светом познания в сердце (**13, л . 1**)»; именно ум «видит конечные стремление, обстоятельства и их последствия» (**13, л. 3**), то есть «акль» сдерживает», а «страсть» - «отклоняет», даже противостоит душевном началу (нафс). Поэтому, по мнению ибн аль-Джаузи, цель ума заключается в познании Творца через Его творения, а также в принятии Его закона (шариьа), номотетичность которого благодаря системе запретов и норм будет отвечать внутренний сдерживающий силе акль. В этой же парадигме ум осмысливает традиционалист Ахмад Абу ль -'Аббас ибн Таймийя (1268-1332 гг.), рассматривая его как сосредоточение внутренней и внешней активности: «'Акль в языке арабов содержит в себе знания и действие согласно этим знанием; отдельные представители модернизированного богословия (калям) превратили его в понятие, которое означает лишь определенный вид знаний. Некоторые люди подразумевают под этим понятием лишь действие согласно знаниям, как сказал об этом Абу ль-Баракат. В целом под акль понимается естественная человеческая способность, по которой становится возможным знания и действие согласно с этим знанием. «Об этом говорили наши предшественники, в частности Ахмад и аль-Харис аль-Мухасиби и другие, а именно о том, что акль является этой естественной способностью» (**17, т. 2, с. 257**). Так, ссылаясь на своих предшественников - критика аристотелизма Абу ль-Баракат аль-Баґдади (1080-1165 гг.), традиционалиста Ахмада ибн Ханбала (780-855 гг.) и суфия аль-Хариса аль-Мухасиби (781-857 гг.), ибн Таймийя рассматривал акль в религиозной парадигме, уравновешивая связь между умом и откровением с помощью отношения «знание - действие».

Развитие парепатической традиции в философии исламского мира отличалось новым вкладом, как в логику построения философских проблем, так и переосмыслением классических путей их решения. Отношение «знание» - «действие» центрируется вокруг понятия «истина» (хакк), тогда как само содержание истины смещается из форм констатации религиозного знания в сторону восприятия «вещей» (то есть всего, что существует в действительности (би ль-фиьль) и в возможности (би ль-кауввa)), «такими, какие они есть» ('ала ю гийя). Этот взгляд характерен уже для первого «философа арабов», Йаькуба Абу Йусуфа аль-Кинди (800-870 гг.). Понятие «действие» он осмысливает в контексте онтологической проблематики, рас-

сматривая его содержание в пределах двух категорий - собственно «действия» (фиьль) как «воздействия на предмет, который воспринимает это влияние; движения, что вытекает из самой сущности того, что движется» (**22, с. 166**). А также «поступка» ('Амаль - от глагола I-й породы Амаля («работать», «действовать», «выполнять») как «действия, связанного с мнением» (**22, с. 166**). Если первый вид праксиса (фиьль) имеет онтологический смысл, воплощенный в понятии Первопричины (аль-'илля аль-'ауувaля), то «поступок» является проявлением воли (Ирада), телеологически центрованным процессом «исполнение» (Исти амаль) (**22, с. 8**). Отличие между фиьль и Амаль позволяет утверждать, что только Бог является настоящим Творцом всех действий (фаьиль аль-хакк), тогда как все сущее лишь пассивно воспринимает действие (мунфаьаль), выступая создателем только «метафорически» (маджаз-ан): «Создатель действий, который сам родом из этого пассивно воспринимающего [сущего], не может быть настоящим творцом» (**22, с. 182-184**). Творческая деятельность человека (аль-Кинди приводит пример резьбы и строительства) выступает лишь в качестве пассивного восприятия Первопричины (континуум «Бог - человек - материя - придание формы»), может быть обозначена именно как Амаль («труд»), а не фиьль («действие») (**22, с. 184**). Аристотелист Абу Сулайман Логик (ум. 1000) отмечал, что фиьль в целом имеет более широкое значение, чем Амаль, «которым обозначают влияние, остается в сущностях после окончания движения» (**26, с. 280**). Следующий аспект указанной дихотомии - ильм - в позднем арабском перипатетизме, представителем которого является ибн Рушд, рассматривается как «познание вещей, исходя из их действующих причин», а Хикма («мудрость») - «познание конечных причин» (**15, с. 193**). Признавая причинность, человек открывает для себя путь к познанию Бога, ведь «каждое действие присуще тому, кто действует» (**15, с. 193**). Итак, знание действия ведет к знанию «того, кто действует».

Иерархической предпосылкой человеческого действия в трудах аль-Кинди выступает «мнение» (Фикр), которое является составной частью знания ('ильм). Сущностью знания как такового, согласно дефиниции аль-Кинди, является «ощущение истинной природы вещей» (**22, с. 169**). Именно в этом знании и заключается смысл философии: «Высшим и самым лучшим из человеческих искусств является искусство философии, определение которой - «знание истинной природы вещей, настолько, насколько на это способен человек». Ведь целью знаний философа является достижение истины, тогда как целью его поступков ('Амаль) является соответствие этих поступков истине» (**22, с. 97**). Можно утверждать, что, несмотря на в целом аристотелевское содержание взглядов аль-Кинди на философское знание (см., в частности, Метафизика 980b 25 - 983a 25 1003a 20 - 1005a 35), разделение активности на фиьль и амаль с включенностью последнего в кон-

текст «цели» (хард) философии, свидетельствует о значительном уровне переосмысления не только проблемы движения (ха), но и проблем создания мира; особенности креационизма (с которым связана концепция фиьль и амаль) во взглядах «философа арабов» позволяют отметить параллели с учениями рационалистов-мутазалитов.

К сожалению, нам практически неизвестны взгляды аль-Кинди на феномен религии (отдельные его послания, посвященные профетологии («О подтверждении миссии посланников, мир им») и монотеизма («О различия между религиями в единобожии, тогда какие они сошлись на этом единобожии, а каждая из них противоречит другой») не дошли до нашего времени (**22, с. 54, 55**)). Но, даже ограничиваясь сферой философского знания (онтологией и гносеологией), отношение ильм – амаль в трудах аль-Кинди приближается к уже упомянутой универсальной парадигмы мышления арабского мира. Формализация познавательной активности в виде науки ('ильм одновременно обозначает знания в общем смысле и знания научное) открывает путь к совершенствованию (истикмаль) действия. Осмысление в контексте античной философской традиции праксису исламоцентричного мировоззрения способствовало развитию этико-социальных учений, первым из которых можно считать концепцию «добродетельного города» (аль-Мадина аль-Фадиля) Абу Насра аль-Фараби.

Понятие ильм и амаль в философии аль-Фараби обозначают всю сложность отношений между отдельными философскими дисциплинами. Определяя «знания» в рамках логических категорий «представление» и «подтверждение» (тасаввур) и (тасдик), «Второй учитель» рассматривает 'ильм в контексте гносеологической проблематики (**21, с. 387**). Но любое знание имеет этический смысл: «Знание, которое является добродетелью ума (Низари), заключается в том, что душа получает уверенность в существовании сущего...» (**21, с. 387**). Философское же знания воплощается в познавательной философской рефлексии, целью которой является «уподобление Творцу настолько, насколько на это способен человек» (**21, с. 392**). Такое определение философии было известно уже аль-Кинди (**22, с. 172**). Необходимо отметить, что именно этическая направленность философского знания аль-Фараби (даже логика для «Второго учителя» была одним из «путей к счастью», ведь именно благодаря ей можно было получить «силу различия» (**30, с. 225-226**)) позволила ему рассмотреть религию в своеобразной парадигме синтеза античного философского наследия и традиционных исламских представлений о сущности религии.

«Религия (Милля) - это взгляды и действия, предписанные (мукаддара) и определенные (мукаййада) теми условиями, которые завещал общине ее первый руководитель» (**28, с. 41**). Эти слова аль-Фараби из его труда «Книга религии», созданного после известных книг «Благотворительный город»

и «Гражданская политика» (**30, с. 36-37**), выступающих в качестве своеобразной методологической основы для определения самого понятия Милля (**30, с. 37**). Вместе с тем, «взгляды» и «действия» в качестве аспектов социального бытия характерны для каждого из городов-обществ (**27, с. 129-130**). Так, милла выступает регулятивной силой, которая функционально и субстанциально направляет «поступки... которые достигаются через конкретные, определенные и установленные в качестве обязательных формы (гийат) и навыки» (**28, с. 101**). «Взгляды» как эпистемологическо-гносеологическая составляющая общественных идеологий определяются степенью осмыслением счастья и уровнем выполнения определенных действий, соответствующих средствам достижения счастья, которое «должно быть конечной целью человека» (**30, с. 88**). Познавательные особенности философского мировоззрения выше мировоззрения религиозного (которое воспринимает только образы истины вместо самой истины), однако этически праксис философии и религии тождественны.

Исследование отношения «знание - действие» в философском наследии исламского мира позволяет утверждать, что эпистемология и праксиология суфизма, перипатетизма и традиционалистской мысли выступали в качестве взаимосвязанных отраслей познания. В рамках дихотомии «ильм-амаль» конечной задачей выступала истина, провозглашенная как в религиозном откровении, так и в естественном созерцании. «Действие» в качестве практического критерия знания позволяло уравновесить соотношение между разумом и учениями сакральных текстов, эксплицитно воплощаясь в категорию «вера» (иман). Исламских мыслителей эпохи средневековья - как «философов», так и представителей мистики и апологетики - интересовала проблема констатации знания в качестве исходного элемента практики, направленной на пользу индивида и общества. Если для последователей аристотелизма и неоплатонизма это знание раскрывалось в рационалистической метафизике и онтологии (см., например, «истинное учение», изложенное аль-Фараби в «Книге о взглядах жителей добродетельного города» (**27, с. 25-112)**). Для суфиев - в мистическом опыте, а для традиционалистов-юристов - нормативных постановлениях шариата, источником праксиса выступала осмысленная, принятая свободой воли религиозная этика. Нравственное учение религии теряло свое значение лишь в антиноминалистичних (ибаха) течениях суфизма и батинизма, где преимущество получало эзотерическое «знание», в то время как все отношения «ильм-амаль» интерпретировалось в иерархическом русле.

Литература:

1. Гиргас В. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. – М.: Диля, 2006. – 914 с.

2. Смирнов А.В. История классической арабской философии //Вестник Российского гуманитарного научного фонда. – No. 1 (42). – 2006. – С. 106-113.

3. Смисли Преславного Корану українською мовою / Переклад М. Якубовича // Київська Русь. – Книга 9 (XVIII). – 7515. – С. 29-105.

4. Сорок хадісів ан-Нававі / Переклад з арабської, передмова та коментарі М. Якубовича. – Олександрія: Джамі'йа табліг аль-ісламу, 2006. – 32 с.

5. A History of Muslim Philosophy / Ed. M. Sharif. – Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963. – Vol. 1, 2.

6. Аль-'Аш'ари, Абу ль-Хасан. Макалят аль-ислямиин уа ихтиляф аль-мусаллин. –Аль-Кагира: Мактаба ан-нагда аль-мисриййа, 1369/1950. – Т. 1, 2.

7. Аль-Багдади, Абу Мансур. Китаб аль-миляль уа н-нихаль. – Бейрут: Дар аль-Машрик, 1970. – 182 с.

8. Аль-Багавви, Мухи' с-Сунна. Му'аллим ат-Танзил. – Ар-Рийад: Дар ат-Тайба, 1417/1997. – Т. 1-8.

9. Аль-Багдади, Джунайд. Раса'ил. – Аль-Кагира: Бара'и уа Джада'и, 1988. – 88 с.

10. Аль-Газали, Абу Хамид. Мизан аль-'амаль. – Аль-Кагира: Дар аль-ма'ариф би-Миср, 1964. – 475 с.

11. Аль-Гаувамиль уа ш-Шаувамиль ли Абу Хайан ат-Тавхиди уа Мискавайг. – Аль-Кагира: аль-Гийя аль-'амма ли-касур ас-сакафа, [Б. д.]. – 399 с.

12. Ибн 'Араби. Хилья аль-Абдаль уа ма йузгар 'ан-га аль-ма'риф уа ль-ахуаль / Рукопис Інституту вивчення східних культур Токийського університету. – Fol. 111r-112v. – 11 арк.

13. Ибн аль-Джаузи, Абу ль-Фарадж. Сауля аль-'акль 'аля ль-гаува / Рукопись библиотеки университету «аль-Азгар». – Mss. No. 3228/69928. – 11 арк.

14. Ибн Касир, Абу ль-Фида'. Тафсир аль-Кур'ан аль-'Азим. – Аль-Кагира: Му'асаса Куртуба, 1421/2000. – Т. 1-15.

15. Ибн Рушд, Абу ль-Уалид. Аль-Кашф 'ан манагидж аль-адиля фи 'ака'ид аль-милля. – Бейрут: Марказ дарасат аль-вахда аль-'арабиййа, 1998. – 217 с.

16. Ибн Таймийя, Ахмад Абу ль-'Аббас. Китаб ар-радд 'аля ль-мантикийин. – Бейрут: Му'асаса ар-Рийат, 1426/2005. – 588 с.

17. Ибн Таймийя, Ахмад Абу ль-'Аббас. Китаб ас-сафадиййа. – [Б. м.], 1406. – Т. 1, 2.

18. Ибн Таймийя, Ахмад Абу ль-'Аббас. Маджму' ль-Фатауа. – Бейрут: Дар аль-Уафа', 1426/2005. – Т. 1-37.

19. Ибн Сина, Абу ’Али. Китаб ан-Наджа. – Бейрут: Дар аль-’афак аль-джадида, 1982. – 343 с.

20. Ибн Хальдун. Шифа’ ас-са’ил уа тагзиб аль-маса’ил. – Димашк: Дар аль-Фикр, 1996. – 232 с.

21. Аль Йасин, Джа’фар. Аль-Фараби фи худуд-ги уа русум-ги. – Бейрут: ’Алям аль-Кутуб, 1405/1985. – 687 с.

22. Аль-Кинди, Абу Йусуф. Раса’ил аль-фальсафийя // Тахкик Мухаммад ’Абд аль-Гади Абу Рида. – Аль-Кагира: Дар аль-фикр аль-’азми, 1369/1950. – Т.1. – 384 с.

23. Ан-Нашшар, Мустафа. Масадир аш-шаркиййя ли ль-фальсафа аль-йунаниййя. – Аль-Кагира: Дар Куба’а, 1998. – 224 с.

24. Ар-Рази, Фахр ад-Дин. Тафсир аль-Кабир. – Бейрут: Дар аль-Фикр, 1401/1981. – Т. 1-32.

25. Ат-Табари, Абу Джа’фар. Джами’у ль-байан ’ан таувиль аль-Кур’ан. – Аль-Кагира: Мактаба ибн Таймиййя, [б. м.]. – Т. 1-16.

26. Ат-Таухиди, Абу Хайан. Мукаббасат. – Аль-Кувайт: Дар Са’ад Саббах, 1992. – 399 с.

27. Аль-Фараби, Абу Наср. Ара’ агль аль-мадина аль-фадиля. – Бейрут: Дар аль-Машрик, 1995. – 167 с.

28. Аль-Фараби, Абу Наср. Китаб аль-милля уа нусус ’ухра. – Бейрут: Дар аль-Машрик, 1991. – 138 с.

29. Аль-Фараби, Абу Наср. Китаб тахсиль ас-са’ада. – Бейрут: Дар уа Мактаба аль-Гиляль, 1995. – 101 с.

30. Аль-Фараби, Абу Наср. Рисала ат-танбиг ’аля сабил ас-са’ада. – ’Амман: Джами’а ль-Урдуниййя, 1987. – 264 с.

31. Аль-Фауваль, Салях Мустафа. Аль-Мадхаль ли-’ильм аль-иджтима’ аль-ислями. – Аль-Кагира: Дар Гариб, 1420/2000. – 211 с.

32. Аш-Шафи’и, Мухаммад бин Идрис. Ар-Рисала. – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-’ильмиййя, [Б. д.]. – 670 с.

II

Турсун Габитов

КАЗАХСКАЯ КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ТРАДИЦИОННЫХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ ЕВРАЗИИ

Введение

До середины XX в. притязания национальных государств на традиционный культурный суверенитет казались и резонными, и реализуемыми. Государство было в состоянии продемонстрировать, что оно хозяин в собственном доме, довольно успешно контролируя процесс производства и циркуляции значений на своей территории. Притязания на культурный суверенитет, выдвигаемые постсоветскими государствами, вызывают разные реакции. Многие находят эти притязания безосновательными. При этом обычно отмечают скромные ресурсы, находящиеся в распоряжении новых претендентов на суверенитет. Культурное наследие и культурные символы, которые элиты постсоветских государств хотели бы использовать как национальные, на поверку оказываются частью наследия более широкого цивилизационного ареала. Тем не менее, при всей кажущейся иррациональности подобных усилий, они вполне рациональны. Во-первых, современная мировая политическая система устроена как система государств. Государства рассматриваются как суверенные единицы - как средоточия власти, или «властные вместилища». Власть культурная здесь подразумевается так же, как военно-политическая и экономическая. Поэтому позиционирование себя в качестве (гомогенной) нации - вполне оправданная стратегия для государств. Она дает им шанс улучшить свои позиции в глобальной конкуренции. Либо вы представляете собой автономное культурно-политическое целое и заставляете считаться с собой как с таким целым, либо на вас смотрят как на не-вполне-государство. Во-вторых, в этих усилиях просматривается стремление к самоутверждению и, если угодно, реваншу. Добавим сюда необычайную популярность, которую приобрел, начиная с 1970-х гг., дискурс «постколониализма». Иными словами, выдвигая притязания на восстановление поруганной аутентичности, постсоветские государства всего лишь играют по тем правилам, которые задаются «глобальным сообществом». Их национализм есть не что иное, как подчинение транснациональным политическим императивам.

В эпоху триумфа национализма оппозиция местного и национального выглядела как оппозиция партикулярного и универсального. Локальное (местное, региональное) противостояло национальному как часть целому. В эпоху глобализации в положении локального (партикулярного) оказыва-

ется уже национальное (**1**).

Стали тривиальными жалобы на то, что анонимные транснациональные силы угрожают национальному культурному своеобразию. Глобализация дает толчок как процессам унификации, так и процессам диверсификации. Она одновременно способствует и культурной стандартизации («макдональдизации»), и увеличению культурного разнообразия. Мировой культурный рынок нуждается в том, что для наций-государств всегда было головной болью, - в культурных различиях. ТНК, действующие в сфере культуриндустрии, - настоящие охотники за «аутентичностью». Стремясь удовлетворить существующий спрос на экзотизм, они ищут, находят и пестуют «культурные продукты», которые могут быть предложены покупателям как некоммерческие, альтернативные, нонконформистские и т. д. (**2**).

Традиции и инновации в казахской культуре

В контексте вышесказанного рассмотрим соотношение автохтонного и привнесенного в культуре казахов. Ядро идентификационного поля казахов и тюрков в целом составляет Ислам. Если подняться выше марксистско-советского тезиса о том, что ислам был навязан тюркам арабами, то можно выделить следующие аспекты данной проблемы: а) ислам сыграл цивилизационную функцию в культуре тюркских народов; б) на основе ислама осуществился расцвет культуры тюркских народов в IX-XII века, тюркская философия этого периода занимала одну из лидирующих позиций в мировом философском процессе; в) в условиях колониальных культур тюркских народов России и Китая ислам противостоял ассимиляторской политике этих империй и играл этноохранную функцию; г) через арабоязычную философию тюркские народы ознакомились с античным философским наследием. Не только ислам оказывал судбоносное влияние на духовную культуру тюркских народов, но и в тоже время тюркские неофиты способствовали раепространению и укреплению ислама. Достаточно вспомнить в этом отношении роль Караханидского государства, империи Великих Моголов, Ирана, Османского государства и др. в отстаивании ислама.

Тюркская культура в целом и казахи в частности внутренне едины не на основе расового признака (тюрки в основном представлают собою в этом отношении переходные формы между индоевропейской и монголоидными расами), культурно-хозяйственных типов (номады, земледельцы оазисов и речных долин, горажане), религиозных верований (различые направления ислама, православные, шаманисты, буддисты и. т. д.), политической системы (демократические и тоталитарные режимы, автономии и зависимые народы и. т. д.). Что же тогда объединяет в единую мировоззренческую систему взгляды различных тюркских этносов? На наш взгляд, это – единство языка, историческая память о героическом прошлом, этически ориентированная мирфология и фольклор, т. е. архетипы духовного опыта. В совре-

менном маргинализируемом сознаний тюрка глубоко сидит неуемное желание к самореализации. Не все еще высказано и сделано. Уникальность тюркской культуры заключается в органическом сочетании традиции и открытости к инновациям, номадического и оседлого опытов освения мира, сакрального, профанного и хтонического, она характеризуется толерантностью, свободолюбием, изначальностью слова и оптимизмом.

Основные мировоззренческие универсалии казахов определяются как имманентным духовным опытом народа, так и полем диалога этой культуры (тюрко-китайский, тюрко-согдийский, тюрко-арабский и тюрко-славянский синтезы). Кроме универсальных философских категорий (бытие, человек, мир, пространство, время и. т.д.), в тюркской философии имеются самобытные мировоззренческие и философские универсалии *(«кут», «канагат», «несибе», «нысап», «обал» и «сауап», «кие», «кесир», «ел», «алеумет», «киси»* т.т.). Перевод данных понятий на другие языки возможен лишь при сохранении контеста их употреблении. Тюркская философия даже в своих наиболее исламизированных формах никогда полностью не отрывалась от своих древних корней. Например, К. А. Иасауи не случайно остается проповедником суфизма, ментально близким к номадическому мировоззрению, в *«Диуани Хикмете»* часто встречаются доисламские персонажи (ерены, чильтены, мугани, аруахи, первопредки и. т. д. (**3**). Идея гармонии природы и человека – сквозная тема «Благодатного знания» Ж. Баласагуни. Здесь можно вспомнить и упоминание им общетюркского культурного героя – *Алп Ер Тонга* (**4**). Номадический гнозис, основанный на устно-сакральном знании и не признающий зацикленного конечного, застывшего состояния, характеризуется поиском особой гармонии между человеком и миром, по сути тюркская философия диалогична и дискурсивна.

В тернарой тюркской модели мира человек выступает в качества оси всего этого мира. Мир не отчужден от человека, он очеловечен и наделен человеческими качествами. Центральным понятием тюркской философской антропологии выступает не заимствованные термины *«адам», «пенде»,* а *«киси»* – мера человеческого в человеке. В отличе от «человека-олени» (Ж. Баласагуни) настоящий человек является носителем истинных нравственных и социокультурных качеств и стремиться постоянно быть человеком. Хотя в литературе сложился образ «родового человека» в качестве характеристики номада, конкретный социокультурный анализ кочевого сообщества тюркских народов опровергает эту кальку. Ценности свободы, открытости, мобильности в номадическом социуме обусловили выделение из общины следующих индивидуализированных типов: *батыр, акын, жырау, сал, сери, баксы, би* и т.д.

Несколько исторических параллелей: скифский мыслитель древности, один из «семи мудрецов мира» Анархасис, подвергая сомнению античные

представления о нравственности, противопоставляет им высокую духовность кочевников (**5**).

Орхоно-Енисейские письменные памятники полны предупреждений об опасности заимствования нравов и стереотипов поведения табгашей (китайцев). Легендарный Коркыт Ата ищет смысл жизни и хочет найти путь к бессмертию человека. Абай призывает быть человеком. Даже из этих кратких сентенций явно проглядывается этическая ориентированность тюркской духовности. Своеобразие традиционной этики казахов заключено в:

- синкретизме разума (истина), эстетики (красота) и этики (добро);
- широком распространение бинарных оппозиций: жизнь и смерть, добро и зло, радость и печаль, тело и душа, сакральное и профанное, удовольствие и самоограничение и т.д.;
- применении философем в этическом обрамлении (например, 4 начала мира и человека у Ж. Баласагуни);
- укорененности в среду обитания и гармонии с ней;
- понимании чести и совести как основы учения о морали (например у Шакарима);
- значимости знатности происхождения;
- совпадении нравственных и человеческих качеств;
- геронтократических приоритетах правственности;
- уважении к женщине и почитании детей;
- выделении номадических и родовых форм человеческой солидарности и согласия;
- развитом институте гостеприимства и т. д.

Устно-поэтический дискурс носителей казахской философии и индивидуализированные формы народной мудрости по своей сути диалогичны, толғау и изречения биев выражают не только экзистенциональные состояния мыслителей, но всегда обращены к слушателям, ориентированы на взаимопанимание, что достигается сакрализацией и совершенствованием искусства слова. Можно убить человека, но невозможно остановить свободный словесный поток. По мнению многих философов и культурологов, XXI век вполне может стать веком тюркской культуры и цивилизации, что обусловлено множеством факторов. Во-первых, в условиях глобализации особенную значимость приобретают ареалы контакта современных мировых суперцивилизаций. Тюркский мир, расположенный на стыке четырех цивилизаций (исламской, православной, китайской, западной), так или иначе принимает воздействия всех этих культур и сам оказывает на них существенное влияние. Во-вторых, в новых независимых тюркских государствах в связи с необходимостью возрождения культурных корней и вхождением в мировой цивилизованное сообщество рождается мощный заряд пассионарности. Да и в Республике Турция этот заряд далеко не ис-

черпан, идет активная работа человечского духа. В-третьих, традиционные ценности и идеи тюркской философии (толерантность, сакральность слова, открытость, уважение к традициям и восприимчивость к инновациям, этическая ориентированность, близость к природе и экологическое сознание и т.д) востребованы современной мировой цивилизацией. В-четвертых, для формирования пространства диалога культур и цивилизаций громадное значение имеет, инициированная Президентом Казахстана Н.А. Назарбаевым, государственная программа «Культурное наследие», в том числе и программа возрождения философского наследия.

Трансформационные процессы, модернизация и реформирование в экономической и политической сферах общества актуализировали модернизацию национального сознания и социализацию казахстанского общества. Все это создало основу для трансформации культуры суверенного Казахстана. Очевидно, что казахская культура, в силу коренных изменений базисных институтов, не может обойтись без инноваций. Однако при этом важно сохранить собственно казахский код в казахстанской культуре, сочетая его с креативным началом. Развитие казахской культуры как составной части мировой культуры невозможно представить без инноваций. Принципиально важно сохранение сути, формы, национальной идеи казахской культуры. Развитие казахской культуры в переходный период имеет как негативные, так и позитивные последствия: с одной стороны, это нарушение устоявшихся традиционных культурных связей и культурного фонда (расформирование библиотек, книжных фондов, закрытие значительной части культурной инфраструктуры, утрата культурных связей с соседними государствами) на постсоветском пространстве; с другой – возможность возвращения к истокам и традициям национальной культуры и истории, замена классовых принципов и подходов на общечеловеческие и демократические социальные ориентиры и ценности.

Основные направления развития культурной политики РК предполагают гармоничное развитие казахской культуры в условиях глобализации. Мы предполагаем, что современная казахстанская культура нуждается не только в защите от вызовов и угроз глобализации, но и в необходимости создания казахстанской культурной ниши в мировом культурном пространстве, определении места, роли, векторов ее влияния на мировую цивилизацию. Казахстан, как и большинство стран мира, располагает ограниченными людскими, минерально-сырьевыми и финансовыми ресурсами для реализации проекта вхождения в число наиболее развитых стран. В силу указанного обстоятельства Казахстан должен ограничить себя определенным числом проектов. Мы считаем, что культура может стать одним из важнейших проектов и способов вхождения в мировое цивилизованное пространство. Отличие культурных ресурсов от минерально-сырьевых за-

ключается в том, что первые являются возобновляемыми ресурсами и не теряют стоимостной ценности в период кризисных этапов. Культурные ценности не являются только объектами этнографического исследования, они могут стать частью национального производства и пополнять ВВП страны.

Динамика и диалог традиционных культур Азии

Для лучшего понимания роли казахской культуры и определения ее места в суперцивилизациях Азии целесообразно применить сравнительный метод анализа (компаративистику) социокультурных явлений. В культуре конца XX века компаративистика выступала одним из основных способов анализа культур и цивилизаций. Для наглядности приведем компаративистскую классификацию культурно-исторических типов Азии и Евразии корейскими учеными Г.А. Югай и М.Н. Пак (**6, с. 9-17**):

Принципы диалога и синтеза культур	*Типы культур*
1. Устойчивый синтез, ведущий к застою культур	Тибетская культура как синтез китайской и индийской культур. Византийская культура как синтез средиземноморского Востока и Запада. Советская многонациональная культура.
2.Максимальная открытость в плане духовности и закрытость в этническом отношении. Гибкий синтез своего и усвоенного.	Японская культура синтоизма, основанная на культе богов и предков, на национальных традициях интегрировалась с мистикой дзен-буддизма и западным рационализмом в науке и технике. По количеству переводной литературы страна находится на первом месте. Японскую культуру сравнивают с актинией, напоминающей цветок. Лепестки его раскрываются, захватывая добычу, а затем закрываются, пока добыча полностью не переварится. Примерно по такому же принципу развиваются еврейская, армянская и южно-корейская культуры Их всех объединяет максимальная духовная открытость с охранением в то же время национальной самобытности в этническом отношении.
3. Излишняя открытость в ущерб своим на-	Яванско-индонезийская культура, чрезмерная прототипность которой выразилась в

циональным традициям в культуре	вытеснении буддизма, шиваизмом, исламом, западной культурой. Западное развитие, наложившись на маргинальную восточную культуру, ввергло страну в полнейший хаос.
5.Самодостаточность великих культур Китая и Индии	Эти культуры, не встречая достойных соперников, достигли абсолютной ассимиляции чужих культур. Об этом свидетельствует хотя бы судьба бывших китайских евреев в средневековом Китае. Некоторые из них дослужились до генералов и министров. В более поздние времена евреи в результате смешанных браков постепенно слились с более крупными китайскими этническими общностями.
6. Восток-Запад: диалог или вестернизация?	Западные культуры, оказавшие огромное влияние на всю мировую цивилизацию. Однако вестернизация мира ограничилась созданием лишь интеллектуальных и технических рамок для диалога культур. Поэтому технически и экономически могущественный Запад, особенно США, с некоторых пор импортирует духовную мистику с Востока: дзен из Японии, кришнаизм из Индии, суфизм из Ирана и т.д.
7. Убегающая от себя, стыдливая и в то же время великая и саморазрушающаяся культура и цивилизация России	В мире нет такой цельной и глубокой по своей духовности культуры, как, русская. Эти черты аккумулированы в русской идее духовности, соборности, гуманизма и ненасилия. Эта культура настолько высоконравственна и мистична, что непонятна и таинственна даже для самих русских, привыкших исторически учиться у Запада уму и разуму, не ведая при этом, что важнее сочетание ума и сердца, чем бессердечный ум, могущий натворить много бед в мире.

Евразийская парадигма казахской культуры

Одной из идей, которая объединяла культурные и социальные процессы, происходившие на территории Казахстана, является социокультурная концепция «евразийства». Следует отметить, что «евразийская» идея получила широкое распространение в независимом Казахстане. По этой теме защищено несколько диссертаций (Э. Сауданбекова, Р. Абрахманова, Н. Аршабеков, Н. Курманбаева и др.).

Начиная с 20-х годов нашего столетия, он (евразийский тип культуры) оживленно обсуждался крупнейшими представителями российского зарубежья, которые в срединном положении России между Европой и Азией видели определяющий момент ее духовности. Князь С. Трубецкой писал даже о туранском элементе в русской культуре и общеевразийском национализме. Евразийскую идею в контексте социокультурных проблем Республики Казахстан мы специально рассмотрим ниже, пока же вернемся к социокультурному потенциалу евразийской идеи для развития культурологических поисков в России.

Можно выделить следующие социально-политические основания идеи «евразийства». Во-первых, данная идея возникла как осознание отличия России от Европы, в широком плане – православной цивилизации от западно-христианской. В самом западном мышлении Россию часто не относят к Европе, граница которой проходит не по Уральским горам, а где-то в районе Карпат. Например, Ф. Ницше утверждал, что послепетровская Россия является громадным срединным царством, где Европа как бы возвращается в Азию. Имеются и реальные основания для таких утверждений, т.к. Европа и Азия составляют единенный континент и Россия занимает середину ее хартлента. С данной точки зрения, Евразия предстает перед нами, как возглавляемый Россией особый культурный мир, внутренне и крепко единый в бесконечно и часто, по-видимости, противоречивом многообразии своих проявлений. Евразия – Россия, развивающаяся своеобразная культуроличность. Она, как и другие многородные культурные единства, индивидуализирует человечество, являя его единство во взаимообращении с ними, и потому осуществляют свою общечеловеческую, "историческую миссию. С этой позиции, Россия представляет собой особый мир. Судьбы этого мира в основном и важнейшем протекают отдельно от судьбы стран к западу от нее (Европа), а также к югу и востоку от нее (Азия). Особый мир этот должно называть Евразией. Народы и люди, проживающие в пределах этого мира, способны к достижению такой степени взаимного понимания и таких форм братского сожительства, которые трудно достижимы для них в отношении народов Европы и Азии.

Основные положения социокультурной евразийской идеи ее главные представители князь Н.С. Трубецкой, П. Савицкий и Л.Н. Гумилев сводят к следующим тезисам:

– Следует преодолеть крайности, как национализма, так и космополитизма. Цивилизация есть высшее благо, во имя которого надо жертвовать национальными особенностями – это принцип космополитизма по Н. Трубецкому. Та культура, которую поднесли под видом общечеловеческой цивилизации, на самом деле есть культура лишь определенной этнической группы романских и германских народов. Культурное состояние европеизированного народа находится в менее выгодных условиях, чем самочувствие природного европейца. Европеизация расчленяет этническое единство народа, который постоянно подвергается процессу маргинализации, «в народе, заимствовавшем чужую культуру различие между «отцами и детьми» будет всегда сильнее, чем у народов с однородной национальной культурой». Аккультурация народов приводит к отрыву элитарной культуры от народной, вестернизация сначала охватывает социальные верхи и городских жителей. Такой «культивированный», «цивилизованный» народ лишается сначала экономической, а потом и политической независимости, превращается в этнографический материал (сравните с современной ситуацией в странах СНГ).

– Будущее русской культуры – в новоевразийстве, представляющем гибкий синтез русской культуры с многонациональными культурами как в самой России, так и в рамках СНГ. И это не попытка реанимации СССР. Л.Н. Гумилев писал: «Этот континент (Евразия) за исторически обозримый период объединился три раза. Сначала его объединили тюрки, создавшие каганат, который охватывал земли от Желтого моря до Черного. На смену тюркам пришли монголы из Сибири, после периода полного распада и дезинтеграции инициативу взяла на себя Россия: с XV в. русские двигались на восток, и вышли к Тихому океану. Новая держава выступила, таким образом, «наследницей Тюркского каганата и Монгольского улуса» (7, с. 5). Л.Н. Гумилев делает очень дельное замечание некоторым культуроведам России: «Пора прекратить рассматривать древние народы Сибири и Центральной Азии только как соседей Китая или Ирана». Объединению Евразии традиционно противостояли: на западе – католическая Европа, на Дальнем Востоке – Китай, на юге – мусульманский мир (с позиции российской культуры).

– С ноосферных позиций обосновывает евразийскую идею Т.В. Вернадский. С его точки зрения нет естественных границ между европейской и азиатской Россией. "Следовательно, нет двух России – «европейской» и «азиатской». Есть только одна Россия евразийская или Россия Евразия» (8, с. 9).

Евразийская идея широко обсуждается в современной философской и иной мысли стран СНГ. Можно встретить различные позиции по данному вопросу. Националистически ориентированные деятели попытались откреститься от евразийской идеи, посчитав за оскорбление для русского народа идею единства культур «метрополии» и «инородцев», к которым они относят тюрко-кавказские народы (например, журнал «Русский вестник», статьи Н. Гусевой). Неодобрительно были встречены этим истеблишментом книги О. Сулейменова «Аз и Я» и А. Мурата «Полынь половецкого поля». Неприятие евразийской идеи часто прикрывается утверждениями о панисламистской и пантюркистской угрозе.

Прежде чем дальше углубиться в основы евразийской идеи, рассмотрим популярную сейчас теорию – учение С. Хантингтона о конфликте цивилизаций. Согласно этому учению, пограничные районы различных цивилизаций являются вероятными очагами нестабильности и конфликтов. Казахстан по своему геокультурному пространству расположен между конфуцианской и православной цивилизациями. Известно, однако, что по сравнению с некоторыми государствами СНГ в Казахстане прочны общественно-политическая стабильность и согласие.

Это можно объяснить множеством факторов. Значительную роль среди них играет и культурный фактор. По нашему мнению, к определяющей внутреннее положение в современной Республике Казахстан значительной и обширной группе относятся представители евразийского менталитета.

Российское влияние в Казахстане связано не только с проживанием в республике крупной славянской группы (по последним данным 23-26% от общей численности населения республики), но и с тем, что казахский народ долгое время находился в подданстве России. В результате существования рядом на протяжении нескольких веков в структуре культуры казахского народа произошли некоторые изменения. Этот процесс в первую очередь коснулся языка и породил проблему русскоязычных казахов (уйгуров, узбеков, татар и т.д.). «Если говорить окончательно, решающий демографический фактор среди казахов – потеря своего родного языка под прямым воздействием языковой среды, прекратилась лишь теперь и только сейчас начинает набирать силу процесс возвращения к своей родной речи. Несмотря на улучшение демографического положения, для того, чтобы еще больше ускорить этот процесс, нужно во всех сферах жизни (например, начиная от рождения детей, дошкольного воспитания, учебы в школе, приучения к труду до официального применения в каждой отрасли государственного языка нашей страны) оказывать ему действенную поддержку. Короче говоря, только при сочетании активной языковой политики с демографически решающими, выгодными для себя переменами она может быть плодотворной, иными словами, материнский язык можем поднять только

силой отцовской (демографией)» (**9, с. 91**).

Конечно, демографический и языковой факторы оказывают на этнокультуру огромное влияние. Однако нельзя исключать эту большую группу из сферы национальной культуры из-за потери языка. Например, шотландцы и ирландцы не потеряли национальный менталитет, хотя и стали говорить на английском языке. Также и в нашей республике русскоязычные казахи и представители ряда других мусульманских народов не ушли далеко от национальных традиций и обычаев и религиозно-культурной сферы. К тому же вопрос не об удельном весе и процентном отношении.

Можно убедиться в том, что в культурной системе казахского народа начала XX века существуют три начала. К ним относятся исконная традиционная культура, колониальная культура и западное влияние. Евразийский культурный тип сумел сочетать традиционную культуру с достижениями западной цивилизации. Специальные исследования показывают склонность казахов к культурному диалогу. Об этом в свое время достаточно сказал и Абай. Только рассматривать «традиционалиста» как антипода прогресса, а «модернизированную личность» как антипода антипода было бы надуманно. В связи с этим вопросом приведем такую уместную мысль Главы государства: «Мы значительно оторвались от своих культурных корней. Зато больше испытали воздействие других цивилизаций. Хорошо ли это или плохо, это уже другой вопрос» (**10, с. 264**).

Подобные этому примеры можно привести и из мировой истории. Перед попавшими в зависимость евреями было два пути: первый – осуществление непримиримой зилотской тактики полного отрицания культуры античного Рима. Второй – бить врага его же оружием, предугадывать каждый его шаг и соответственно готовить контрмеры. Эта тактика принесла еврейской культуре стратегическую победу. Свидетельством этому является сегодняшняя еврейская культура (**11**).

Схожие с этим явления можно наблюдать и в реакции России, Японии и Китая на западную экспансию. До встречи с Западом эти три страны по уровню технологии стояли намного ниже по сравнению с ним. Известно, что после реформ Петра I Россия приблизилась к западноевропейской культуре. Противников Петровских реформ – «староверов» и славянофилов можно оценить как проявления зилотского архаизма в России.

Япония и Китай ответили на давление Запада несколько иначе. После повышения уровня своей материальной культуры путем принятия передовых достижений Запада, Япония и Китай поставили заслон перед европейской духовной экспансией. Это, в частности, по сравнению с Китаем более последовательно проводилось в Японии, и в результате этого она превратилась в страну с одной из передовых культур в мире. Как видим, можно по-разному ответить на европейскую экспансию. Можно считать, что, не-

смотря на невосполнимые жертвы, казахский народ с честью вышел из этого исторического испытания. Неправильно приуменьшать здесь роль евразийского субтипа в казахской культуре.

Евразийский культурный тип относится, говоря словами Гегеля, к «разорванному сознанию», он колеблется между Западом и Востоком. Древний пример этой традиции можно увидеть в культуре Великого Шелкового Пути. Но рассматривать евразийскую культуру только как буферный регион между Западом и Востоком было бы проявлением односторонности. Потому, что здесь мы становимся свидетелями не просто взаимоотношений двух суперцивилизаций, а формирования модели их единения. В самом центре Азии произошло имеющее очень важное значение для мировой человеческой культуры событие.

Несомненно, что как в средние века в результате слияний эллинистической, арабской, персидской, тюркской культур стал возможным Ренессанс, так и в XXI веке в Центральной Азии начнется новый подъем. Только для этого необходимы непреклонная воля народа и его единство, общность традиций и времени.

Для определения менталитета евразийского культурного типа попробуем привести в таблице особенности восточного, западного и казахского мировоззрений и мировых соотношений.

Восточный тип	Западный тип	Казахский тип
Микрокосм	Макрокосм	Светлый Мир
Виртуальность	Рациональность	Человечность
Интросубъект	Субъект-объект	Субъект-субъект
Единый мир	Переменный мир	Очеловеченный мир
Психология	Технология	Экология
Мистика	Наука	Этика
Замкнутое общество	Открытое общество	Общество диалога
Самопознание	Познание природы	Становление человека
Религия	Философия	
Судьба	Активность	Традиции
Идеализм	Материализм	Взаимоотношения
Поэзия	Проза	Синкретизм
Земледелие	Урбанизм	Эпос
		Общинность

Разумеется, будет ошибочно в том же виде искать эти типовые признаки в эмпирике. Идеальный тип формируется не путем обобщения эмпирического проявления одной определенной предметной области, но посред-

ством повышения значительного в этой сфере до ранга идеала. Следует учесть еще вот что: мы привели данную таблицу с целью показать возможный потенциал евразийского культурного типа. Превращение же этой возможности в действительность – диалектический процесс.

В условиях Казахстана между представителями евразийско-казахского типа и русскоязычной культуры есть много общих признаков. Но, как бы ни обоснованно и негативно расценивать Советский Союз, надо признать одно. Дружба народов стала не лживым лозунгом, а превратилась в ментальное свойство простых людей. Именно по этой причине в марте 1991 года большинство народа Казахстана проголосовало за сохранение Советского Союза. Из этого не должно вытекать, что они против обретения Казахстаном независимости. Представители европейской национальности, чувствующие себя гражданами Республики Казахстан, обладая евразийским менталитетом, могут заниматься плодотворной деятельностью на пути становления республики в ряд цивилизованных стран.

Итак, мы остановились на некоторых проблемах евразийского культурного типа. Для реализации своих возможностей евразийский культурный тип должен объединиться с казахской традиционной культурой. В противном случае в евразийской казахской культуре будут преобладать маргинальные признаки.

Пропозиции казахской культуры в Центральной Азии

Казахстан все-таки расположен в Центральной Азии, и этот фактор имеет решающее значение. Сегодня становится очевидным, что большинство государств Центральной Азии столкнулось с проблемой поиска путей развития и нуждается в нахождении эффективного и безопасного пути модернизации своих обществ. Именно поэтому изучение внутриполитической ситуации, складывающейся в соседних с Казахстаном центрально-азиатских странах, приобретает особое значение с позиции обеспечения его безопасности.

Такая постановка проблемы во многом объясняется тем, что переходные режимы стран Центральной Азии имеют ряд сходных черт, которые позволяют классифицировать их в качестве отдельного феномена как по схожести социально-экономических и политических систем, так и по состоянию обществ. Именно такое внутреннее родство государств постсоветской ЦА обуславливает схожесть закономерностей в их системном развитии, которые в совокупности образуют внутренние факторы стабильности их политических систем. Независимо от степени присутствия этих факторов в той или иной центрально-азиатской стране, сохранение политической стабильности во всем регионе Центральной Азии во многом зависит от решения проблемы его безболезненной трансформации в сторону создания у себя более устойчивых политических систем.

Исследованию внутренних факторов стабильности в регионе Центральной Азии в последние годы среди экспертного сообщества уделяется повышенное внимание. При этом основной упор делается на политические аспекты данной проблематики, и в первую очередь на устойчивость политических систем центрально-азиатских стран. Во многом это связано с произошедшими в последние годы на постсоветском пространстве событиями – т. н. «цветными революциями». Эти события по-разному оцениваются в экспертном сообществе – как в негативном, так и в позитивном контексте. Однако все оценки в основном сходятся в двух вещах.

Во-первых, с точки зрения устойчивости и стабильности политических систем главными причинами «цветных революций» в Грузии, Украине и Кыргызстане стали прежде всего просчеты правивших в них властных элит. В этом смысле можно согласиться с теми исследователями, которые склоняются к тому, что важнейшим фактором «цветных революций» в этих странах стал массовый характер недовольства (и в том числе непременно в среде элиты) правящим режимом и неадекватность последнего, т. е. неспособность упредить революцию, удовлетворив хотя бы наиболее острые потребности общества. Для противостояния назревавшим «революционным коллизиям» грузинским, украинским и кыргызским властным элитам не хватало главного – дееспособности и популярности (**12**).

Во-вторых, как считают многие эксперты, «цветные революции» стали «революциями несбывшихся ожиданий», и «за то немногое, что удалось, заплачена слишком дорогая цена: кризис и обманутые надежды». Последующий постреволюционный опыт показал, что, с одной стороны, свершение «цветных революций» не гарантирует реализации более демократической идеи, а с другой – «революционная ротация властей» приводит к дестабилизации стран и целых регионов. Если в Грузии и Украине такая смена власти закончилась банальным переделом собственности в пользу новых элит, то в странах Центральной Азии последствия «цветных революций» носили еще более шокирующий характер. События в Кыргызстане показали, какие разрушающие действия может иметь резкая смена власти и что подобные эксперименты в странах Центральной Азии могут закончиться серьезной дестабилизацией обстановки и повлечь за собой крайне опасные последствия, что и подтвердили события в Бишкеке, Жанаозене и Андижане (**13**).

Заключение. Основополагающим фактором политической стабильности в странах Центральной Азии выступает национальная идеология и социальная идентификация. Дело в том, что в нынешнем социально-идеологическом развитии центрально-азиатских обществ, как представляется, скрыта одна из главных угроз для стран региона, включая южные области Казахстана. Это выражается в ряде следующих моментов.

Прежде всего необходимо заметить, что вплоть до настоящего момента *практически все центрально-азиатские общества развиваются в условиях определенного идеологического вакуума*. К сожалению, в большинстве стран Центральной Азии государство пока не смогло предложить никаких серьезных основ для развития идентификации общества. Общество, в силу неразвитости т.н. «нации-государства» и гражданского общества, не располагает какими-либо готовыми идеологическими моделями, т.к. традиционные идеологемы в большинстве стран либо размыты, либо не прошли еще должной модификации для восприятия их в данном качестве. Очевидно, что существующий в странах региона идеологический вакуум должен быть заполнен чем-либо, и государства ищут выхода из этой ситуации, но пока серьезных путей развития и собственно идеологических концептов не предложено.

Ускорить процесс формирования национальной идеологии и национальной идентичности в странах Центральной Азии могло бы развитие идеологии «нации-государства» и гражданского общества, но они пока фактически слабо развиты или даже не существуют. В таких условиях в центрально-азиатских обществах существуют только две альтернативные идеи – исламская доктрина и этническая идея. Причем протест против власти может привести только к их быстрому оформлению.

Наряду с религиозной идеей, в нынешнем социально-идеологическом развитии центрально-азиатских стран *одной из определяющих продолжает оставаться этническая компонента*. При этом она получает быстрое развитие в первую очередь в тех государствах региона, где вплоть до момента развала бывшего СССР практически половину населения страны составляли представители т.н. некоренных этносов со всеми вытекающими отсюда последствиями. По этой причине в начале 1990-х годов в этих странах произошла быстрая консолидация представителей коренного населения вокруг идеи независимости и возрождения этнического самосознания, культуры и языка.

Данный процесс продолжается и сейчас, когда социально-идеологическое развитие центрально-азиатских обществ происходит в условиях несформированности «нации-государства». Дело в том, что этнические государства возникли в регионе только в новейшее время. Фактически процесс формирования «наций-государств» начался только в советское время, причем в наибольшей степени он проявлялся только в Казахстане. В других странах региона ситуация намного хуже. Тем не менее, сегодня в центрально-азиатских странах идет активный поиск собственной идентичности, в первую очередь с опорой на исторические традиции и наследие.

Для успешного и своевременного решения всех вышеуказанных проблем на сегодняшний день странам Центральной Азии требуется ускорить

затянувшийся процесс смены парадигм своего цивилизационного развития: от суверенизации к реализации собственной модели модернизации. При этом рыночные реформы, демократизация системы властных отношений, строительство гражданского общества и «нации-государства» могут выступать не самоцелью, а только механизмами или способами построения такой модели.

Литература:

1.Глобалистика: Международный междисциплинарный энциклопедический словарь / гл. ред. И.И.Мазурь, А.Н.Чумаков. М.-СПб. – Н.-Й.: ИЦ «Елима», ИД «Питер», 2006. – 421 с.

2. Грушевицкая Т. Г. Инкультурация и социализация // www.countries.ru /library/ intercult/ mkis.htm

3.Кожа Ахмет Иасауи. Диуанихикмет. – Тегеран: ал-Хеда, 2000.–162 с., на каз.яз

4.Баласагуни Ж. Кутты билик. –Алматы: Жазушы, 1986. –616 с., на каз.яз 5.Аязбекова С.Ш. Картина мира этноса: Коркут-ата и философия музыки казахов. - Алматы: Принт, 1999. - 285 с.

6. Пак М.Н., Югай Г.А. Новоевразийская концепция российской цивилизации (философский аспект) // Вестник МГУ. – Серия 7 (философия). – 1993. – № 5. – С. 9-17.

7. Гумилев Л.Н. Из истории Евразии // Евразия. – 2001. – № 1. – С. 123-170. 8. Гумилев Л. В поисках вымышленного царства. – Алматы, 1992, -318 с.

9. Татимов М. Мир казаха. - Алматы: Жазушы, 2006. –216 с., на каз.яз 10.Назарбаев Н.А. В потоке истории. – Алматы: Онер,1996. – 272 с., на каз.яз 11. Тойнби А. Постижение истории. – М.: Политиздат, 1989. – 736 с.

12. Делягин М.Г. После СНГ: одиночество России // Россия в глобальной политике. - № 2. - Июль-август. - 2005. -С. 23-32

13. Абросимов И. Агония «оранжевой революции» // Электронная газета «Дни.ру» – 20 сентября 2005 г. – http://dni.ru/news/pk/2005/9/20/70148.html. http://vzglyad.ru/politics/2005/10/25/10847.html.

Курбан Шадманов

КОМПАРАТИВИСТИКА ФИЛОСОФИИ ВОСТОЧНОГО И ЗАПАДНОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Введение

Сравнительный анализ культур Востока и Запада занимает важное место в мировой компаративистике. Значение подобного анализа состоит, в частности, в широкой исторической перспективе, которую он открывает,

стимулируя обобщения всемирно-исторического характера. В последнее время исследователи уделяют серьезное внимание сравнительному анализу этого культурного аспекта прогрессирующего движения мировой цивилизации, особенно в сфере истории философии, литературоведения и лингвистики. И, прежде всего, в этой области знания у нас в стране и зарубежом были обобщены некоторые важные принципы сравнительного изучения объектов культурно-исторического процесса, а именно дифференциация различных видов сравнительного исследования в зависимости от того, каков источник общности сравнимаемых объектов – обусловлена ли эта общность единством происхождения, разными взаимовлияниями или же наличием некоторых общих закономерностей функционирования и развития объектов.

В последние годы во всем мире культура и философская мысль Центральной Азии привлекает все больший интерес, как специалистов-ученых, так и самых широких читательских кругов. Интерес этот не случаен. Нити, связывающие современную культуру со средневековой не только не ослабевают, но все более укрепляются. Меняющийся в исторической перспективе образ средневековых мыслителей вызывает живой интерес у человека XXI века выявившимися в них ещё в те времена общечеловеческими культурными ценностями. Современная гуманитарная наука значительно преуспела в изучении наследия прошлого. Разработаны новые методы анализа археологических находок, усовершенствованы способы хронологизации древних источников, введены в научный оборот многочисленные, вновь открытые персо-арабоязычные тексты, существенно уточняющие представление о материальной и духовной культуре средневекового Востока, колыбелью которого, вне сомнения, можно считать Центральную Азию. В результате многие традиционные и, на первый взгляд, хорошо изученные проблемы Средневековой культуры предстают перед нами новыми своими гранями, которые были закрыты для специалистов ещё совсем недавно – в годы тоталитаризма. Даже такие классики как Гомер, Платон, Аристотель продолжают давать богатый материал для современной науки, а что говорить о громадной Средневековой эпохе, особенно IX-XIII вв., где каждое имя открывает перед учеными широкие горизонты для исследования!

Основная часть

Исходя из вышеизложенного, основная наша цель в данной статье состоит в том, чтобы дать самую общую комплексную постановку данной проблемы и установить её методологическое значение. Последнее обусловлено тем, что она фокусирует в себе фундаментальные задачи культурно-исторического знания на современном этапе. Задачи эти, связанные с исследованием процессов развития культуры как системы, с выявлением в них противоречивого единства и взаимозависимости общих и регионально-

неповторимых свойств, как нельзя лучше стимулируют поиск в данном направлении и задают ему исходные теоретические ориентиры.

На первый взгляд, может показаться некорректной такая постановка вопроса или, скажем, как бы натянутой - что может быть общего между европейской философией XIV - XVII веков и мусульманской философией Средних веков. Но историческая взаимообусловленность традиций однозначно доказывает, что, если принимается зависимость философского понятийного аппарата Возрождения от общих закономерностей и тенденций этой эпохи, признается обусловленность Возрождения средневековьем и особенно античностью, то необходимо согласиться и со следующим за этим выводом - сочинения арабоязычных философов средних веков стали одним из главных источников, по которым непосредственно - или опосредовано - изучали эту науку все выдающиеся возрожденческие философы Европы. Конечно, можно сформулировать для нас вопрос, так сказать, и буквалистски - где у Бэкона (Локка, Гоббса, др.) конспекты сочинений Ибн-Рушда или Ибн-Сины? Однако вот такую постановку действительно можно назвать некорректной. Во-первых, не исключено, что такие конспекты или пометки были, но они не сохранились. Во-вторых, и это более важно, изучение трактатов арабских философов европейцами было обязательным этапом освоения ими основ философских знаний. Этому способствовала и школа переводчиков, сформировавшаяся в Испании VII- XII вв., которая не только открыла Европе мир античной философии, но сделала ее достоянием научную мысль и произведения многих ученых-философов Мавераууннахра - Мухаммада Мусы Хорезми, Абу Насра Фараби, Ахмада Фергани, Абу Райхана Беруни, Абу Али ибн Сины. В Европейских государствах над переводами этих ученых трудились около тысячи переводчиков, перед которыми на первый план выдвигалась проблема перевода на арабский язык произведений с греческого, сирийского, санскрита, фарси и ознакомления с ними тем самим ученой общественности. Среди ученых, служивших в Халифате и занимавшихся переводом на арабский язык с греческого, сирийского, фарси и хинди, особо выделяются Хунайн ибн Исхак (810- 873гг.), Исхак ибн Хунайн, Хубайш Сабит ибн Курра (886-901 гг.), Яхья ибн Ади, Исхак ад-Димишки, семья Масарджувайхов, Ноубахт, ибн Мукаффа, ибн Манка, ибн Вахшиа.

Касаясь культурных связей между арабским Востоком и Западной Европой, Ж. Кондорсе, французский мыслитель XVIII века, отмечает: “Труды арабов погибли бы для человеческого рода, если бы они не послужили для подготовления возрождения более прочного, картину которого представит нам Запад” (**10, с.113;127**).

Достижения философской мысли мусульманского Востока стали и достоянием Запада; они были восприняты, развиты дальше и подняты на

новую, более высокую ступень. В этом деле значительную роль сыграли Шартрский и Парижский Университеты, учебные центры городов Болоньи, Падуи, Генуи и особенно Оксфордский университет и его выдающийся представитель аверроист-францисканец Роджер Бэкон (1214-1291), который высоко чтил учения Авиценны, чьи философские труды были его настольными книгами, и Аверроэса, использовал идеи других Восточных авторов, в частности, Фараби. Известно, что произведения Ибн Сины имели на Роджера Бэкона такое воздействие, что он изложил свои впечатления о них в ряде писем, адресованных самому Ибн Сине, хотя их уже разделяли столетия (См.: Бернал Д. Ж. Наука в истории общества. М., 1956, **с.167**). Труды мыслителей мусульманского Востока оказали плодотворное влияние на творчество и мировоззрение таких ярчайших представителей европейской философской мысли как Сигер из Брабанта, Адельярд из Бата, Иоанн Солсберийский, Кларенбальд, Амальрик из Бена. Прежде всего это влияние формировалось трудами трех великих философов – Фараби, Ибн Сины и Ибн Рушда.

Европейцы действительно активно изучали арабоязычных мыслителей и в Средние века, и в Возрождение - именно в течение этих периодов арабоязычная философия и выполнила, так сказать, свою историческую миссию. Однако эта важнейшая, на наш взгляд, проблема до сих пор по непонятным причинам не получила должного освещения в науке и, как мы надеемся, она еще ждет своего исследователя. Чтобы не быть голословными, приведем мнение ведущего специалиста по философии Возрождения А.Х. Горфункеля: "Со времени зарождения философских школ там господствовало аверроистское свободомыслие, сложившееся под воздействием средневековой восточной мысли и натуралистических истолкований Аристотеля... Разумеется, он (философ итальянского Возрождения XVI в. П. Помпонацци - К.Ш.) верен традиции, проще сказать, профессиональным обязанностям: преподаватель философии должен был толковать сочинения Стагирита, привлекая его авторитетнейших комментаторов - Авиценну (Ибн Сину), Аверроэса, Фому Аквинского и других" (**3, с.6**). Действительно, неизвестно, как развилась бы дальше философия (а через нее и все другие науки, включая естественные), если бы арабоязычные философы VIII - XV веков и особенно X-XII веков не подхватили знамя мировой науки, упавшее под натиском средневековой теологии, и не пронесли его через этот тяжелый период. Действительно, год 529 в истории мировой цивилизации мог стать концом античной культуры, если бы не жаждущий знаний Восток. Именно благодаря философам Центральной Азии античная мысль не угасла. С IX века арабоязычным просветителям стали известны труды Аристотеля и через них вся Европа познакомилась с гениями философии.

Так какова была историческая почва, на которой появились эти мысли-

тели, кто они были, в чем их заслуга, какое влияние оказали они на Возрождение и на Западную философию данного периода, в чем заключалась их роль как классических комментаторов античных текстов? Обратимся к наиболее признанным авторитетам, дав краткую характеристику эпохе, затем творчеству каждого из них.

Мир на любой стадии следует рассматривать не разрозненно, а в его единстве и целостности, в связях и общих моментах, во всеобщем движении, с присущими ему противоречиями и противоборствующими силами. В связях и общениях между частями и ступенями развития мира проблема преемственности во времени и пространстве имеет первостепенное значение. Под этим углом зрения мы рассматриваем линию преемственности мусульманского Возрождения, идущего от Востока к Ренессансу Запада, и, в частности, английского Возрождения, где наиболее ярко засверкала звезда философской мысли той эпохи. Историческая взаимообусловленность традиций однозначно свидетельствует об обусловленности английского Возрождения Средневековьем и особенно мусульманским Возрождением (X-XIII вв.).

Естественно, преемственность в развитии философии Востока и Запада выражалась по-разному на различных этапах. В IX-XIII веках на Востоке, главным образом в Центральной Азии, передовые мусульманские мыслители, возрождая эллинскую и эллинистическую философию, дали ей свою интерпретацию и в таком виде познакомили с ней представителей западного мира. Так осуществлялась преемственная связь между философией античности и философией Средневекового Востока, с одной стороны, и между философией ирано-арабоязычного культурного мира и философией Запада – с другой. Именно ирано-арабоязычная философия в свое время (IX-XIII вв.) оказала огромное влияние на философию Западной Европы, способствуя тем самым синтезу этих культур. Говоря об этой философии, мы имеем в виду результат усилий многих народов Центрально-азиатского региона, тюрков, персов, арабов, сирийцев, евреев, таджиков, каждый из которых создал свою культуру и на фундаменте относительной общности их исторических судеб, социально-экономических, духовно-политических путей развития, а также дал мощный импульс философским, естественнонаучным, общественно-политическим концепциям, между которыми оказалось много общего.

Начиная с VII века происходило объединение арабских племен, вслед за которым последовала невероятно быстрая их экспансия на север Африки, на обширные территории Ирана, Средней Азии и Закавказья. На Западе арабские владения простирались по африканскому побережью Средиземного моря вплоть до Пиренейского полуострова, завоевание большей части которого было завершено в середине второго десятилетия VIII века. По-

следствием этого, естественно, должно было быть самое интенсивное общение народов, взаимодействие их культур, установление преемственных связей между ними в различных сферах творческой деятельности. Господство арабов в Испании - почти восемь веков - обусловило расцвет арабоязычной мусульманской культуры на Западе, развитие «арабо-испанской» философии, появление таких крупных мыслителей как Ибн Баджа (ум. 1138 г.), давший материалистическую интерпретацию философии Аристотеля, Ибн Туфейль (1110-1185), который, находясь под сильным влиянием неоплатонизма, создал философский трактат «Роман о Хайе, сыне Якзана», и Ибн Рушд (1126-1198), как бы подытоживший всю арабоязычную философскую культуру, и создавший учение, ставшее важной вехой в истории всеобщей философии. На территории полуострова получили развитие восточная культура, наука и техника, философия и литература. Синтез культур народов, вошедших в территорию Халифата, особенно Мавераунахра и Ирана, и дальнейшее развитие ее в Испании стали вехой для народов Европы, особенно для государств, приграничных с Испанией. Следовательно, эта веха явилась толчком к становлению и развитию культур народов Запада.

Признано, что для усвоения и ассимиляции Европой достижений философии, естествознания, медицины, астрономии и математики, созданных в VIII-XIII веках на территории, начиная с Северной Африки и Пиренейского полуострова и до границ Китая, понадобилось свыше пяти веков. И. Н. Голенишев-Кутузов, ссылаясь на французского ученого Г. Куарди и его работу « Арабская философия в средневековой Европе» (Париж, 1847), пишет: "В Багдаде, при дворе Аббасидов, в Кордове Омайядов и Альмавидов в VII-XII веках процветали замечательные школы ученых, связанные с математиками и мыслителями мусульманской Средней Азии. Таким образом, от Самарканда до Толедо (перешедшего со всеми арабскими библиотеками в руки христиан при начале «реконкисты») тянулась одна линия культурного развития. Европа до самого XII века была лишь периферийной областью греко-арабской науки…" (**4, с.60**). Это подтверждают и работы Уотта У. Монтгомери и Ф. Дитерици. Уотт У. Монтгомери свидетельствует о том, что в “XIII веке европейские ученые, интересующиеся наукой и философией, осознали, как много им надо учиться у арабов (т.е. арабоязычных ученых – К. Ш.), и принялись штудировать основные арабские труды, а также переводить главные из них на латынь…”, и далее он утверждает, что “все последующее развитие европейской философии в глубоком долгу у арабских авторов; и Фома Аквинский столь же обязан аристотелианству Аверроэса, как и Сигер Брабандский” (**15, с.82**). Ф. Дитерици отмечает, что средневековая Европа ознакомилась с древнегреческой философией прежде всего через арабо-язычную философию, благодаря трудам Фараби, Ибн Сины, Ибн Рушда (**19, с.34**).

Общеизвестно, что интеллектуальное движение, отцом которого был Ибн Рушд (XII век), оказывало влияние на европейскую мысль до момента появления экспериментальной науки. По мнению французского ученого Гюи в Европе XII-XIII веков после знакомства с переводами трудов ученых мусульманского мира появляется потребность сближения вообще с Востоком и его культурой. В 1311-1312 годах по указу Венского Собора в университетах Парижа, Рима, Оксфорда, Болоньи, Саломанки организуются кафедры восточных языков. Целью их являлось использование сокровищниц восточной науки (5, с.513-514).

В Средние века культура народов ирано-арабоязычного мира пережила два периода развития – восточный и западный. Первый охватывает VIII-IX века и знаменуется творческим расцветом народов Мавараунахра, Месопотамии, Сирии и Египта. Центрами культуры тогда являлись Бухара, Самарканд, Багдад, Басра, Каир, Дамаск. С переводом столицы Халифата из Дамаска в Багдад (762 г.) наступает качественно новый этап взлета научной мысли. Аббасидские халифы ал-Мансур (754-775гг.), Харун ар-Рашид (786-809гг.) и его сын ал-Маъмун (813-833гг.) не только благосклонно относились к наукам, но и активно покровительствовали их развитию, особенно философии, математике, астрономии. Многие ярчайшие звезды науки – ученые-энциклопедисты, творившие в Багдаде, являлись нашими соотечественниками, ставшими впоследствии основными созидателями передовой науки и философии.

В Мерве, где сын Харун ар-Рашида Маъмун собрал вокруг себя целую плеяду блестящих ученых – выходцев из Хорезма, Ферганы, Согдианы, Шаша, Фараба, научный костяк составили такие ученые, как Мухаммад Муса Хорезми, Аббас ибн Саид Джавхари, Ахмад Фергани, Ахмад ибн Абдаллах ал-Марвази (известный как Хабаш ал-Хасиб), Абу Бакр Ахмад бин Али ал-Марвази. В Багдаде, в «Байт ул-Хикма» («Академия Маъмуна») блистали, в основном, ученые – выходцы из Хорасана и Мавераннахра. Это – Мухаммад Муса Хорезми, Абу Маъшар ал-Балхи, Абу Наср Фараби, Абул Аббас ибн Мухаммад ибн Касир Ахмад Фергани, Яхъя ибн Мансур, Ахмад ибн Абдаллах ал-Марвази (Хабаш ал-Хасиб), Турк ал-Хуттали, Марваруди, Баттани, Маъсуди, Халид ибн абд ал-Малик, Аббас ибн Саид Джавхари, Абу Наср Мансур ибн Ирак, Абу Райхан Беруни, Абу Бакр ар-Рази, Абу Касим Халф ибн Аббас аз-Захрави, Абу Али ибн Сина, Махмуд Кашгари, Махмуд Замахшари и другие.

Центрально-азиатский регион (Бухара, Самарканд, Мерв, Хорезм, Балх), будучи перекрестком мировых торговых путей, являл собой своеобразную богатую культуру и стал центром развития передовой науки и философии, сыграв решающую роль в формировании Багдадской "Байт ул-Хикма". По справедливому утверждению многих ученых эта эпоха была периодом ши-

рочайшего распространения Среднеазиатской, иранской, хорасанской культуры, науки, литературы и искусства на страны, завоеванные арабами, эпохой усвоения ими этих культур. Политическая власть, если и была у арабов, то в реальности культурное господство принадлежало им. Дж. Бернал, рассуждая о развитии науки в исламском мире, пишет: "В то время как восточные империи и мусульманский мир переживали период блестящего расцвета, большая часть Европы все еще страдала от хаоса, вызванного падением Римской империи и варварскими нашествиями" (**1, с.170**). Справедливо будет также привести слова русского ученого, академика Н. И. Конрада о сформировавшейся в IX-XI веках в Центральной Азии культуре и науке: «Обратимся к мусульманскому миру, и прежде всего к мусульманскому миру Средней Азии IX-XI веков. Нам известно, что в эти столетия там имел место величайший для того времени расцвет науки, философии, просвещения. Но также известно и то, что ал-Фараби, Ибн Сина (Авиценна), ал-Хорезми, ал-Беруни и другие великие современники этого расцвета создавали направление тогдашней научной и философской мысли, переняв философское и научное наследие древнего мира. Они обратились ко всем источникам великих древних цивилизаций, с которыми их народы оказались связаны в своих исторических судьбах. ...Средняя Азия еще в древнейшие времена была местом скрещения путей к важнейшим источникам человеческой цивилизации и сама представляла один из центров этой цивилизации. Поэтому передовые деятели науки и философии среднеазиатского мира IX-XI веков - подлинные гуманисты по своим принципам, создавая новую образованность, новое просвещение, перешагнули через какую-то историческую полосу, лежащую посередине между их временем и древним миром, иначе говоря, через свои «средние века» (**11, с.217**).

Второй период охватывает XI-XII века, ознаменовавшиеся расцветом арабской культуры в Испании. Центры культуры перемещаются в Кордову, Севилью, Толедо и другие города на Пиренейском полуострове. Испания, ставшая фундаментом и посредницей мусульманской культуры Востока в целом и философии Центрально-азиатского региона Халифата, в частности, явилась аванпостом всей арабоязычной культуры, передавшей в страны Западной Европы достижения культуры, науки, архитектуры всех регионов Халифата. На этой почве взросла слава таких больших и процветающих городов арабской Испании как Кордова, Толедо, Севилья, Волюблис, Валенсия, Мурсия, Гранада, а также целого ряда талантливых просветителей, как поэт Ибн Зайдун (1003-1071), поэт-философ Ибн Хазм (994-1064), Ибн Туфейль (1110-1185), ученый-философ Ибн Рушд (1126-1198), суфий-философ ибн ал-Араби, философ Рабби Моше бен Маймун (Маймонид, 1135-1204), историки – путешественники Ибн Джубайр (1145-1228) и Ибн Баттута (1304-1377) и др. Культура восточной части ирано-арабоязычного

мира находит своё естественное продолжение в культуре его Западной части. Развитие культуры на Востоке подготовило почву для её расцвета на Западе.

Завоеванный арабами далекий Пиренейский полуостров, начиная с IX века, становится одной из передовых стран мира: в Андалузии растут производительные силы, ширятся экономические связи с Западными и Восточными странами, развиваются города и городская культура, расцветают торговля и ремесла. Все это служит благодатной почвой и обосновывает расцвет арабской культуры на Западе, включая и царицу наук - философию в лице ее ярчайших представителей - Ибн Баджа, Ибн Туфейля, Ибн Рушда, на философские и научные концепции которых решающие влияние оказала философия Фараби. Первый из перечисленных философов знаменит тем, что дал материалистическую интерпретацию философии Аристотеля; второй, Ибн Туфейль, находясь под сильным влиянием философии неоплатонизма, создал философский труд «Роман о Хайе, сыне Якзана»; третий, Ибн Рушд (Аверроэс), - как бы подытожил всю арабоязычную философскую культуру и создал учение, ставшее важной вехой в истории всеобщей философии.

Многие ученые, приезжавшие на Пиренеи - центр тогдашней мусульманской цивилизации - из других частей Европы, чтобы купить арабские книги для перевода их на латынь, в большинстве своем не интересовались ортодоксальными мусульманскими теориями (7), приобретая только суфийскую литературу и отдельные научные трактаты. Деятели науки и искусства из различных стран мусульманского Востока также стекались в Андалузию, где они находили лучшие условия для творческой работы. Эта процветающая и относительно свободная страна с ее полнокровной политической жизнью, толерантностью в отношении различных идеологических концепций, свободомыслием, развитыми наукой и искусством, пользовавшимися в какой-то мере покровительством со стороны государства, не могла не пережить расцвета в сфере интеллектуальной жизни и оказалась в этом плане в более благоприятных условиях, чем остальные страны Запада. Следует так же отметить здесь особую роль средневековых еврейских мыслителей, таких как, Моисей Маймонид и другие, создавшие собственную культуру в рамках арабской цивилизации, оказав влияние, в частности, на развитие философской мысли Запада, и во многом способствовавшие установлению преемственной связи между арабоязычной и латинской культурами. Научные и философские памятники, написанные или сохранившиеся на арабском языке, перешли в Западную Европу в значительной своей части благодаря деятельности испанских евреев-переводчиков.

Приблизительно с середины XII века, когда центр арабо-язычной культуры и философии прочно обосновался на Пиренеях, переместившись с

Ближнего Востока, философия великих мыслителей мусульманского Востока – восточных перипатетиков прежде всего - Аль-Кинди, Фараби, Ибн Сина, Ат-Термизи - становится главным источником философии арабского Запада. В трудах этих мыслителей - в силу вполне определенных исторических обстоятельств - происходит значительное смещение обликов философии в культуре, когда она понимается расширительно и, по сути дела, отождествляется в сознании с научным знанием. Необходимо, при этом, ещё раз подчеркнуть особую роль восточных перепатетиков в этом процессе, а, значит, и в развитии всей человеческой цивилизации. Именно это философия и поразила современников своей огромной внутренней духовной силой, позволившей возможно впервые в истории поставить, теоретически сформулировать всю основную гамму проблем всеобщего универсального уровня, касающихся всех пластов, форм и типов бытия и, прежде всего, бытия человека и бытия общества. Именно восточный перипатетизм лег в основу арабского перипатетизма на Западе. Эта философия явилась в истории новым колоссальным по своей силе полюсом духовности, консолидировавшим в себе на протяжении большого исторического промежутка времени (IX-XIII вв.) все проявления прогрессивной рациональности.

Следует указать, что в преемственной связи между Востоком и Западом неоплатонизм играл второстепенную роль, что объясняется тем, что неоплатонизм арабоязычного культурного мира не был представлен на арабском Западе самостоятельным направлением. Однако встречающиеся в восточном перипатетизме понятия интуиции, экстаза, растворения человека в божественном интеллекте были в какой-то мере восприняты на Западе. Это относится преимущественно к воззрениям Ибн Туфейля, у которого мы находим: «Уподоблением (т.е. единением с богом) достигается чистое созерцание и полное погружение, с одним – единственным устремлением внимания к существу, необходимо сущему. У созерцающего таким образом скрывается, исчезает и пропадает его собственная сущность, как равно и все остальные сущности, много ли их или мало, кроме сущности единого, истинного, необходимо сущего, великого, величайшего и всемогущего» (**9, с.39**).

Философия Аристотеля и её интепретация, легшая в основу восточного перипатетизма Аль-Кинди, Фараби и Ибн Сины, естественнонаучные открытия и вольнодумство этих великих мыслителей были восприняты и развиты дальше на арабском Западе Ибн Баджей, Ибн Туфейлем и Ибн Рушдом. Это, в частности, преемственно перешедшие из философии Аристотеля и античного перипатетизма в философию восточных перипатетиков наиболее значительные вопросы о вечности материи, о видах разума и связанные с ними проблемы материи и формы, возможности и действительности и некоторые другие. Говоря о преемственности философских идей, важно отметить, что Ибн Рушд в качестве источника своей концеп-

ции, утверждающей вечность мира, называет учения Фараби и Ибн Сины (**6, с.413**).

Таким образом, философия ирано-арабоязычного Востока была перенесена на далекий европейский континент - Пиренеи - где на ее основе была разработана и расцвела философия арабского Запада (Ибн Туфейль, Ибн Рушд, ибн ал-Араби), которая, в свою очередь, дала мощный толчок всей европейской философской мысли и, прежде всего, английской, сделав очень многое для формирования и развития теоретического мышления вплоть до эпохи Ренессанса, когда европейская философия, органично и прочно стоящая на античной (древнегреческой) традиции, переданной ей восточными перипатетиками, смогла не только выявить и очертить проблемное поле философии, но и сформулировать собственный язык, понятийно-категориальный ряд (систему категорий), утверждая и неизменно поддерживая ничем не ограниченный интеллектуальный поиск, в том числе поиск ответов на ею же поставленные вопросы. В этом также сказалась преемственность связи философии Востока и Запада.

Первый крупный представитель исламской философии в Испании – Абу Бакр ибн Туфейль, известный в Европе как Абубацер. Он был визирем и придворным врачом халифа Абу Якуба Юсуфа (1163-1184). Философский трактат "Хайи ибн Якзан" прославил Ибн Туфейля на весь мир. Арабская Испания дала миру еще двух великих философов – Абул Валида Мухаммада ибн Ахмада ибн Рушда из Кордовы и Мухиддина ибн ал-Араби (1165-1240), основателя учения "вахдад ал-вужуд". Ибн Рушд и остальные перипатетики арабского Запада, восприняв аристотелевское учение о форме и материи, дали ему принципиально новую интерпретацию: они говорят о первичности материи, о том, что материя сама порождает свои формы и что формы суть нечто иное как проявление материи. Аристотелевское учение о возможности и действительности трактуется ими следующим образом: возможность это бытие в материальном субстрате, это возможность активности или движения, которые приводят к становлению действительности, нового бытия или формы в том же самом материальном субстрате.

Учение о вечности мира и круг связанных с ним вопросов составляет одну из важнейших сторон перипатетической философии арабского Запада, а другую её не менее важную сторону составляет учение о разуме, в разработке которой участвовали все представители арабского перипатетизма. Материалистические тенденции философии восточного перипатетизма на Западе развиваются в учении Ибн Рушда о материальном и деятельном разуме.

Влияние Востока прослеживается не только в философии, науке, оно весьма ощутимо и в художественной литературе. В литературе любой европейской страны можно найти следы суфийских влияний – тасаввуф. Ха-

рактерные суфийские черты отличают самые разнообразные литературные произведения, начиная по крайней мере, со II тысячелетия до нашей эры с апогеем в VIII и XVIII веках нашей эры. Суфизм приобрел восточный оттенок, так как он долгое время существовал в рамках Ислама, но настоящего суфия можно было встретить и на Западе, и на Востоке в лице представителя любой профессии. "Быть в миру, но не от мира", быть свободным от честолюбия, алчности, интеллектуальной спеси, слепого повиновения обычаю и благоговейного страха перед вышестоящими лицами - вот идеал суфия. Как близко это перекликается с идеалом представителей английского Возрождения! Напрасно здесь искать случайность.

Нам представляется здесь более говорить о преемственности исторической. Сюжеты «Легенды о Вильгельме Телле» появились в "Парламенте птиц" (XII век, Аттар) задолго до появления в Швейцарии, а то, что члены немецких гильдий стрелков из лука (если верить “Malleus Maleficarum”, руководству по охоте за ведьмами, 1460 г.) стреляли по симметрично расположенным яблокам "во имя Дьявола", наводит на мысль о мусульманских влияниях. Хоть Дон Кихот (Арагонцы и провансальцы произносят "Кишот") и представляется наиболее типичным из всех испанцев, сам Сервантес признавал, что при создании этого образа он пользовался каким-то арабским источником. Действительно, повествование Сервантеса очень часто напоминает случай из жизни легендарного суфийского учителя Сиди Кишара, включая и известный случай, когда он принял мельницы, правда не ветряные, а водяные, за 11 гигантов. Раймунд Луллий, мистик и мученик с Майорки, признавал, что его поэма "Повесть о любящем и любимой" (1283 год) была написана по суфийскому образцу. Каталонский христианский мистик брат Ансельм из Турмеды был также хорошо известен как просвещенный суфийский мудрец Абдулла ал-Тарджуман, то есть "Толкователь". Английский монах и ученый Роджер Бэкон, который читал лекции по философии в Оксфорде, учился в мусульманской Испании. Опасаясь вызвать раздражение университетских авторитетов, он тщательно избегал прямых ссылок на «просвещенных» (т.е. суфиев – К.Ш.) и называл этот образ мышления попросту «восточным». Установлено также, что святой Франциск Ассизский основал францисканский орден, к которому Роджер Бэкон присоединился в 1247 г., испытав при этом огромное влияние Авицеброна (Сулейман ибн Яхъя ибн Джабриоль по-мусульмански, а его настоящее имя - Соломон бен Гебироль - 1021-1058), который является самым выдающимся представителем школы «просвещенных» (суфиев) в Кордове, основанной Ибн Массарой (883-931 гг.).

Джефри Чосер - основоположник английской литературы - также испытал влияние известных суфийских поэтов. Аверроэс и Абу Бакр (Абубацер) пользовались огромным авторитетом в христианских университетах. А они,

в свою очередь, ссылались на суфийские труды Аль-Газали (1058-1111), известного в Европе под именем Альгазель и признанного высшим авторитетом мусульманского мира в вопросах теории, заслужив тем самым титул «Шайх-уль-Ислам» (Опора ислама). Не случайно Френсис Бэкон в своей ранней утопии “Новая Атлантида” остров счастливых людей назвал на арабский манер “Бенсалем”, а их короля – Аль Табин.

Считается, что глубоко философский роман англичанина Д. Дефо “Робинзон Крузо” был написан под сильным влиянием Ибн Туфейля и его книги “Роман о Хайе”, сходно по названию с философским трактатом Авиценны, где Ибн Туфейль высказал предположение о том, что интеллектуальное счастье надо искать в одиночку. В трактате же Ибн Сины повествуется о встрече Авиценны с таинственным старцем, древним как мир, но вечно юным и вечно странствующим, не знающим покоя и отдыха. Старец поучает Авиценну, рассказывая о своих странствиях, и излагает структуру физических и духовных миров в виде своеобразной географии, постоянно доводящей слушателя до самых сокровенных глубин эмпирея. Иначе говоря, «мы здесь находим как бы набросок основного мотива Божественной Комедии Данте с той лишь разницей, что функции Вергилия выполняет Хайй, который не ведет своего ученика, а лишь описывает ему сей трудный путь» (**2, с.246**).

Надо отметить, что культурному подъему арабов послужило несколько причин - религия Мухаммеда, сплотившая их, экономический расцвет и политическая стабильность, удобное территориальное расположение на шелковом пути между древними цивилизациями - Индией, Грецией, Китаем и др. Не последнюю роль сыграли благоприятное отношение к наукам, проявляемому Исламом и халифатом, и интеллектуальные качества персов, арабов, тюрков и других народов региона, которым для создания целостной системы воззрений необходимо было освоение логики, гносеологии, математики и естествознания. Все это и обусловило обращение ираноарабаязычных мыслителей к аристотелевскому учению. Так возник восточный перипатетизм, сыгравший значительную роль во всеобщей истории философии. История этого учения берёт начало в философии Ал-Кинди, а получает завершение в учении Ибн Сина. В тот период наряду с оригинальными творениями, большое внимание уделялось переводам античных авторов и, прежде всего, Аристотеля. Просуществовавшая около восьми веков школа восточного перипатетизма - одна из сильнейших в толковании взглядов Учителя. Знаменитые халифы Харун ар-Рашид и аль-Мамун были талантливыми государственными деятелями и покровительствовали наукам и искусству; последний основал в Багдаде (832 г.) "Дом переводчиков" со специальной целью - переводить античных авторов и разъяснять их. Поэтому, уже вскоре широкому кругу интересующихся лиц из числа арабов, персов и тюрков оказались доступными древнегреческие и древнеримские

источники. Естественно, что в Иран и Ирак потянулись ученые из соседних регионов. После покорения этих территорий арабами даже завоеватели оказались под сильным влиянием культуры местных народов. Именно высшим развитием науки и культуры можно объяснить еще один парадокс - религия магометанства была создана в Саудовской Аравии, однако она, как мировоззрение, теоретически была обоснована учеными Средней Азии, и ее сильнейшими комментаторами стали представители, прежде всего, Центральной Азии, Ирана, Ирака и других стран региона.

Первым видным ученым восточного перипатетизма является Абу Юсуф Якуб аль-Кинди (конец 8 в., Куфа, Наджаф, умер в 873 г., Багдад). Он написал более 200 трудов на арабском языке; переводил сам и редактировал переводы античных источников на арабский язык; написал комментарии к произведениям Аристотеля "Категории", "Вторая аналитика". Он оказал серьезное влияние на развитие европейской философии. Можно отметить такой факт - его работы переводил на латинский язык сам папа Сильвестр II (Герберт). Аль-Кинди определяет философию как познание истинной природы вещей; но что бы познать вещи, по его мнению, следует ответить на 4 вопроса: "Есть ли это?", "Что это?", "Каково это?", "Почему это?". Следовательно, Аль-Кинди пишет, что без философских книг "грека Аристотеля" не обойтись человеку, желающему "усвоить философию, овладеть ею и обосновать ее". Далее Аль-Кинди, ссылаясь на "мудрого Аристотеля" и на его мысль о том, что "знание всякой исследуемой вещи относится к философии, которая есть знание обо всем", считает нужным "выделить части философии как именно такой науки и посмотреть, в какую ее часть входит изучение данного предмета" – положение, на котором он строит классификацию наук. Изложение аль-Кинди философских произведений Аристотеля, его классификации наук показывают, что он знал логические произведения Учителя. Так же, аль-Кинди рассматривает проблему соотношения общего и единичного, поставленную в античной философии. Однако он рассматривает пять "прасубстанций", или сущностей, вместо десяти категорий Аристотеля: материю, форму, движение, пространство и время.

Иранский ученый Абу Бакр Мухаммад Ар-Рази (865 - 925 или 934) был философом-энциклопедистом, имел 184 работы по широкому кругу философских проблем, по медицине, астрономии. До потомков дошло 61 его сочинение. На его творчество наложило тесный отпечаток то, что он был врачом, в силу чего Ар-Рази всю жизнь оставался рационалистом. Его труды были переведены на латинский язык в X - XIII вв. Любил эксперимент, считал его главным рычагом развития науки. В силу этого оказал большое воздействие на эмпирическую философию Европы, в том числе на философию английского Возрождения.

Абу Наср Мухаммад ибн Фараби (870-950). Он считается крупнейшим

представителем восточного перипатетизма. Как и другим мусульманским аристотеликам, ему посвящено немало статей, брошюр, монографий. Известный исследователь его творчества М.М. Хайруллаев пишет: "По свидетельству многих средневековых мусульманских авторов, до Фараби и после него не было философа, так глубоко и всесторонне знавшего Аристотеля, - мыслителя, равного ему по универсальности знаний, по характеру научных интересов. Недаром он был назван "вторым Аристотелем", "вторым учителем" ("муаллими сони"). В Средние века и позже предпринималось немало попыток, и, прежде всего, европейцами, узнать причину присвоения Фараби столь почетного имени. Одна из гипотез - глубокая проработка Фараби логического метода анализа - "органона познания". Это был как бы "Первый органон". Вслед за ним, исследовавший данную проблему Ф. Бэкон назвал свое главное сочинение "Новый Органон".

Фараби оставил богатейшее научное наследие. На примере Фараби наглядно просматривается преемственная связь между философией античности и мусульманской философии Востока: его логика и гносеология примыкают к учению Аристотеля, а его метафизика носит на себе печать неоплатонизма. Фараби является автором комментариев к трудам Аристотеля по логике “Первая аналитика”, “Вторая аналитика”, “Топика”, “Софистика”, “Категории”, “Этика”, “Риторика”, “Поэтика”, “Метафизика”, а также к “Алмагесту” Птолемея, “О душе” Александра Афродизийского, к отдельным главам “Геометрии” Евклида, “Исагоге” Порфирия. Вслед за своим учителем Аристотелем Фараби занимался исследованием почти всех отраслей естественных и общественных наук и поэтому философская система Фараби охватывает все стороны бытия. В научных трактатах Фараби нашли разрешение основные принципы философии науки, теории, познания, вопросы логики, психологии, естествознания, взаимоотношений человека. Учёный оставил научное наследие также и в области литературы и музыки. Следует отметить огромное влияние его трудов на формирование и развитие научного творчества Беруни, Ибн Сины, Ибн Туфейля, Аль-Кинди, Ибн Рушда.

Труды Фараби в XIII веке были переведены на латинский и европейский языки представителями Толедской переводческой школы. Его трактат о классификации наук уже в XII веке дважды переводился на латинский язык. К этому периоду относятся, например, переводы целого ряда трактатов Фараби по различным вопросам философии – “Смысл ума”, “Книга о достижении счастья”, “Источник задач”, “Книга доказательств”, “О сущности души”, “Книга введение в логику”, “Комментарии к физике”, “Комментарии к поэтике”.

Философские вопросы, поставленные Фараби, нашли свое отражение и в учении Ибн Сины. Он перенял, продолжил и совершенствовал основан-

ные Фараби философские направления. Абу Али ибн Сина (980-1037) родился в селе Афшона в 18 км от Бухары, умер в иранском Хамадане. Его труды имеют общечеловеческую значимость. Считается, что Ибн Сина написал более 400 сочинений на арабском языке и около 20-ти - на персо-таджикском. Его "Канон врачебной науки" еще в Средние века издавался в различных латинских переводах около 30-ти раз. Такой же популярностью пользовался его философский труд "Книга исцелений". Ибн Сина почтительно именуемый уже тогда “Шайх ур-Раис”, продолжил и существенно развил идеи восточного перипатетизма, высказанные его предшественниками. Вклад его в сокровищницу культуры и науки человечества неизмерим. В ходе врачебной практики он постоянно экспериментировал, чем положительно повлиял на всю экспериментальную науку. Несколько веков его философские трактаты оказывали сильное влияние на мусульманских и особенно европейских мыслителей. Философское наследие ибн Сины имело значительное влияние на развитие философии в трех культурных ареалах: на мусульманском Востоке, на мусульманском Западе и на христианском Западе (**16**).

Ибн Сина оставил бесценный след в истории цивилизации. Крупнейшими трудами ученого по философии являются “Книга исцеления”, “Данишнаме”, “Аль-Ансаф” - комментарии к произведениям Аристотеля, “Фил-худуд”, “Хикмат алоия”, “Ал-Хикмат ал-Мушрикия”, “Уюн ал-хикма”, “Ал-Мабахисат”, “Хайи ибн Якзан”, “Трактат о любви”.

Своеобразную позицию в восточном перипатетизме занимал иранский богослов Абу Хамид Мухаммад аль-Газали (1058-1111). Как подлинно талантливого философа, но искренне верившего в бога, его одолевали противоречия. Некоторые исследователи склонны считать его реакционным ученым, с чем мы не можем согласиться. Поначалу Газали был специалистом в области мусульманского права, и ему было поручено вести преподавание в медресе Низамийе, когда ему было всего 33 года. Но потом он занялся философией, написал труд "Тафавут аль-фалсафиа" ("Противоречия философов", традиционный русский перевод "Самоопровержение философов"). Здесь Газали как бы опроверг философию восточного перипатетизма в традиционном для его времени понимании, критиковал Фараби и Ибн-Сину за якобы неправильную трактовку Аристотеля. Однако заслуживает внимания то, что, не согласившись с толкованием Аристотеля со стороны этих ученых, он дает свое видение философии Учителя. Сделано это им в труде "Макасид аль-фалсафиа" ("Стремления философов"). Благодаря последней книге Газали был принят в Европе как видный аристотелик.

Газали вошел в историю еще и тем, что создал большой "Краткий комментарий" (компедиум) под названием "Китаб ихйа илм ад-дин" ("Воскрешение наук о вере"). В нем он пришел к двум выводам. Бог - высшая абсо-

лютная истина, недоступная человеческому разуму. Однако философия - высшая наука, являющаяся результатом синтеза логически безупречных рассуждений. Логике доступно любое знание. Но в то же время логике недоступен бог. Это противоречие привело его к внутреннему психологическому дискомфорту и последующие 12 лет (традиционный срок для дервиша) он провел в странствиях и размышлениях, обращаясь к своей суфийской подготовке за ответами, которых он не мог найти в обычном мире. Несомненно, что Газали, которого обычно называли Худжат уль-Ислам (Довод Ислама), оказал серьезное влияние не только на Средневековье и Возрождение, но и на более поздних авторов. Идрис Шах, к примеру, указывает, что менее чем через 50 лет после появления его трудов они уже оказали огромное влияние на иудейскую и христианскую схоластическую мысль. Он не только блестяще предвосхитил идеи «Священной войны» и «Пути поломника» Джона Беньяна (Англия), но и повлиял на Рамона Марти, Фому Аквинского, Паскаля и многих других более современных мыслителей (См. об этом: Идрис Шахс. Указ. соч. **с.176-177**). Прямой след его воззрений можно обнаружить, например, у основоположника немецкой классической философии И. Канта, который, не сумев найти рациональное объяснение существования бога, объявил, что чистый разум не имеет самообъяснения, потому его надо заменить верой. Заслуживает внимания и такой известный в науке факт - если в начале средних веков (VIII-IX вв.) сочинения древних греков (Аристотеля, Платона) и римлян (Порфирия) активно переводились на фарси и арабский языки, то в середине средневековья (особенно в XII-XIII вв.) происходил обратный процесс - арабоязычные источники интенсивно переводились на латинский язык и осваивались лучшими мыслителями Европы. Двойные переводы - с древнегреческого на арабский и с арабского на латинский - претерпело большинство сочинений Платона, Аристотеля и других авторов.

Итак, нам осталось ещё проследить линию преемственности в философии, идущую от восточных перипатетиков к арабскому Западу, а через них - к странам Западной Европы, включая Англию.

Исторически известно, что в период реконкисты, когда началось вытеснение арабов с Пиренейского полуострова, страны Западной Европы находились ещё на низком уровне развития. Но отставание это кончается: новые социально-экономические отношения, крестовые походы, географические открытия меняют положение дел коренным образом. В Европе создаются необходимые исторические предпосылки для возникновения большой науки и философии, литературы и искусства, а тесные политико-экономические и культурные связи с народами Востока благоприятствуют обогащению Запада их творческой мыслью во всех областях. Европа создавала качественно новую циливизацию, и центры культуры переместились с Во-

стока на Запад, где восторжествовали и новый способ производства, и новая культура и философия нового общества, источником которой явилась культура, созданная народами Востока. Как было отмечено ранее, Восток сохранил и передал Западу важнейшие памятники философии античного мира, прежде всего, сочинения Аристотеля. Но это не всё. Восточные перипатетики и арабский Запад передали Европе своё понимание, свою интерпретацию философии античности. К XIII веку сочинения Аристотеля проникли в Оксфорд и Париж. На латинский язык были переведены сочинения восточных перипатетиков Ибн Сины и его сподвижников и западноарабских перипатетиков (Ибн Рушда и близких ему мыслителей). Работы Аль-Кинди (X-XI вв.) стали достоянием Европы, а в XII веке там уже знали Фараби и Ибн-Сину.

Роджер Бэкон писал, что философия Аристотеля пребывала в застое и молчании в большей своей части либо вследствие пропажи их экземпляров и их редкости, либо вследствие войн на Востоке вплоть до времен после Мухаммада, когда Авиценна, Аверроэс и другие извлекли Аристотелеву философию на ясный свет толкования. Следует добавить, что это самое материалистическое толкование учения Аристотеля восточными перипатетиками стимулировало становление философских воззрений самого Роджера Бекона. Но не только. Эта философия с её интерпретацией Аристотеля оказала благотворное влияние вообще на философию многих стран Запада. Восточный перипатетизм дал Европе новую для неё философию, сделав очень многое для формирования и развития теоретического мышления вплоть до эпохи Ренессанса (XVI в.). Центрами передовой философской мысли стали Шатр, а затем и Париж. Большую роль в развитии философии играли также центры западноевропейской культуры, как Оксфорд в Англии, Кёльн в Германии, Падуя в Италии. В результате, арабоязычная философия не исчезла бесследно – она стала достоянием стран Западной Европы. В то время как на Востоке натуралистические и рационалистические элементы философии всё больше и больше оттеснялись мистикой и теологией, на Западе передовая философия восточных перипатетиков не только была освоена, но и обогащена. На основе достижений прошлого возникла качественно новая циливизация, а вместе с ней и философия нового мира. Идеи Авиценны, Фараби и Аверроэса легли в основу латинского аверроизма подготовив тем самым благодатную почву для развития материализма и атеизма эпохи Западного Ренессанса, включая и Северное – английское - Возрождение (XVI в.).

Во Франции философия восточного перипатетизма вначале пустила корни в Шартре (X в.): здесь пропагандировались не только материалистические взгляды Ибн Рушда и его единомышленников, но также и естественнонаучные достижения мыслителей Центрально-Азиатского культур-

ного мира. В Парижском университете образовалась школа латинского аверроизма во главе с Сигером Брабандским и Иоанном Жандунским. Влияние восточных перипатетиков здесь проявилось в самых важных вопросах мировоззрения: в вопросе о взаимоотношении бога и природы, о взаимоотношении природы и мышления человека. Тезис Ибн Рушда о вечности мира был использован С. Брабандским в своей философии, утверждающей реальность материального бытия, вечность материи и её движения. Отстаивая такую точку зрения, сам Сигер утверждал, что он опирался на философию Аристотеля и его комментатора Ибн Рушда; влияние последнего на Сигера Брабандского подтверждается также тем, что латинский аверроизм решает вопрос об универсалиях с материалистических позиций.

Конечно, влияние философии восточных перипатетиков на Запад не ограничивалось рамками Парижского университета. Достижения естественнонаучной мысли гениальных мыслителей Востока также стали достоянием Запада: они были восприняты, развиты дальше, синтезированы и подняты на качественно новую ступень. В этом деле значительную роль сыграл Оксфордский университет Англии в лице его выдающегося представителя – аверроиста-францисканца Роджера Бэкона (1214-1292 гг.), деятельность которого протекала как в Оксфордском, так и Парижском университетах, где было много последователей учения Аверроэса. Будучи экспериментатором, Р. Бэкон считал, что в науке решающий голос принадлежит не авторам схоластики, а опыту и математике. Как естествоиспытатель-новатор, призывавший к созданию опытных наук, он говорил, что познание начинается с опыта. Науку надо основывать на эксперименте и математике, а от авторитетов и их мнений перейти к реальным вещам и больше времени уделять изучению природы. Р. Бэкон признавал два пути познания: 1) посредством доказательств и 2) посредством опыта. Но доказательство само по себе не дает, утверждал он, полного решения вопроса, пока истинность решения не подтверждена опытом. Как бы хороши ни были силлогизмы, говорил он, их надо проверять опытным путем.

Как мы указывали выше, талант философа экспериментатора Роджера Бэкона был тесно связан с двумя европейскими университетами - Оксфордским (Англия) и Парижским (Франция), где было много последователей учения Аверроэса. Однако ареал влияния аверроизма в Европе не ограничивался рамками этих двух центров науки и передовой философской мысли. Именно отсюда, где находился центр борьбы философии латинского аверроизма с ортодосксальным перипатетизмом и с апологетами августинианства и теологиии церкви, вышли и многие деятели этого направления в Италии (Марсилий Падуанский, Агостино Нифо, Алессандро Акиллини, Таддео де Парма, Анджело д'Ареццо, Чезаре Кремонини) и Германии (Мейстер Эккарт).

Со второй половины XIII века одним из важнейших каналов проникновения восточной философии на Запад служила Сицилия, где как в фокусе смешивались культуры арабоязычной, греческой и латинских народов. Здесь блистали Михаил Скот, переводчик сочинений Аристотеля и Ибн Рушда, арабоязычные и еврейские учёные. Вопросы о вечности материального мира, о смертности и бессмертия души, о соотношении философии и теологии – вот круг вопросов, волновавших умы и мысли этих учёных.

Итальянец Агостино Нифо, представитель аверроизма, защищал теорию единства и бессмертия универсального разума. Такой же примерно позиции придерживался и Алессандро Акиллини. Как видно, влияние восточного перипатетизма на философскую мысль Италии сыграло значительную роль в утверждении научного естествознания итальянского Ренессанса. Да и весь процесс развития культуры итальянского Возрождения свидетельствует о большом значении ассимиляции восточной культуры в искусстве, философии и науке. Так что, влияние Востока на эту культуру можно обнаружить не только в отдельных её отраслях, но и во всём комплексе. Это объяснимо, прежде всего, богатым и многогранным содержанием восточной арабоязычной культуры и философии, универсальностью и всеобъемлемостью культуры Возрождения с её установкой на познание человека и природы во всех их проявлениях.

Заключение

Такова была преемственная связь между философией арабоязычногом мира и философией Западной Европы первой половины XIV века. Такова была историческая магистраль, по которой шла, прогрессировала мировая наука. Мостом преемственности между классической философией грекоримлян и философией Возрождения стала арабоязычная философия IX-XIII веков. Необходимо при этом подчеркнуть особую роль восточных перипатетиков в этом процессе, а, значит, и в развитии всей человеческой цивилизации. И, несомненно, что арабоязычные ученые оказали исключительно плодотворное воздействие на развитие философии как науки. А так как под словом "философия" в течение двух тысяч лет (с VII в. до н.э. до XVII в. н.э.) понимали поиск наиболее общих закономерностей бытия путем теоретического осмысления функционирования всех сфер природы и общественной жизни (математики, географии, физики, поэзии, этики, риторики, астрономии, медицины, литературы и т.д.), то без сомнения можно заключить, что арабоязычные мыслители внесли свой достойный вклад, стали равными соавторами вместе с учеными древнего Египта, Индии, Китая, Греции и Рима, в развитие цивилизации, причем на их долю пришелся самый трудный для свободомыслия период средневековья. Недаром большинство специалистов считает время с VIII по XIV вв. периодом мусульманского Ренессанса.

Литература:

1. Бернал Дж. Наука в истории общества. М., 1956.

2. Бертельс Е.Э. Избр.труды. История литературы и культуры Ирана. – М.: Наука. 1988.

3. Горфункель А.Х. Постоянство разума/ Свободомыслие Пьетра Помпонацци// Помпонацци П. Трактаты, М. 1990.

4. И.Н Голенишев-Кутузов. Данте и предвозрождение. Литература эпохи Возрождения. М., 1967.

5. Гюи. Влияние крестовых походов на западную цивилизацию// Ж. Атеней. 1858. №24.

6. Ибн Рушд. Опровержение опровержения.// Избр. произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. М.,1961.

7. Идрис Шах. Суфизм.- М.: Клышников, Комаров и К., 1994.

8. Аль-Кинди. О первой Философии. // Избр. произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. М. 1961.

9. Ибн Туфейль. Роман о Хайе, сыне Якзана. Пг., 1920.

10. Кондорсе Ж. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936.

11. Конрад Н.И. Средние века в истрической науке. Избр. труды. М.,1975.

12. Культурное наследие Востока// Теорические проблемы истории культуры Востока.-Л.,1985;

13. Леви-Провансаль Э. Арабская культура в Испании. М., 1967.

14. Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука: Логико–методологический анализ.- М.:Наука,1983.

15. Монтгомери У. У. Влияние ислама на средневековую Европу. М., 1976.

16. Сагадеев А.В. Ибн Сина (Авиценна). - М.: Наука. 1980.

17. Сулейманова Ф. Восток и Запад. – Т.: Изд-во Кадири, 2001.

18. Рассел Б**.** История западной философии. – М., 1959.

19. Dietirici F. Die Philosophie der Araber im. 9, 10 Jahrhunderten. 4. Buch, Logik und Psychologie. Leipzig. 1868.

Газиз Телебаев

ТЮРКСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ОСНОВНЫЕ КАТЕГОРИИ В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Историко-философский анализ нуждается прежде в прояснении некоторых методологических вопросов. Первое, возможны три основных подхода к анализу философского наследия: анализ отдельных направлений, например, рационализма, эмпиризма, позитивизма, постмодернизма; анализ отдельных философских тем, например, проблема человека, проблема бытия, проблема прекрасного; анализ философии в отдельных странах и в отдельные исторические периоды, например, немецкая классическая философия в XIX веке, английский эмпиризм в XVIII веке, индийская философия в средние века. Второе, историко-философский анализ в той или иной стране позволяет выделить несколько философских уровней: приверженцы мировых философских направлений в этой стране, например, постмодернизм в современном Китае или неотомизм в Бельгии; вся философская мысль в этой стране, например, философия в России или философия в Иране; представители «исконной», «национальной» философии в этой стране, например, представители азербайджанской философии или представители бразильской философии. Наконец, третье, при анализе «национальной» философии очень важно определить к какому более общему культурно-философскому ареалу она относится, например, анализ казахской философии возможен в рамках азиатской (если таковая есть), восточной и тюркской философии.

Поэтому наш анализ, предваряющий исследование казахской философии как «национальной», будет посвящен тюркской философии. Здесь мы исходим из двух методологических посылов: этот анализ возможен только как исторический и текстуальный, в то же время, его принадлежность именно к анализу философии детерминируется анализом общих понятий, категорий, концептов этого дискурса.

Начнем с того, что для понимания тюркского мировоззрения наиболее значимым ракурсом является исторический. Дело в том, что исторически сложившиеся понятия во многом дошли до нас в константном варианте, чему способствовала существовавшая на протяжении веков письменная традиция тюркоязычной литературы. Эта литература берет начало в орхоно-енисейских источниках, затем находит продолжение в турфанских и среднеазиатских, затем в таких источниках, как Деде Коркут китаби, Диван лугат-ат-Тюрк Махмуда Кашгари и Кутадгу Билик Жусипа Баласагуни, Диуани Хикмет Яссауи, Codex Cumanicus, вплоть до поэм, кисса и дастанов позднего средневековья и нового времени.

Значение орхоно-енисейских текстов как первых письменных источников, в которых отразилось тюркское мировоззрение, трудно переоценить. Именно они позволяют нам с научной достоверностью обсуждать, каковы были представления древних тюрков о высших силах, природе, человеке, государстве, власти и др.

Первыми, кто изучал древнетюркские письменные памятники были, как известно, датский ученый В. Томсен и русский тюрколог В. Радлов. Их дальнейшему изучению посвящены работы С. Малова, С. Кляшторного, В. Насилова, А. Аманжолова, Г. Айдарова, И. Кызласова, И. Кормушина, Н. Базылхана, М. Жолдасбекова, К. Сарткожа, Д. Васильева, Г. Ахатова и других. При этом это работы филологов, историков, археологов, которые интересовались разными историческими и лингвистическими особенностями этих памятников.В то же время, авторы работ по тюркской философии (А. Нысанбаев, Т. Габитов, Н. Аюпов, С. Булекбаев) практически не обращаются к древнетюркским письменным источникам.

Древнетюркские письменные источники – одни из наиболее надежных источников для анализа философского наследия тюркских народов. Тем более, что эти источники сегодня доступны в казахском, русском и английском переводах, а также в виде первоисточников рунической и латинской транслитерацией на сайте Bitig.org.

В тюркских рунических письменных источниках, как известно, различаются Орхонские и Енисейские. Основное их различие в контексте философских идей заключается в том, что в Орхонских более развернутые и более связные тексты посвящены героическим деяниям каганов и полководцев, и в них затрагиваются основные категории тюркского миропонимания: Тенгри, Умай, Кут, Кун, Су-Жер, Ел, Киси и др. Смысл человеческой жизни в них раскрывается через служение народу. Жанр их – рассказ о героических деяниях предков. В енисейских же текстах, которые короче и местами несвязны, жанр можно определить как эпитафия, написанная от имени самого умершего. В них очень ярко освещена тема жизни и смерти.

Центральная категория тюркской философии – это, безусловно, Тенгри (TEƆIRI). Причем эта категория встречается почти во всех памятниках, где есть читаемый текст. Она встречается в основных орхонских текстах (Культегин, Бильге Каган, Тунык-ук, Ел ЕтмишБильге каган), в енисейских текстах (Уюк-Туран, Уюк-Тарлак, Барык), а также в турфанском памятнике IriqBitig.

Среди категорий тюркской философской традиции особое место занимает также категория «QUT». Наряду с категорией «TEƆIRI» она является ключевой для мировоззрения древних тюрков. Если концепт «TEƆIRI» выступает главной онтологической категорией, то «QUT» – основной этической категорией.

В контексте такого понимания Тенгри выполняет, прежде всего, космогоническую функцию, участвует в сотворении мира. Однако это очень специфическая космогония, в которой, по сути, нет творца. Содержательно значимы, на мой взгляд, следующие положения, в которых находят отражение особенности тюркского миропонимания.

Во-первых, для тюрков характерно представление о самопорождении мира. Причем, не только сам Тенгри, но и «твердая, плотная Земля», и сын человеческий не порождены никем, и появились сами, буквально в памятнике: «сделались». Поэтому надо признать, что в определенном смысле эти представления находятся в русле учений древнекитайской, древнеиндийской и древнегреческой философии, в которых самопорождение жизни, как известно, было общепринятым.

Во-вторых, трехсоставная структура мира, в которой выделяются уровни: вверху – голубое Небо, Тенгри; внизу – плотная Земля; а между ними – сын человеческий. В дальнейшем, в других отрывках каждая из составных частей мироздания конкретизируется. Так, в 10 строке памятника Bilge Qaγan говорится: «Türük Teŋrisi Türük Ïduq Jeri subï…» («Түрік Тәңірі, Түрік Ұйық Жері Суы») (**1, 10 строка**). Здесь мы видим, что второй из элементов называется не просто Земля, а Земля-Вода, во-вторых, дается определение Земле – «Ïduq», «священная». Для тюрков земля, как и вода имели сакральное значение, имеющее основание в кочевом способе хозяйствования, при котором наличие земель и воды было главным условием выживания. Поэтому защита своей земли, завоевание земель имеют такое ключевое значение для тюркского мировоззрения.

В древнетюркском письменном источнике Irkbitig мы можем наблюдать эволюцию понятия «TEƉIRI». Она заключается в том, что термин лишается некоторой степени своей сакральности, его могут употреблять, например, вместо понятий «Небо, высота», старого человека называют «близкий к Тенгри», встречается выражение «пусть будет угодной Тенгри женщиной» и др. Это может свидетельствовать о широком распространении понятия к IX веку, к которому относят написание гадательной книги Irkbitig.Другая интенция в эволюции понятия – его постепенная трансформация в божественную силу в чисто религиозном смысле, т.е. трансформация в понятие идентичное понятиям «бог», «всевышний».

Здесь мы видим «приземление» образа TEƉIRI, его приближение к людям, когда они обращаются к нему, даже встречаются с ним (возможно, в облике «старца на пегом коне»), просят у него QUT и получают его. В это же время, это показатель трансформации единой всемогущей силы в отдельные божественные силы, даже в покровителя Пути, дороги, Тенгри пути.

Анализ тюркских рунических источников позволяет сделать вывод о том, что в целом понятие «TEƉIRI» употребляется, в основном, в пяти кон-

текстах: онтологическом, когда Тенгри понимается как высшая сила; мировоззренческом, когда он обозначается как покровитель тюрков; политическом, как источник государственной власти вообще и власти каганов, в частности; прагматическом (инструментальном), как источник благодати, силы, разума, величия; религиозном, как божество, к которому направлены молитвы людей.

Такой же анализ понятия «QUT» показывает широкую представленность термина в древнетюркских письменных памятниках и о его географической и временной распространенности. Это привело к глубокому проникновению термина в язык и культуру тюркских народов, который стал одним из стержневых концептов их ментальности. Находит подтверждение наличие двух основных значений понятия: как жизненная сила и как благодать. Значения эти в некоторых случаях взаимозаменяемы, в других – вполне различимы. В целом, явственно видна эволюция понятия «QUT» от более общей, абстрактной к более «приземленной», инструментальной.

Обращает на себя внимание тесная связь понятий «QUT» и «TEŋIRI», при этом эта связь была непроявленной, таинственной в ранних (орхонских и енисейских) письменных источниках и явной в более поздних турфанских и казахстанских.

Необходимо особо подчеркнуть, что категория «TEŋIRI» позже прочно вошла и в тюркский философский словарь, и в мировоззрение тюркских народов. Общеизвестно, что даже принятие ислама и отказ от тенгрианства не привели к забвению это основное стержневое понятие тюркского миропонимания. Во многих случаях высшая сила, к которой обращаются в своих молитвах представители тюркских этносов обозначается как «Тәңір» (Тенгри). В этом смысле синонимами являются понятия, обозначающие высшую силу, бога: «Тәңір», «Алла», «Құдай», «Жаратқан-ием» и другие.

В «Қорқытата кітабы» мы находим этому великолепное подтверждение: «Тәңірге сиынбаған адамның тілегі қабыл болмайды. Тәңірісі құрамаса, ешкімнің бірі екеу болмайды. Тәңірі бәндесінің маңдайына не жазса, сол болады» («Не исполнится желание человека, который не верит в Тенгри. Если Тенгри не сделает (букв. «не составит из частей»), ни у кого одно не станет двумя. То, что Тенгри предначертал («написал на лбу») смертному, то и исполнится») (**2, 7 б.**).

В целом у КоркытАта как легендарного тюркского поэта и мыслителя IX века мы обнаруживаем, по меньшей мере несколько значимых философских идей.

Прежде всего, это идея «Мәңгілік Ел», которая в тюркской традиции имела не только значение идеального государства, но и в более широком мировоззренческом контексте, в форме «МәңгіӨмір» осмысливалась как противостояние Жизни и Смерти. В таком контексте понимает «Мәңгі

Өмір» ҚоркытАта, который, согласно легендарным преданиям, много лет своей жизни провел, спасаясь от Смерти. Спасения от смерти не было, поскольку везде ему встречались люди, которые копали могилы. Смерть как бы «встроена» в нашу повседневную жизнь, она ее часть, убежать от нее нельзя, отсюда оставшиеся в народной памяти слова: «куда ни пойдешь – везде могила Коркута». Избежать Смерти, обмануть ее можно только двумя путями: вернуться к себе на Родину, жить и умереть в родных краях, где тебя все знают и все помнят, это и есть бессмертие. Во-вторых, бессмертие – в творчестве, Коркут первым создает қобыз и первым исполняет на нем кюи, которые сделали его имя бессмертным.

В своей бессмертной книге «Китаб-и дәдем Коркут ғалили сантаифа оғузан» (Книга моего деда Коркута) тюркский мыслитель делает вполне диалектический вывод: «Жизнь не постоянна. Человек приходит в этот мир и уходит. Конец жизни – смерть»; «Жизнь – это караван, в одном месте заночует, назавтра перекочует дальше…» (**2, 84, 21бб.**).

У Коркыт Ата мы находим также оригинальную философскую идею модальности существования. В его «Словах назидания», которые многие века передавались из уст в уста, зафиксированы следующие типы существования.

Им различаются, прежде всего, существование истинное, настоящее, соответствующее своей природе и не истинное, как бы и не существование, неполное, ущербное существование. Истинное существование присуще тому, что является таковым по своей природе, например, «сын» должен быть таковым по природе, а «чужой ребенок» никогда им стать не сможет (**2, 7 б.**). Истинное существование имеет свою меру, оно не может выйти за границы меры. Притом эти границы установлены самой природой и человеку они не подвластны.

Далее, Коркыт Ата выделяет существование, которое является причиной другого существования. То существование, которое является причиной, можно интерпретировать как необходимое, детерминирующее. То же, что является следствием – зависимое, не самостоятельное. Существование зависимое относится, прежде всего, к человеку, а детерминирующее – к высшим силам: «человек не разбогатеет, если Тенгри не даст»(**2, 7 б.**).Коркыт, в-третьих, в идею модальности существования включает существование желаемое, целесообразное и противоположное – не желаемое, не целесообразное. Последнее существование таково, что было бы лучше, если бы оно вовсе не существовало! Не желательность существования связана, прежде всего, с тем, что оно не является истинным, не соответствует природе, целесообразности или человеческим потребностям.

Дополнительным признаком существования Коркыт признает знание. Иными словами, если мы не знаем о чем то, то утверждать, что оно существует было бы по меньшей мере самонадеянно. Причем для субъекта вос-

приятия существования, это существование будет, несомненно, наиболее значимым (**2, 8 б.**). Наконец, еще одно несомненное качество существования – оно прекрасно. При этом для Коркыта более значимы не эстетические или этические аспекты прекрасного, а скорее – метафизические. Для него Прекрасным, имеющим в силу этого несомненное достоинство существования являются Тенгри, пророк Мухаммед, Коран и его аяты, Мекка и кажы, пятница и намаз, убеленный сединами старец и кормящая мать, заботливые родственники и воспитанный ребенок и т.д. (**2, 9 б.**).

В философии Аль-Фараби также проблема существования присутствует весьма заметно. Безусловно, философская система мыслителя из Отрара полностью принадлежит к традиции бытия. Однако здесь проявляется такая общая историко-философская закономерность, которая характерна для содержания философских учений крупнейших мыслителей в истории философии: оно настолько многомерно, многозначно, многообразно, содержит противоречивые элементы, что не умещается полностью ни в одну из классификаций: например, «рационализм» или «эмпиризм», «материализм» или «идеализм», «субъективизм» или «объективизм» и т.д. Точно так же, в философской системе аль-Фараби обнаруживаются идеи, которые мы можем определить как отвечающие духу традиции существования и традиции бытия.

Это, прежде всего и главным образом, этические идеи. При этом именно здесь мы можем наблюдать ощутимое присутствие в содержании философских идей Фараби элементов тюркской картины мира, что позволяет отнести его к тюркской философской традиции. Данное обстоятельство объясняется, на мой взгляд, тем, что на этические воззрения любого философа откладывают значимый отпечаток личностные факторы: особенности воспитания, среда проживания, характер, национальные и социальные различия. Онтологические и гносеологические идеи более «объективированы», их формирование можно объяснять, используя модели «филиации идей», «преемственности», «философской традиции».

Фараби, как известно, формировался в философских традициях арабоязычного перипатетизма и неоплатонизма, обучаясь в философских школах Багдада и Дамаска. Вместе с тем, нельзя не отметить несомненного влияния (возможно, даже на генетическом уровне) тюркской мыслительной традиции и архетипов древнетюркской ментальности.

Это проявляется уже в определении Фараби цели человеческой жизни - достижении счастья: «Счастье – это цель, к которой стремится каждый человек, ибо оно является неким совершенством» (**3, с. 3**). Отметим, что творивший веком позже в тюркской мыслительной традиции ЖусипБаласагун назвал, свой труд «Құттыбілік» или «Знание, показывающее путь к счастью».

Счастье, по Фараби, является целью жизни еще и потому, что оно есть высшее добро, т.е. оно необходимо человеку ради него самого (счастья), а не как средство достижения других благ, целей и пр. «Поскольку мы видим, что достигнув счастья, мы совершенно не нуждаемся в том, чтобы стремиться к другой цели, постольку из этого явствует, что счастье предпочитается ради себя самого и никогда – ради [чего-то] другого» - утверждал в «Указании пути к счастью» аль-Фараби (**3, с. 4**). Самодостаточность счастья — вот первое из свидетельств того, что этические взгляды Фараби возможно интерпретировать в терминах традиции существования.

Другой аспект, значимый для концепции счастья Фараби - релятивное понимание счастья: «… счастье мнится каждым человеком именно таким, каковым оно является в его представлении» (**3, с. 5**). У каждого человека оно свое, нет единого образца счастья. Для кого-то счастьем может быть богатство, для кого-то - здоровье, семья, карьера и т.д. Здесь важен методологический принцип, который, как известно, превалирует в традиции существования: приоритет множественности перед единством.

Пути к достижению счастья Фараби также намечает достаточно «земные», посюсторонние. К ним относятся: самосовершенствование; выполнение прекрасных действий и избегание безобразных; культивирование положительных качеств; здравомыслие и хороший нрав; умеренность, избегание крайностей избытка и недостатка.

Этические идеи Фараби немало, на мой взгляд, сопрягаются с этической установкой традиции существования, которая может быть обозначена как атараксия - невозмутимость, довольствование малым. Данная интенция прекрасно выражена в следующих словах отрарского мыслителя: «Если не можешь достичь того, чего желаешь, надо желать того, чего можешь достичь». Отсюда ясно, что доминантой этического релятивизма Фараби является категория меры.

Необходимо заметить, что понимание меры в качестве главной нравственной ценности присуще в целом тюркскому, в частности казахскому, менталитету. В казахской народной мудрости, к примеру, значимое место занимает такое нравственное чувство, как «қанағат», т.е. чувство, обретаемое человеком в результате поисков меры, гармонии, правильного соотношения, соразмерности. В то же время «қанағат» выступает в качестве нравственного регулятора, предостерегающего индивида от неумеренности, перехода границ, от крайностей. В этом смысле «қанағат» может пониматься и как «моральное удовлетворение», и как «примирение с судьбой».

У аль-Фараби мере, умеренности уделяется главное внимание в его основном этическом трактате «Указание пути к счастью». Прежде всего, он определяет условия, соблюдение которых позволит каждому достичь искомой нравственной меры. Действие человека, чтобы быть умеренным, должно учитывать:

- время действия:
- место действия;
- от кого происходит действие;
- на кого направлено действие;
- от чего происходит действие;
- чем производится действие;
- почему и для чего совершается действие (**3, с.16**).

Можно обратить внимание на то обстоятельство, что и в этом случае в этических рассуждениях Фараби нет отсылки к каким бы то ни было внеземным, внеприродным или иным предпосылкам.

Наиболее рельефно особенности интерпретации Фараби этической категории меры проявляются в детально разработанной им классификации нравственных качеств человека. При этом, реализуя общую для восточной традиции интенцию выделения не бинарных оппозиций (например, добро - зло), а более гибких противопоставлений, состоящих из трех частей, Фараби для каждого нравственного качества выделяет его недостаток, «идеальное», гармоничное присутствие и избыток. Подобная методологическая позиция позволяет более дифференцированно подойти, к примеру, к нравственным изъянам людей, которые представляются в таком случае не как отсутствие данного нравственного качества, а как его недостаток или избыток.

Классификация нравственных качеств человека, по аль-Фараби, достаточно значима, потому считаем возможным привести ее подробно. «Идеальные» нравственные качества, а также их недостаток и избыток таковы.

Безрассудство (чрезмерная смелость) – храбрость (умеренная смелость, проявленная в опасных делах и воздержании от них) – трусость (недостаток смелости) (**3, с.17**). Расточительство (чрезмерная трата и недостаточная бережливость) – щедрость, бережливость – скупость (чрезмерная бережливость и недостаточная трата денег). При этом при рассмотрении данной триады возникает интересное «перевертывание». Расточительство может пониматься как избыток, а скупость – как недостаток только при определении «идеальным» качеством щедрости. Тогда как выбор в качестве «идеального» качества бережливости меняет их местами, т.е. скупость становится избытком (бережливости), а расточительство – недостатком.

Алчность, прожорливость (избыток в наслаждениях) - воздержание (умеренное пользование наслаждениями: едой, женщинами) - отсутствие чувства удовольствия (недостаток в наслаждениях) (**3, с.18**). Шутовство (избыток шутки) – остроумие (умеренное использование шутки) – отсутствие юмора (недостаток шутки). При этом в этом случае Фараби весьма лоялен по отношению к такому нравственному изъяну как избыток шутки: «Человек должен в своей жизни отдыхать, а отдых всегда лишь таков, что

чрезмерность в нем бывает приятна или, [по крайней мере] безболезненна. Шутка относится к числу того, что при своем обилии доставляет удовольствие или [по крайней мере] она безболезненна (**3, с.18**).

Ложное самомнение (приписывание себе благих качеств, добрых поступков, которых у него нет) - правдивость по отношению к самому себе (приписывать себе благие качества, добрые поступки, которые у него имеются) – притворство (человек приписывает себе что угодно, но не то, что ему присуще).Подобострастие (избыток в этом) – дружественность (возникает благодаря умеренности в общении одного человека с другими, ввиду чего он получает удовольствие в разговоре или поступках) – высокомерие (недостаток в этом), недружелюбие (делает другому то, что того огорчает).

Рассуждая о путях достижения «идеальных» нравственных качеств, Фараби использует образ качелей. Люди обычно «бросаются из крайности в крайность», попеременно выбирая то избыток нравственного качества, то его недостаток. Ситуация осложняется тем, что обеим крайностям присуща легкость их достижения. В то время как достичь гармонии, «золотой середины» весьма и весьма непросто. Только длительная практика, каждодневные усилия, рассудительность и решимость, стремление к рациональному удовольствию могут привести человека к формированию в нем «идеальных» нравственных качеств.

Философская картина мира выдающегося мыслителя раннего средневековья Жусупа Баласагуни также может осмысливаться в рамках тюркской мыслительной традиции.

В философской поэме «Кутад губилик» множество категорий, которые отражают специфику тюркского мировоззрения. На основе анализа этих категорий мы можем составить основные контуры философской картины мира Жусипа Баласагуни.

Категории, отражающие философскую картину мира в «Кутадгубилик» многомерны, многогранны, многозначны. Это, прежде всего, относится к таким опорным понятиям в философской системе Баласагуни, как: Кюнтогды, Айтолды, Огдулмиш и Одгурмиш. Они представлены, как известно, основными персонажами поэмы и обозначают элика (правителя), визиря (его советника), сына визиря и отшельника (**4, с. 6, 56**).

С одной стороны, это «очеловеченные» метафизические образы, они воплощают собой человеческие качества, с другой – это философские категории, которые отражают тюркскую философскую традицию, одним из основателей которой был и Баласагуни.

Первый из них – Кюнтогды – является главным и олицетворяет Солнце, Власть, Справедливость (**4, с. 59-60**). Важность таких качеств, как бесстрашие, воля и доблесть, для каждого человека подчеркивают превалирование «героического начала» в концепции Баласагуна. Это объяснимо как влия-

нием эпохи сложных военно-политических процессов, так и общетюркской интенцией возвеличивания воина-кочевника. В то же время, здесь заложен глубокий философский смысл определения первого принципа мироустройства.

Исходя из анализа этого принципа, мы можем попытаться определить некоторые характерные черты философской картины мира Баласагуни. Прежде всего, это ее нерелигиозный, секуляристский, даже натурфилософский характер. Первый принцип философа – природное явление – Солнце. При этом заметно, что Баласагуни уже отошел от тенгрианства, высшей силой является не Небо, а выступает Солнце. Далее, заметна тенденция антропологизации картины мира. Тот же первый принцип, это не только Солнце, но и Власть, и Справедливость, которые имеют значение только в контексте человеческой деятельности. Итак, философская картина мира у Баласагуни предстает как натурфилософская и анропоцентристская.

Второй принцип – Знание. Баласагуни в полном соответствии с мировой традицией просветительской миссии философии возвеличивает знание и ученость. Для него именно в знании заключен источник благоденствия. Только мудрое правление может принести народу Богатство, Благоденствие, Счастье, которые также означают Айтолды (**4, с. 63, 83**). Здесь мы имеем дело с дальнейшей антропологизацией картины мира, в которой уже не остается места для природных явлений, мир в представлении философа – это человеческий мир, мир общественный, социальный.

Третий принцип олицетворяет Огдулмиш – Мудрость (**4, с. 114**). Для ЖусупаБаласагуна как одного из зачинателей тюркской философской традиции важно не только стремление человека к знаниям, науке, но и его моральные качества. Оказывается, что знание имеет ценностный характер, должно служить благим целям. Дидактичность философского учения Баласагуни проявились также в его прославлении науки, рассуждениях о пользе языка и умеренности в речи, в классификации пороков, которых необходимо сторониться, в отождествлении добра, истины и красоты. Таким образом, философский мир Баласагуни это еще и этический мир, мир, который должен быть построен на законах морали.

Наконец, Одгурмыш – Отрешенность (**4, с. 261-262**) – передается им термином «Канагат», переводимым как «удовлетворенность достигнутым», «довольствование малым». Основывается данный принцип на представлениях о временности существования человека на земле, о преходящем характере жизни. Это придает философской картине мира Баласагуни оттенок экзистенциональности.

Развертывая содержание философских категорий, Баласагуни в качестве одной из основных анализирует счастье. Счастье разворачивается следующими метаморфозами: кажется, что для него нет места в жизни людей, оно

бесприютно, поскольку изменчиво, текуче (как реки и речи), отсюда оно обманчиво и зло. Но дальше оказывается, что в нем есть и другая ипостась: оно есть благо и блаженство, это исток богатства и власти, оно помогает достичь всего. Но и это не все: счастье есть обновление, это постоянная тяга к новому (**4, с. 78-80**). Таким диалектическим путем раскрывает Баласагуни и содержание других базовых для тюркского миропонимания категорий.

В целом оценивая философскую картину мира ЖусупаБаласагуни, необходимо отметить, что ее особенности стали затем важнейшими в тюркской мыслительной традиции. Для большинства тюркских мыслителей окружающий нас мир – это, прежде всего, природный мир. Это мир природных явлений, это мир Солнца, Неба, Дождя и т.д., мир, с которым человек должен жить в гармонии. Это мир кочевнической культуры, кочевой цивилизации.

Во-вторых, в этом мире главным является все же человек, это антропоцентричный мир. Все природные явления имеют значение, поскольку влияют на человека, взаимодействуют с ним. Далее, это мир не просто отдельного человека, это мир социальный, мир человеческого общества. В этом мире родственные связи не менее значимы, чем природные закономерности. Это еще и этически ориентированный мир, в котором законы морали имеют решающее значение. Наконец, это временный мир, мир преходящий, непостоянный. Человек приходит в этот мир ненадолго и потом покидает его навсегда. Отсюда мотивы печали, сожаления, грусти в тюркской философии.

Вот эти четыре характеристики картины мира стали, на мой взгляд, превалирующими в философской традиции тюрков.

Труд Махмуда Кашгари «Диван Лугатат-Турк» («Свод тюркских наречий») содержит немало мировоззренческих категорий, общих для тюркских народов, ставших одной из основ тюркского философского словаря. В этих категориях немало общего с базовыми понятиями Баласагуни, что, в общем, неудивительно, поскольку они были современниками, земляками и творили в одной тюркской философской традиции.

К таким категориям мы относим: Тенгри («Бақыт-дәулет берсе Тәңір қолына, Сәтті күндер туады оның жолына» (Если Тенгри даст ему в руки счастье, Удачные дни будут у него в пути), «Тәңірім аспанды кең жаратыпты, Жұлдыз бар онда ғажап, дара тіпті» (Тенгри породил широкое небо, Звезды есть на нем чудесные и особенные), «Әмірімен Тәңірімнің кең әлем бұл байланған, Оның бәрі жұлдыз-аспан, күндіз-түн доп байланған» (Повелением Тенгри этот широкий мир создан, Все это вместе: звездное небо, день и ночь связаны), «Дүниені Тәңірім жаратқан, Жұлдызды тізіп аспанға. Күнді де түнге қаматқан Туғызып Айды ақшамда» (Мир этот создал Тенгри, Звезды на небо нанизав. Днем он Ночь запирает, рождая Луну на закате) (**5, 172, 182, 194бб.**).

А также: Время (приводятся пословицы о его могуществе и безжалостности, необратимости: «Заман өтер, кісі тоймас, Адам баласы мәңгі қалмас» (Эпоха пройдет, человек не насытится, Сын человеческий вечно не останется), «Адам мәңгі жасамас, Көрге кірсе – кері қайтпас» (Человек не живет вечно, Уйдет в могилу – назад не вернется), «Адамдар мәңгілікке туылмаған, Күн, жұлдыз аспанда ол суынбаған» (Люди не рождены для вечности, А Солнце и звезды на небе не остынут никогда) (**5, 130, 157, 189бб.**).Құт (такие пословицы: «Қонақ келсе, құт келер» (Гость придет, счастье войдет), «Үлкенді сыйласа, құт болар» (Если уважаешь старших, будет счастье) (**5, 134, 141бб.**).Душа (в «Диуани лугатат-Турк»: «нежная часть тела»). Человечность («адамгершіліктің төрі тілде» (вершина человечности в языке), «рақымшылыққа ұмтыл, ал оған ие болған соң, тәкаппарланба» (стремись к состраданию, а достигнув его не будь надменным); величие («Тәңірдің ұлылығы» (величие Тенгри); судьба («Тағдырдың жазуынан аса алмайсың, Кез болар тасқын суды тоса алмайтын» (Не сможешь преодолеть превратности судьбы, Бывает время, что не избежать наводнения), «Ойласаң шіркін ғұмыр тіпті аз да» (Вдуматься как коротка эта жизнь) (**5, 166, 164 бб.**) и многие другие.

При этом наибольшее внимание уделяется понятию Тенгри. В словаре Махмуда Кашгари термин Тенгри употребляется более 30 раз и основной его смысл – использование в качестве синонима для понятия «Аллах всемогущий и великий». При этом сходство с употреблением в орхоно-енисейских письменных источниках весьма заметно. Конечно, исламская риторика в Словаре доминирует, поэтому автор пишет: «Неверные … называют словом таӈрӣ небо. Также словом таӈрӣ они называют все, что им представляется великим, например, высокую гору или большое дерево» (**6, 1022 строка**).

Поэтому в тексте от автора он везде заменяет Тенгри на Аллах. Это, безусловно, связано и с общей исламизацией в государстве Караханидов, и особенностями арабского словоупотребления. Тем не менее, Кашгари в Словаре дает такую интерпретацию, которая означает, что тюркское слово Тенгри продолжает употребляться весьма активно и многоаспектно именно в понятии высшей силы.

Например, в Словаре мы читаем: «Человека, почитаемого среди людей или ставшего правителем, называют `аґӣрлӣґ кишӣ. Таӈрӣманӣ `аґӣрлӓдӣ» (Тенгри меня возвеличил) (**6, 90 строка**). В другом месте: «`улуґ таӈрӣ `аґирлӓдӣ» (великий Тенгри вознес) (**6, 298 строка**). Для сравнения приведем отрывок из памятника Kűltegin I: «отца моего кагана, мать-мачеху катун возвысил Тенгри, дарующий государство Тенгри». Совпадение почти буквальное, не говоря о смысловой тождественности представления о миссии Тенгри.

Термин Тенгри, также, как и в орхоно-енисейских памятниках, обозначает высшую силу, могущество: он используется в словосочетаниях «`уғантаӈрӣ» (всемогущий Тенгри) (**6, 110 строка**); «таӈрӣ `улйӣрикйаратғän» (Тенгри он землю породил) (**6, 782 строка**); «таӈрӣқулӣқулбäқ» (раб Тенгри Кулбак) (**6, 440 строка**) (который по преданию писал на твердых черных камнях, как и битигчи, оставившие орхоно-енисейские тексты); в описании природных явлений: «таӈрӣбулит `ағиттӣ» (Тенгри вознес тучу) (**6, 227 строка**), «таӈрӣйағмурйағиттӣ» (Тенгри дождь ниспослал) (**6, 706 строка**), «таӈрӣ қär қарлаттӣ» (Тенгри снег ниспослал) (**6, 727 строка**), или «таӈрӣ täғ бир лäй ӣрик басурдӣ» (Тенгри горами землю придавил) (**6, 529 строка**); в определении мистической силы Тенгри: «таӈрӣ қарғишӣ `аник `узä» (проклятие Тенгри на него будет) (**6, 429 строка**).

В словаре Кашгари понятие Тенгри употребляется также для обозначения власти высшей силы над жизнью и смертью человека. Здесь мы читаем: «таӈрӣ `уғул туғтурдӣ» (Тенгри сделал так, чтобы сын родился) (**6, 597 строка**), «таӈрӣ йалӈуқ туруттӣ» (Тенгри сотворил Адама (человечество) (**6, 695 строка**), а также: «таӈрӣ `улук тиркурдӣ» (Тенгри воскресил мертвого) (**6, 602 строка**), что весьма схоже с таким местом из памятника Kűltegin II: «вы умерли (букв. улетели) пока Тенгри не сделает вас живыми снова».

В Диване Тенгри выполняет и достаточно «приземленные» функции: встречаются нередко выражения «таӈрӣ манӣ қутғардӣ» (Тенгри меня избавил) (**6, 612 строка**), «таӈрӣ манӣ байуттӣ» (Тенгри меня сделал богатым) (**6, 711 строка**), «таӈрӣ `анӣ қинädӣ» (Тенгри его покарал) (**6, 947 строка**).

В Словаре также немало мест, где понятие Тенгри имеет чисто религиозное значение: «таӈрӣ табуғӣ» (поклонение Тенгри) (**6, 354 строка**); «таӈрӣ нӱмӣ» (вера Тенгри) (**6, 842 строка**).

Употребление понятия Тенгри в словаре Кашгари позволяет сделать однозначный вывод о том, что оно прочно вошло как в философский словарь тюрков, так и в повседневное словоупотребление. Примером последнего может служить пословица: «сускäн `ӱзқä таӈрӣ муӈуз бӣрмäс» (Бодливому быку Тенгри рогов не дает) (**6, 1011 строка**).

В философском труде Кожа Ахмета Ясауи, тюркского мыслителя средневековья, «Диуани хикмет», который принадлежит к суфийской философской традиции, важное место занимают тюркские мировоззренческие элементы.

Тюркская мировоззренческая основа заметна в понятийном аппарате «Диуани хикмет». Такие понятия, как: «канағат» (удовлетворение, мера); «тағдыр» (судьба); «ырзық, құт» (счастье, благоденствие, достаток); «хақ» (истина); «аманат» (наказ, наследие); «рух» (дух); «аруақ» (дух предков);

«ақыл» (разум); «көк» (небо); «Тәңір» (Тенгри); «Қызыр баба» и многие другие очень часто встречаются по всему тексту «Книги мудрости». Они, с одной стороны, прочно вошли в словоупотребление тюрков, с другой – их особенности употребления, их интерпретация у Яссауи повлияли затем на формирование общетюркского философского словаря.

Наиболее ярким примером проявления тюркского мировоззренческого концепта у Ясауи можно считать отрывок из 19 хикмета, где речь о почитании им памяти его учителя Арыстан Баба: «Жарасар елге тату, жайра ңзаман, Сыйындым аруағыңа, қайран бабам! (Прекрасно, когда народ мирный и радостный, Преклоняюсь перед памятью твоей святой мой предок!)» (**7, 68 б.**).

Интересные параллели наблюдаются между идеями Ясауи и жившим в 14 веке Асан Қайғы. У Ясауи мы читаем: «Түбінде дарияның жақұт жатыр, Кім сүңгіп алса – сол жан бақытты ақыр (На дне реки драгоценный камень лежит, Кто его достанет – тот станет счастливым в итоге)» (**7, 83 б.**). А у Асан-ата: «Таза мінсіз асыл тас, Су түбінде жатады. Таза мінсіз асыл сөз, Ой түбінде жатады (Чистой воды драгоценный камень, На морском дне лежит. Чистые, драгоценные слова, На дне души лежат)» (**8, 243 б.**).

В тюркской мыслительной традиции первичны этические требования к личности, как, например, в философии человека Жусупа Баласагуни. Для него наиболее важно стремление человека к знаниям, науке, моральные качества. В «Кутадгу билик» он писал: «Величье дается благим разуменьем, А знанья – основа великим свершеньям» (**4, с.42**).

Этот этический рационализм и максимализм стали затем доминантны и в антропологии Ясауи, который наряду с «совершенным человеком» выделял также «несовершенного человека», качествами которого являются тщеславие, зависть, двуличие, невежество, мстительность, ложь и др. Для избавления от этих дурных качеств необходимо нравственное совершенствование, что означает по Ясауи следующее: необходимо начистить до блеска зеркало, чтобы узреть в нем бога, т.е. очистить свое сердце.

Особое внимание уделяет тюркский мыслитель обличению такого порока, как невежество. Пятнадцатый хикмет в «Диуани хикмет» посвящен полностью невежеству, его пагубности, следствиям, к которым оно приводит и причинам его, определению видов невежества. Причем сам автор прямо призывает читателей его труда, учеников последовать его советам, побороть невежество, найти путь к истине. И выражается это в предельно эмоциональном ключе: «Ей, достар, жолдас болып қас наданмен, Өлдім де – өз қадырым жойдым міне. (Эй, друзья, если выбрали в товарищи полного невежду, Вы погибли – потеряли уважение к себе)» (**7, 60 б.**).

Этический максимализм Ясауи имеет и социальное измерение. Так, в 46 хикмете он изобличает дервишей, мулл, муфтиев, кази, имамов, акимов,

которые вместо истинной веры погрязли в мздоимстве, погоне за богатством, веруют на словах, а не на деле. Следующие слова Ясауи сказаны как будто сегодня: «Арам әкім араны бітеу жұтып параны, Өз бармағын, өкініп, өзі шайнап қалады (Нечестный аким от алчности целиком проглотит взятку, Будет потом, сожалея, кусать локти)» (**7, 108 б.**).

Другая интенция, ставшая отличительной чертой суфизма Яссауи и воспринятая им из тюркской мыслительной традиции – идея тщетности человеческого бытия.

У Ясауи есть несколько хикметов, в которых сожаление о прожитой жизни, неудовлетворенность собой, печаль и горе становятся доминантными настроениями. Так, в 30 хикмете он восклицает: «Көзім – жас, көңілім – қайғы, жаным – жалын, Қайтсем-ай, не етерімді білмен, достар. Қан жұтып, бұл қасіреттен арылмадым, Қай жаққа кетерімді білмен, достар (В глазах – слезы, в сердце – тоска, в душе – огонь, Что делать мне, не знаю, друзья. Кровью захлебываюсь, не могу избавиться от этого горя, Не знаю куда уйти, друзья)» (**7, 82 б.**). А в 45 хикмете констатирует: «Дүниеде не бар дейсің мәңгілік, Олар да ертең міскін болар қаңғырып (Думаешь в мире есть что-то вечное, И они завтра бедняги станут бродягами)» (**7, 107 б.**). В 61 хикмете сожалеет: «О, дариға, өтті өмірім, қайраным (ах, как жаль, прошла жизнь, бедная моя)» (**7, 132 б.**).

При этом акцент делается именно на временности пребывания человека на земле, на относительности человеческого существования, на краткости жизни, на сожалении о неповторимости и невозвратности человеческого бытия. Потому превалируют мотивы грусти, тоски, печали, сожаления. Подобные мотивы, эта «экзистенциалистская» мировоззренческая установка присущи Ясауи, который утверждал об иллюзорности этого мира, тщете человеческого существования.

Подтверждение этому строки из «Диуани хикмет»: «Басынан әркімнің бұл жалған өтер, Баянсыз – жатпай жиған мал да бекер. Қарындас, атаңанаң қайда кетті? Ағаш ат әлі-ақ бір күн саған жетер (Этот обманчивый мир преходящ для всех, Не утешайся тем, что много скота, его тоже не будет, Куда ушли (покинув этот мир) твои отец и мать, сестры? И ты уйдешь внезапно, когда смерть придет» (**7, 50 б.**).

Тюркские мотивы явственно слышны также в оборотах, используемых Ясауи, особенно при обращении. Например: «уа, дариға!», «ей, достарым!», «уа, құдырет!» «ай, жарандар!».

Тюркская философская традиция, в частности, через употребление понятия Тенгри, нашла продолжение в средние века. В памятнике Codex Cumanicus понятие Тенгри переведено как бог и употребляется кроме словаря и в других частях памятника.

Например, в загадках мы встречаем такое употребление этого понятия:

«Teŋridän tüškän toqmačïq – dört ajaqlï majmačïq» (Тәңірден түскен тоқмачиқ (тоқпақ) – төрт аяқты маймачиқ (кішкентайаң); Спустившийся с неба колоточек – четырехногий зверенок) (**9, с. 174**). Употребление понятия Тенгри в загадке свидетельствует о его глубоком проникновении в тюркскую ментальность, даже в повседневное словоупотребление. Здесь Тенгри употребляется как синоним неба, что было довольно распространенно также в орхоно-енисейских источниках. В этой интерпретации Тенгри представлен, к примеру, в Bitig Tač Kűltegin.

Более всего в Codex Cumanicus понятие Тенгри употребляется, что неудивительно, учитывая специфику памятника, в религиозном смысле.

Так, «Фразы для исповеди» в Кодексе начинаются следующим образом: «Men Teŋiriniŋ išine osal boldum» (Мен Тәңірдің ісіне осал болдым; Я стал нерадивым в делах Тенгри) (**9, с. 192**). А «Афоризм для проповеди» звучит следующим образом: «Eger toz-topraq quyaštan miŋ miŋ qurlayarïq bolsa edi, hanuz Teŋriniŋ yarïχlïqïna köräqaraŋγï-dïr» (Егер топ-топырақ қуйаштан (күннен) мың мың құрлы жарық болса да, тағы Тәңірінің жарығын ақарағанда қараңғы; Если даже самый прах в тысячу тысяч раз солнца светлее будет, и тогда в сравнении со светом Тенгри - это тьма) (**9, с. 192**).В подобном, религиозном контексте используются понятия «BeyTeŋri» (Господь Бог) в тексте Покаянной молитвы, «barčadan beyik Teŋri» (Всевышний бог) в Евангельском чтении о поклонении пастухов младенцу Иисусу, «Ata Teŋri» в гимне Ave, porta paradise и другие.

Интересно также в исконно тюркском мировоззренческом ключе написание имени Девы Марии как «Maria qatun», что вполне преемственно с древнетюркским текстом из Культегин: «… aqanïm Elteris qaγanïγ őgűm Elbilge qatunïγ Teŋiri tőpesinte tutup jűgűrű kőtűrműs erinč» (… әкем Елтерис қағанды, өгей (шешем) Елбилге қатынды Тәңір төбеге тұтып, жоғарыға көтерді; … моего отца Елтерис кагана, мою мачеху Елбилге катун они подняли вверх, на вершину...).

Имеют несомненное происхождение в тюркском мировоззрении словосочетания «Teŋri gayalbarsa», «yalbaruŋïz Teŋrigä», встречающиеся в Молитве о скорейшем овладении языком паствы. В подобном контексте употребляется понятие Тенгри в тюркском памятнике Iriq Bitig.

Тюркское мировоззренческое происхождение имеет и тюркский текст 3 заповеди из Десяти Божьих Заповедей: «Teŋriniŋ atïŋ bile ant ičmägil» (Тәңірдің атымен ант ішпе; букв. Не пей клятву именем Тенгри) (**9, с. 207**). Именно для тюрков было характерно испить чашу с кровью при клятве. Поэтому можно с уверенностью утверждать, что в написании этого памятника (Codex Cumanicus), в составлении словаря, в переводе текстов молитв, гимнов, псалмов непосредственное участие принимал(ли) лица, знающие досконально кыпчакский язык, либо сами носители этого языка. Это следу-

ет из того факта, что особенности словоупотребления, связанные с понятием Тенгри, являются присущими именно тюркской ментальности.

В средневековой тюркской надписи, сделанной по приказу Амира Темира и найденной в XX веке на территории Казахстана, термин Тенгри употребляется также как обозначение божества (**10**). Знаменателен сам по себе факт того, что в тюркском миропонимании XIV века сохранилось именно это понятие для обозначения высшей силы, бога.

Таким образом, сравнительный анализ древнетюркских письменных источников (орхоно-енисейских), трудов Фараби, КоркытАта, Баласагуни, Кашгари и Ясауи,памятника на кыпчакском языке Codex Cumanicus, надписи Ами Темира показывает, что видна прямая и несомненная мировоззренческая и культурно-историческая преемственность их. Это заметно, прежде всего, в употреблении такого ключевого понятия тюркского мировоззрения, как Тенгри. Употребление только этого термина, когда речь идет о боге, боге отце, господе боге, всевышнем, свидетельствует о такой преемственности. Поскольку именно из орхоно-енисейских источников берет начало традиция использовать термин Тенгри для обозначения высшей силы, источника благодати, божества.

Во всем тюркском мире, от Алтая до Дуная, употребление термина Тенгри связывает тюркское миропонимание в единое целостное мировосприятие, несмотря на географические, культурные и исторические особенности. Составляют единую тюркскую философскую традицию также понятия Qut– счастье, qanaqat– мера, taqdyr– судьба, aruaq– дух предков и другие.

Литература:

1. Bilge Qaγan I // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники.
2. Қорқыт ата кітабы. Оғыздардың батырлық жырлары: Эпос. Алматы: Жазушы, 1986. – 128 бет.
3. Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад Социально-этические трактаты. Алма-Ата, Наука, 1973.
4. Юсуф Баласагунский. Благодатное знание. - М.: Наука, 1983.
5. Қашқари, Махмұт. Диуани Лұғат ат-Түрк / Орта ғасырдағы түркі ойшылдары. Қазақ халқының философиялық мұрасы жиырма томдық. 5 том. Астана: Аударма, 2005. – 528 бет.
6. Махмӯдал-Кäшҕарӣ. Дӣвäн Лугäтат-Турк, перевод, предисловие и комментарии З.А. Ауэзовой, Алматы: Дайк-Пресс, 2005.
7. Иассауи Қожа Ахмет. Диуани Хикмет. Даналық кітабы. Алматы: Халықаралық Абай клубы, 2009. – 312 бет. (на русском языке подстрочный перевод автора статьи)

8. Алдаспан. XV-XVIII ғасырлардағы қазақ ақын, жырауларының шығармалар жинағы / Құраст., алғы сөзін, түсініктемелерін жазғ. М.Мағауин. А.: Жазушы, 1971

9. Codex Cumanicus. – Астана: Сарыарқа, 2016. – 240 б.

10. См.: Григорьев А.П., Телицын Н.Н., Фролова О.Б. Надпись Тимура 1391 г. // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. Вып. 21. СПб., 2004. – С. 3-24.

Arzu Hacıyeva

LA İLAHƏ İLLALLAH

NƏRİMANOV İRSİNDƏ TÖVHİD İDEYASININ FƏLSƏFİ DƏRKİ

> «Kim… *ən gözəl sözü* (la ilahə illallah kəlməsini) təsdiq etsə, Biz ona ən asan olanı (cənnəti) müyəssər edəcəyik… Amma kim… *ən gözəl sözü* (la ilahə illallah kəlməsini) yalan saysa, Biz ona ən çətin olanı (Cəhənnəmi) müyəssər edəcəyik. … Bizim öhdəmizə düşən yalnız doğru yol göstərməkdir!» (**1, 92: 5-10, 12**).

Quranın təkrarolmaz və ecazkar ərəb dilinin özəllikləri – ritmli, qafiyələnmiş nəsr forması, daşıdığı emosional yük, suggestivliyi onun başqa dillərə mükəmməl tərcüməsini qeyri-mümkün edir. Çoxsaylı tərcümələrdən hər biri ilk növbədə sakral mətnin mənalarını imkan daxilində düzgün çatdırmağa yönəldiyindən, əslində, təfsirə çevrilir və anlamaq üçün əlavə şərh və izahlara ehtiyac duyur. Bəzən bu izahlar, Quranın, yuxarıda istinad etdiyim, «əl-Leyl» («Gecə») surəsindən fraqmentdə olduğu kimi, elə sözün yanındaca mötərizədə verilir. Yeri gəlmişkən, ilk, Məkkə vəhylərindən olan bu surə sirli-müəmmalı ruhu, dilinin hədsiz lakonikliyi, ifadələrinin qısalığı, səslənmə gözəlliyi ilə seçilir. Təbiidir ki, onun da müxtəlif tərcümə və təfsirləri arasında fərqlər var.

Bunu elə kitab dolabımda olan Quran kitablarının müqayisəsi təsdiq etdi. Məsələn, Q.S.Sablukovun Quranın rus dilinə tərcüməsində (1878) bizi maraqlandıran hissə «kim… *ən yaxşı olanın həqiqətini* təsdiq edirsə», «kim… *ən yaxşını* yalan hesab edirsə» (**2, s.442**) kimi səslənir. Quranın türkcəyə tərcümə-təfsirlərindən birində «*ən gözəl söz olan Allahın birliyini* doğrulayan», «*ən gözəl sözü* yalanlayan kimsə» kəlmələrini (**3, s.242**) oxuyuruq. Qurani-Kərimin azərbaycancaya sözbəsöz tərcüməsində «*ən gözəl olanı* təsdiq etsə», «*ən gözəl olanı* yalan saysa» deyilir (**4, s. 597**). Şərqşünas Əmirşah Əmirəhmədov özünün

poetik-filoloji tərcüməsində surənin həmin yerlərini «ən gözəl sözlərə inanana», «ən gözəl sözə inanmayana» kimi tərcümə edir (**5, s.163-165**) və şərhində «ən gözəl sözlər» deyəndə «la ilahə illəllah» sözlərinin nəzərdə tutulduğunu göstərir (**5, s.167**). Bu isə, göründüyü kimi, Ziya Bünyadov və Vasim Məmmədəliyevin tərcüməsinə uyğun gəlir və zənnimcə, mənaya yaxınlaşıb, onu konkretləşdirməsi baxımından daha uğurludur. Hələ keçən əsrin əvvəlində Hacı Mirməhəmməd Kərim əl-Bakuvinin özünün «Kəşfül-həqayiq»ində (1904) müxtəlif nəşrlərdə «ən yaxşı olan», «ən gözəl olan», «ən gözəl sözlər» kimi tərcümə ediləni məhz «islam», «islam dini» («kim ki, … *islamı* təsdiq etsə», «kim ki, … *dini* təkzib etsə») deyə daha ümumi anlayışla təfsir etməsi məsələyə dəqiqlik gətirir (**6, s. 628**). Belə ki, Allahın mütləq təkliyinə, birliyinə inam – tövhid istər etiqad, istər dünyagörüşü, istərsə də mənəviyyat olaraq İslamın təməlində durur, onun əsas simvoludur. Və bu simvol, rəmz, ideya «La ilahə illəhllah» – «Allahdan başqa tanrı yoxdur» kəlmələrində ifadə olunmuşdur.

İslama sidq ürəklə iman gətirən hər kəs həmin kəlmələri davamı (islamın ikinci əsas ehkamı olan «və Məhəmməd Rəsulullah») ilə birlikdə (kəlmeyi-şəhadət) rəsmi şəxs qarşısında sadəcə üç dəfə tələffüz etməklə islam dinini qəbul edə bilər. Bütün ibadətlərə, əzana daxil olan bu kəlamı müsəlmanlar həyatlarının ən müxtəlif məqamlarında tez-tez təkrar edirlər. Onların mənzillərini üzərinə kəlmeyi-şəhadətin ornament kimi gözəl xətlərlə həkk edildiyi suvenir və məmulatlar bəzəyir.

Nəriman Nərimanovun əsərlərinin diqqətli mütaliəsi zamanı onun islamın rəmzinə, «ən gözəl sözlərə» xüsusi həssas münasibəti və özünəməxsus mənəvi-idraki yanaşması ilə rastlaşırsan. Bu görkəmli şəxsiyyətin, yazıçı, mütəfəkkir, dövlət xadiminin irsinə bələd olan hər kəs söyləyə bilər ki, onun yazılarına bəhs edilən istənilən problemin, münasibət bildirilən hadisənin mahiyyətindən çıxış etmək xasdır. Qoca Şərq, daha dəqiq olsaq, islam Şərqi, onun dərdləri və dərdlərinə əlac tapılması, səadətə qovuşması – bax bu həmən o ən mühüm problemlərdən idi ki, həyatı boyu düşüncəsini məşğul etmiş, fəaliyyətinin özəyində durmuşdur. Təsadüfi deyil ki, Almas İldırım N.Nərimanovun vəfatı münasibətilə yazdığı şeirində («Nəriman») məhz bu məqamı vurğulamışdır. Burada 18 yaşlı şair təkcə N.Nərimanov üçün yox, onun ölümündən sonra sanki yetim, kimsəsiz qalmış Şərq üçün də ağı deyib ağlayır, lakin böyük kədərinə rəğmən, gənclik əzmi ilə şerini bu yolu davam etdirəcəyinə inamla, mübariz ruhda bitirir:

Şərqə bir səadət aradığın gün
Nəriman, üyrəyin parçalandımı?
Göz qapaqlarını yumarkən o gün
Dodaqların qoca Şərqi andımı?

Üfüqdən axdınmı, sən də söndünmü?
Sardı olüm rəngi dodaqlarını…

Nəriman, ölürkən heç düşündünmü
Şərqin issız qalan bucaqlarını?

Ah, şimdi ayrıldın, qaldın uzaqda,
Kəsdi aramizı ölüm pərdəsi.
Söylə, gəliyormu sənə torpaqda
Viran Şərq elinin yanıqlı səsi...

Önümüzü kəsən dərəmi, dağmı?
Uçurumlar bizi qorxudacaqmı?
Ətrafımız olsa zalımlar dolu.
Yenə izləyiriz getdiyin yolu (**8, s.16**).

Beləliklə, təbiidir ki, Azərbaycanın da daxil olduğu İslam dünyası, onun tarixi müqəddəratı, bəşər sivilizasiyasında yeri, sosial tərəqqi uğrunda mübarizəsinə həsr etdiyi bir sıra yazılarında N.Nərimanov islamın rəmzləşmiş əsas ehkamından yan keçməmişdir. Deməliyəm ki, onun tövhid haqqındakı fikirləri ümumilikdə fəlsəfi dünyagörüşünə, xüsusilə ontoloji görüşlərinə güclü işıq salır. Bu məsələdə Nərimanovun şərh və təfsirinə xas olan özəlliyi anlamaq üçün, zənnimcə, problemin tarixinə kiçik ekskurs yerinə düşər.

***

Allahın birliyindən xəbər verən, ona iman gətirməyə çağıran ehkamın – tövhidin kökü Qurandan gəlir. Burada o, müxtəlif variantlarda təkrar olunur. Bəzi yerlərdə Allahın atributları (adları və sifətləri) əhatəsində verilir:

«Sizin tanrınız bir olan Allahdır, Allahdan başqa tanrı yoxdur. O, rəhimlidir, mərhəmətlidir» (**2:163**).

«Allahdan başqa heç bir tanrı yoxdur. (…) əbədi, əzəli varlıq Odur. … Ən uca, ən böyük varlıq da odur!» (**2: 255; 3:2**).

«… O qüdrət, hikmət sahibindən başqa heç bir tanrı yoxdur!» (**3: 6**).

«Allahdan başqa heç bir tanrı yoxdur. Ən gözəl (…) adlar yalnız Ona məxsusdur». (**20:8**).

Quranda dönə-dönə yalnız və yalnız Allaha ibadət və itaət edilməsi tələb edilir:

«Allah Özündən başqa heç bir tanrı olmadığına şahiddir. Mələklər və elm sahibləri də haqq-ədalətə boyun qoyaraq (*haqqa tapınaraq*) o qüvvət, hikmət sahibindən başqa ibadətə layiq heç bir varlıq olmadığına şəhadət verdilər» (**3: 18**).

«O Allah Rəbbinizdir! Allahdan başqa heç bir tanrı yoxdur. Hər şeyi yaradan Odur. Buna görə də yalnız Ona ibadət edin. O, hər şeyə vəkildir!» (**6: 102**).

«Mən, həqiqətən, Allaham. Məndən başqa heç bir tanrı yoxdur. Mənə ibadət et və Məni anmaq üçün namaz qıl!» (**20, 14**).

«(*Ya Rəsulum!*) Rəbbindən sənə Vəhy edilənə (*Qurana*) tabe ol. (…) Ondan başqa heç bir tanrı yoxdur. Müşriklərdən isə üz çevir» (**6: 106**).

«(*Ya Rəsulum*!) Səndən əvvəl elə bir peyğəmbər göndərmədik ki, «Məndən

başqa heç bir tanrı yoxdur. Buna görə də yalnız Mənə ibadət edin» deyə vəhy etməyək» (**21, 25**) deyə Allah Məhəmməd peyğəmbərə xitabən Özü haqqında peyğəmbərləri vasitəsilə xəbər verdiyini bildirir. O, Nuhu, Ad tayfasına qardaşları Hudu, Səmud tayfasına qardaşları Salehi, Mədyən tayfasına qardaşları Şüeybi peyğəmbər göndərir. Onlardan hər biri öz tayfasını (xalqını) «Ey camaatım! Allaha ibadət edin, Sizin Ondan başqa heç bir tanrınız yoxdur» (**7: 59; 23: 23; 7: 65; 11:50; 7:73; 11:61; 7:85; 11:84**) sözləri ilə xəbərdar edir. Allah Məhəmməd peyğəmbərdən: «Ey insanlar! Mən Allahın sizin hamınıza göndərilən peyğəmbəriyəm. (*O Allah ki*) göylərin və yerin hökmü Onundur, Ondan başqa heç bir tanrı yoxdur. O dirildir və öldürür…» (**7: 158**) deməsini tələb edir.

Peyğəmbərlərə inanmayıb onlara şəkk gətirənlər belə son nəfəslərində, firon dənizdə batdığı məqamda (**10:90**), Zün-Nun «qaranlıqlar içində» (*balığın qarnında*) (**21:87**) Allahdan başqa heç bir tanrının olmadığına şəhadət verirlər.

Quranda yəhudilər, xaçpərəstlər peyğəmbərlərin sözlərini təhrif edərək «Allahdan başqa heç bir tanrı yoxdur» prinsipini pozmaqda ittiham edilirlər: «Yəhudilər: «Üzeyr Allahın oğludur», xaçpərəstlər də «Məsih (*İsa*) Allahın oğludur», – dedilər. Onların ağzında gəzən bu (*boş*) sözlər öncə küfr edənlərin («*mələklər Allahın qızlarıdır» – deyənlərin*) sözlərinə bənzəyir. Allah onları öldürsün! (*Allah onlara lənət eləsin!*) Necə də (*yalana uyub haqdan*) döndərilirlər!» (**9:30**).

«Onlar Allahı qoyub alimlərini və rahiblərini, Məryəm oğlu Məsihi özlərinə tanrılar (*rəbblər*) qəbul etdilər. Halbuki onlara ancaq bir olan Allaha ibadət etmək əmr olunmuşdu. Ondan başqa heç bir tanrı yoxdur. Allah pak və müqəddəsdir. Ona şərik qoşulan bütlərlə heç bir əlaqəsi yoxdur! (*Allah müşriklərin Ona şərik qoşduqları bütlərdən uzaqdır!*)» (**9:31**).

Quranın dünyada bütün insanların bərabərliyi ideyasına əsaslanan sosial ədalət prinsipi də tövhidə söykənir:

«Allah (*Özünə*) heç bir övlad götürməmişdir. (…) Onunla yanaşı (…) heç bir tanrı yoxdur. Əgər belə olsaydı, onda hər bir tanrı əlahiddə öz yaratdıqları ilə gedər, (…) və onların bir qismi (…) digərindən üstün olmağa çalışardı. Allah müşriklərin (*Ona*) aid etdikləri sifətlərdən tamamilə kənardır!» (**23:91**).

Maraqlıdır ki, Quranın bu və ya başqa ayələrində kifayət qədər aydın ifadə edilən Allahın təkliyi ideyasını dini-fəlsəfi cəhətdən əsaslandırıb sübut etmək elə də asan olmamışdır. Allahın atributları (*sifat*) və substansiyası (*zat*) arasında münasibət, tək, vahid olan Allahdan çoxluğun – dünyanın yaranma mexanizmi, onlar arasında əlaqənin xarakteri, Allahın transsendentliyi ilə Onun xəlq etdiyi dünyaya immanentliyinin nisbəti barədə rəylərin haçalanması müsəlman Şərqinin müxtəlif dini, mistik-fəlsəfi cərəyanları arasında əsrlər boyu davam edən mübahisələrə rəvac vermiş, müxtəlif şərh və təfsirlər meydana gətirmişdir.

Məsələn, əgər müsəlman antropomorfistləri (*müşəbbihə*) Quranda Allaha aid edilən bilik, güc, iradə, görmə, eşitmə və sairə kimi sifətləri birbaşa, hərfi mənasında başa düşərək, onların əzəliliyini, zaman xaricində mövcudluğunu iddia edirdilərsə, mütliq monizm tərəfdarları olan mötəzililər ilahi atributları

metaforalar hesab edirdilər. Onların fikrincə, sifətlərin əzəliliyinin qəbul edilməsi mütləq Allahın mənəvi mahiyyəti ilə yanaşı, digər daha konkret mahiyyətlərin mövcudluğuna inanmaqla «tövhid» ideyasının ciddiliyinə xələl gətirir, çoxallahlılığa (*şirk* – bütpərəstlik) aparır. Hətta Vasil ibn Ətaya görə: «Kim ki, əzəli keyfiyyətlər ideyasını qəbul edir, o, artıq iki allahın olduğunu qəbul etmişdir». Ortodoksal islamdan fərqli olaraq mötəzililər Quranın əzəldən mövcud olması fikri ilə də razılaşmır, onun dünyadakı bütün şeylər kimi sonradan, yəni zaman etibarilə yaradıldığını sübut etməyə çalışırdılar. Bu baxımdan ən-Nəzzamın Məhəmməd peyğəmbərə işarə edərək «Quran daxilində yarandığı bədənin işidir, Allahın işi deyil» sözləri səciyyəvidir (**8, s. 105**).

VIII əsrdə Ərəbistanda yaranan vəhhabilik ideologiyası erkən islamın saflığına qayıdıb, təkallahlılıq prinsipinə ciddi əməl etməyi tələb edirdi. Öz baxışlarında, əməllərində Quran və Sünnədən başqa avtoritet tanımayan vəhhabilərin nəzərində peyğəmbərlərə, müqəddəslərə, qəbirlərə səcdə etmək, onların Allahla insanlar arasındakı vasitəçiliyinə inanmaq sadəcə bütpərəstlik idi. Onlar Nəcddə dövlət yaratmış, 1806-cı ildə hücum edib Məkkəni zəbt etmiş, Kəbədən başqa bütün məscidləri dağıtmışdılar.

İslam bölgəsində yaranmış sufilik, ismaililik, hürufilik və digər qeyri və antiortodoksal mistik-fəlsəfi müsəlman təriqətləri, cərəyanları tövhidi vəhdəti-vücud konsepsiyası kontekstində izah edirdi. Müsəlman Şərqinin mənəvi mədəniyyətinin inkişafında sufilik öz azadfikirliliyi, demokratik-humanist meyilləri, dialektik görüşləri ilə xüsusilə böyük rol oynamışdır. Onun fəlsəfi dünyagörüşünün mərkəzində zəkalı, ədalətli, qüdrətli, dini və etnik mənsubiyyətindən asılı olmayaraq, bütün insanlara rəğbət bəsləyən, başlıcası isə öz sonsuz sevgisi ilə Allahı özündə təcəssüm etdirən İnsan durur. Burada kainatda mövcud olan təbii qanunauyğunluq, harmoniya və nizam Allahla dünyanın çoxsaylı, çoxcəhətli maddi predmetlərinin, başqa sözlərlə, Xaliqlə xəlq olunanların, xüsusilə insanın, mahiyyət və hadisənin, təklik və çoxluğun və i. a. vəhdəti, bir çox hallarda substansional vəhdəti ilə izah olunur. Bəzən tövhid məsələsində sufilər ifrata varıb, İblisə belə bəraət qazandırırdılar: axı o, Allahın sözündən çıxıb insana səcdə etməsə də, Onun əsas ehkamına, sözünə riayət etmişdi. Mənsur Həllaca görə isə hətta «Allah təkdir» sözlərini bəyan edən şəxs belə Ona şərik qoşur, çünki bu zaman özünü də yada salmış olur. Ümumiyyətlə, qeyd etmək lazımdır ki, Şərq mütəfəkkirləri Həllac, Sənai, Əbu Said, Əttar, ibn əl-Ərəbi, Rumi, Cami, Nəvai, Azərbaycandan Baba Kuhi Bakuvi, Əvhədi, Şəbüstəri, Nəimi, Nəsimi, Qasımi Ənvar, Şəms Məqribi, Yusif Qarabağı və başqaları vəhdət əl-vücuda istinadən müdrik mühakimələrlə zəngin olub özünəməxsusluğu ilə seçilən təlimlər yaratmışlar. Bu ənənə sonralar da, ta XX əsrə qədər davam etdirilmişdir.

***

Maraqlıdır ki, Qurandakı tövhid haqqında ayələrin müxtəlif dini, dini-mistik fəlsəfi məktəblərdə nəzərdən keçirdiyimiz fərqli şərhlərindən, əsaslandırmalarından üzə çıxan vəhdəti-vücud ideyası məhz özünün sufi variantında N.Nərimanovun təfəkküründə və qəlbinə daha yaxın idi. Onun irsində orta əsr-

lərdən mövcud olan bu ideya XX əsrin birinci rübünün dəyişkən Azərbaycan reallıqları kontekstində yeni çalarlarla zənginləşdirilmiş və müəyyən inkişaf yolu keçmişdir.

Tövhid insanları cəhalət məngənəsində saxlayan mühitdə ən müxtəlif insan obrazlarının mənəvi aləminin psixoloji dərinliyinə nüfuz etməsi ilə seçilən «Pir» povestində (**9**) daha parlaq və əyani şəkildə ifadə edilmiş, Nərimanov anlamında bədii-fəlsəfi həllini tapmışdır.

Nə üçün insanlar sözdə tək bir Allaha itaət, ibadət etdiklərini deyir, əməllərində isə başqa şeylərə: müqəddəs yerlərə, pirlərə, varlılara, qolu zorlulara, daha nələrə, nələrə inanır və səcdə edirlər? — yazıçı əsər boyu bu suala cavab axtarır. Əzanın tanış ahəngindən, musiqisindən tutmuş mənasına qədər, ona etdiyi təsiri, qəlbində oyatdığı ülvi hissləri dilə gətirir:

«Allahu-əkbər! Allahu-əkbər! Əşhədu-ən la ilahə illəllah!...» Səhər sübh vaxtı gün çıxmamış tamam canlı şeylər hələ yuxuda ikən təbiətin sükut bir zamanında yarıoyanmış, yarıyuxuda iraq bir minarədən bu sözlər, bu səda sizə necə təsir edir, bilmirəm, fəqət mən sevirəm. Mən çalışıram bu sözləri aşkar, aydın eşidəm. Bilmirəm bu əzanın musiqisimi, ya bu sözlərin mənasımı, yainki uşaqlıqdan qulaqlarımın bu sözləri adət etməyimi, bilmirəm, hankısı, fəqət onu bilirəm ki, bunda, bu sözlər sübh vaxtı məni bir qeyri aləmə dəvət edirlər. Hələ cocuqkən sözlərin mənasını düşünmürdüm, yenə də bu sözlər mənim üçün təsirsiz deyildi. O vaxt bunu düşünürdüm ki, dua edirlər. Fəqət nə deyirlər, nə demək istəyirlər, bilmirdim. Mənasını biləndən sonra bu sözlər məni daha artıcaq maraqlandırdı. «Allah böyükdür! Şəhadət verirəm ki, bir allahdan başqa yoxdur qeyri-məbud». Əcəba, təbiətin belə bir sükut, gözəl vaxtında allahın varlığına və birliyinə şəhadət verənlər nə üçün qeyri-məbud gərəkdir arasınlar?» (**10**). Povestin sonuncu, düyünlərin açılıb öz həllini tapdığı IX hissəsi bu sözlərlə başlanır.

Əsərdə «Bir allahdan başqa yoxdur qeyri-məbud» kəlamının mənası bədii obrazlar vasitəsilə tipik həyat hadisələri fonunda, həm də iki tərəfdən açılır.

Əvvəla, burada personajların təkliyinə və yeganəliyinə şəhadət verdikləri Allaha münasibəti təsvir edilir: onlar Onu necə təsəvvür edir, Onun hansı sifətlərini bilir, necə tanıyırlar, Onun Sözünü – Quranı necə anlayırlar? N.Nərimanov bu baxımdan «ən gözəl sözlər»in bədii örtükdə müxtəlif anlama səviyyələrini işıqlandıraraq, məcazi, mistik məqamlardan da xali olmayan fəlsəfi anlamını verir.

İkincisi, kəlamın hərfi mənası və onda gizlənib Allahın insanlara mərhəmət, şəfqət, sevgisini əks etdirən dərin batini mənası arasındakı bağlılığa diqqət yetirilir. Etiqadları kortəbii, mexaniki xarakter daşıyan dindarların bütpərəstliyin əleyhinə çevrilən, Allaha şərik qoşmağı qadağan edən bu ifadəni daim təkrar etmələri ilə pirə sitayiş etmələri arasında təzad vurğulanır: onlar pirə inanmaqla özlərini özləri də istəmədən «Allahdan qeyrilərini (*Allaha*) şərik qoşub, onları Allah kimi sevənlər»dən (**11**) etmişlər ki, bu da onları mənəvi cəhətdən deqradasiyaya uğratmışdır.

Povestdə təsvir edilən N... şəhərinin əhalisinin böyük əksəriyyəti – üçdə iki

hissəsi Allah buyruqlarına əməl edən mömin müsəlmanlardır. Onların nəzərində Allahın buyurduğu nədir: oruc, namaz, zəkat, fitrə… bunlara əməl etmələri müqabilində isə onlar Allahdan özləri, məişətləri, dolanacaqları, yəni nəfsləri üçün lazım olan şeyləri istəyirlər. Başqa sözlə, namaz-orucla tanıdıqları Allaha onların münasibəti bir növ «mən sənə, sən mənə», «əl əli yuyar…» prinsipi üzərində qurulub. Əsərin baş qəhrəmanlarından olan Məşədi Allahverən hər dəfə namazdan sonra əllərini göyə tutub ürəyində deyirdi: «Pərvərdigara! Özün şahidsən, buyurduğun əmrləri yerinə yetirirəm: orucumu tuturam, namazımı vaxtında qılıram… Özün şahidsən, rəbbim! Yetir, pərvərdigara!». Bu «yetir» sözünü hər vaxt deyəndə tamam məişətini, alını-verini, zərərini-xeyirini fikrindən keçirərdi. Son sözləri də bunun kimi idi: «Pərvərdigara! Mənim bu balama nicat ver».

Şəhərin o biri sakinləri də ona bənzəyirlər, namaz vaxtı çox və ya az dua etmələri ehtiyaclarının az-çoxluğundan asılıdır. Yazıçı onların dinin vacib olan əxlaqi tərəfini unudub, ayinləri bütün qaydaları, xırdalıqları ilə böyük ciddiliklə icra etmələrində ifadə olunan zahiri dindarlığına kinayə edir. Oruc tutarkən, «toz olan yerdən keçmirdilər, dodaqlarını büzərdilər, burunlarını yaylıqla tıxayardılar» ki, birdən toz bədənlərinə girər, orucları batil olar. Amma bunların arasında elələri də var idi ki, «dinməz-söyləməz qardaşının yetimlərinə çatan pulları hər gecə iftara toyuqplov bişirib yeyərdi; zavallı yetimlər isə ac qarınlarını yerə sürtərdilər». Daha düşünmürdülər ki, Allahın əmri təkcə oruc tutmaq deyil, xeyirxahlıqdır, yetimlərə, kasıb qohumlara rəhimli, mərhəmətli olmaqdır, onlara çatacaq payı verməkdir, qısası, yaxşı əməllərdir. Bu yerdə N.Nərimanov yəqin ki, Quranın ehtiyacı olan insanlara mərhəmət edib köməyinə yetmək barədə göstərişlərini nəzərdə tuturdu:

«(*Ya peyğəmbər!*) Sən nə bilirsən ki, əqəbə (**12**) nədir?! (*O*) …aclıq günü (*zamanı*) yemək verməkdir, qohumluq əlaqəsi çatan yetimə. Və ya (*taqətsizlikdən*) torpağa sərilmiş bir miskinə!» (**90: 12-16**) «Yaxşı əməl heç də (*ibadət vaxtı*) üzünü günçıxana və günbatana tərəf çevirməkdən ibarət deyil. Yaxşı əməl sahibi … (*Allaha*) məhəbbəti yolunda (*və ya malı-dövləti çox sevməsinə baxmayaraq*) malını (*kasıb*) qohum-əqrəbaya, yetimlərə, yoxsullara, … sərf edən»dir (**2:177**).

Amma İranda ac qoyub gəldiyi arvadı və üç qızından xəbər belə tutmayan, lakin bu şəhərdə şan-şöhrət sahibi, hörmətli ailə başçısı hesab olunan pir sahibi fırıldaqçı Molla Cəfərqulunun yaxşı əməllər haqqında təsəvvürü başqadır. Onun əməli salehlik siyahısında namaz qılmaqdan və oruc tutmaqdan əlavə daha bir «mühüm» bənd var: əməli saleh insan həm də pirə gələnlərdən, nəzir verənlərdən – «pirsevən xoşbəxtlərdən» olmalıdır. «Əməli saleh adamın nəziri qəbul olunar, saleh olmayanınkı olmaz» deyə pir sahibi pirini ona şübhə ilə yanaşanlardan, dərdlərinə əlac tapmayanların qınağından sığortalayır.

Və budur hər cümə sadəlövh insanlar möcüzə sorağında ağır xəstəliklərdən qurtulub sağalmaq, həyat müşküllərini həll etmək üçün nəzirləri ilə pirə yollanırlar: «biri qoyun aparır, biri quzu, biri toyuq aparır, biri xoruz, biri qızıl üzük, biri gümüş güzgü, biri çit aparır, biri ipək parça, biri şam aparır, biri şamdan,

kimi pul, kimi portman…». Bunu N.Nərimanov «allaha rüşvət» adlandırır: «Fəqət bilmirəm, allaha rüşvət verib allahdan rüşvət istəməyi bunlara pir öyrətmişdi, yoxsa pirə rüşvət vermək aldıqları tərbiyənin nəticəsi idi»…

Bu insanların inamları kortəbiidir. Onlar hətta gündə neçə dəfə namaz vaxtı etdikləri duanın – «ehdinəssiratül müstəqim»in (**13**) mənasını da anlamırlar. Bunun səbəbi bir tərəfdən, Quranın ərəb dilində olması idisə də, digər tərəfdən Quranın mənalarına varmağa çalışmayıb, onu şüursuz əzbərləmələrində idi. Məşədi Allahverənin «heç fikrinə də gəlməzdi ki, namazda deyirlər: «Allah! Mənim ürəyimi təmizlə, mənə doğru yol göstər, o yolu ki, sənin tərəfinə gedir, o yoldan uzaq et ki, səndən uzaq düşür. Mənim qəlbimi yumşalt, həlim və mehriban et». Burada N.Nərimanov «Fatihə» surəsinin 5-7-ci ayələrini öz sözləri ilə sərbəst, sadə və anlaşıqlı şəkildə təfsir edərək, onun mahiyyət məzmununda duyub anladığı humanizmi daha qabarıq verir. Ümumiyyətlə, onun fikrincə, dua edərkən Allahdan öz nəfsin üçün nəsə diləmək olmaz, Ondan sənə yalnız doğru yol göstərməsini təvəqqe edə bilərsən. «Əl-Leyl» («Gecə») surəsində Allahın dilindən deyildiyi kimi, «Bizim öhdəmizə düşən yalnız doğru yol göstərməkdir!» (**92:12**).

Lakin Məşədi Allahverənə uşaqlıqdan bu doğru yolu «mərsiyəxanlar və mərsiyəxan kimilər» göstərmişlər. «Bunlar isə həmişə deyərdilər: filan əməl edərsənsə, filan duanı qırx dəfə oxuyarsansa, allah-təala sənə filan şeyi verəcəkdir… Uşaqlıqdan bu sözləri eşidən, bütün tərbiyəsinin bünövrəsi bu sözlərlə tikilən bir vücud müəyyən, müqəddəs bir məbuda səcdə edə bilərdimi? Belə bir tərbiyədən sonra nə üçün də Molla Cəfərqulunun «pir»inə pənah aparmaya idi? Həqiqi allaha həqiqi məhəbbət bağlamış olsa idi, pirə, ya pir kimi şeylərə səcdə edərdimi?»

N.Nərimanovun «həqiqi allaha həqiqi məhəbbət bağlamaq» sözlərindən insanı düşündürən bir sual doğur. Adı qarşısında səcdə edib hər bir müşkülündə, çıxılmaz vəziyyətində köməyə çağırdığın, lakin heç vaxt görmədiyin və heç kəsin də görmədiyi müqəddəs varlığa məhəbbət necə bir məhəbbətdir, ona aparan yol necədir?

Yadımdadır, illər öncə yay vaxtı kənddə uca, qocaman şabalıd, qoz ağaclarının kölgə saldığı bağda gəzməyə çıxmışdıq. «Bələdçimiz» altı-yeddi yaşlı xalam nəvəsi Fatimə anasının evdə dönə-dönə tapşırmasına baxmayaraq biz qonaqları dikdiri enib çayın kənarına düşməyə həvəsləndirir, hey dilə tuturdu. Başını qatmaq üçün ona məşhur «uşaq sualını» verdim: «Hələ bir mənə de görüm, sən atanı çox istəyirsən, yoxsa ananı?» O, dərhal ciddi: «ikisini də» deyib, sonra bir qədər düşünüb xüsusi vurğu ilə əlavə etdi: «Narın xala deyir ki, adam gərək əvvəl Allahı sevsin, sonra atasını, sonra isə anasını». Mən maraqlandım: «Fatimə, bəs sən Allahı necə sevirsən?» O, aşağıdan yuxarıya tərs-tərs üzümə baxdı, «Sən yaman çox danışırsan ha» deyib, pərt-pərişan böyürtkən koluna tərəf getdi, görünür, çaya enməyin bu gün baş tutmayacağını anladı.

Əslində, bu sualın cavabı nəinki uşaq üçün, heç böyük üçün də asan deyil. Orta əsrlərdən bəri bu məsələ üstə mütəfəkkirlər, ədiblər, şairlər çox düşünüb, baş sındırmış, qələm çalmış, Allaha məhəbbət və Allahdan qorxunun fəlsəfi-

əxlaqi aspektlərini şərh etməyə çalışmışlar, hər dəfə də düşüncələrini Qurana istinadla əsaslandırmışlar, çünki onda hər iki məqamı əks etdirən ayələr vardır. Hazırda fəlsəfə ilə məşğul olan alimlər arasında bu mövzu yenidən gündəmə gəlmişdir. Onlardan bir qismi yüksək əxlaqı məhz Allaha məhəbbətlə əlaqələndirir, digəri əksinə, cəmiyyətdəki bütün bəlaların, bədbəxtliklərin, zalımlığın, mənəviyyatsızlığın səbəbini Allahdan qorxunun azalmasında, yaxud itməsində görür və onu insanlarda yenidən tərbiyə edib dirçəltməyə çağırırlar. Birincilərin baxışları olduqca mücərrəd xarakter daşıyırsa, ikincilərinkindən, öz konkretliyində orta əsr obskurantizminin kif iyi gəlir, halbuki tərəfdarları bunu yeni ideya kimi təqdim edirlər.

N.Nərimanov sufi mistikləri kimi qurtuluşu məhəbbətdə görürdü, onun fikrincə, insanda müsbət sifətləri qorxu yox, məhəbbət yarada bilər. O, povestində Allahı yalnız məhəbbət vasitəsilə tanımağın mümkün olduğunu vəhdəti-vücud konsepsiyası ruhunda izah edir: Allah öz qüdrəti ilə yaratdıqlarındadır. Ona görə, O, dünyanın hər bir şeyində və hadisəsində təzahür edir: təbiətdə və ondakı nizamda, qanunauyğunluqlarda, ağacda, yarpaqda, çiçəkdə, insanda, övladda, həyatda, elmdə… Allaha məhəbbət Onun yaratdıqlarını sevən və onlarda Onun ədalətini, qüdrətini, insana qayğısını, mərhəmətini, sevgisini görən, düşünən, hiss edən insanda olur. Başqa sözlərlə, Allaha məhəbbət Onun yaratdıqlarına sevgidən yaranır və bu, yaxşı, xeyirxah əməllərə rəvac verir.

Məşədi Allahverən isə «Hər şeyi allah yaradıbdır» sözlərini tutuquşu kimi təkrar etsə də, bütün vücudu ilə bu sözlərin mənasına düşünmürdü. O, hətta dörd yaşında nə gəzə, nə danışa bilən xəstə balasına olan məhəbbətini təhlil edə bilmirdi ki, «bəlkə də məhəbbətdə allahını hiss edə idi». Lakin yazıçı günahı Məşədi Allahverəndə yox, onun aldığı tərbiyədə, ruhanilərdə, axund, mollalarda görür: «Bunlar da zavallını allahından kənar salmışdılar: filan şeyi etsən allah səni yandırar, filan əməl səndən üz verərsə, o dünyada allah sənə filan əziyyəti edər, daha nə… nə… Daha düşünmürdülər ki, qorxduqca yazıq Məşədi Allahverən öz allahından kənar olurdu, rabitə pozulurdu… Məşədi qorxudan savayı bir şey bilmirdi; saldatdan, qarodovoydan qorxu çəkirdi, insan törətdiyi qanunlardan qorxu çəkirdi. Allah göndərdiyi qanunlardan qorxardı, daha düşünmürdü ki, qorxu məbuda yavuqlaşdırmaz, uzaq salar… Nə olardı ki, buna deyəydilər allah adildir, hamıya bir gözlə baxar, allah mehribandır – hamını sevər, bəslər… Xeyr. Məşədi Allahverənə allahını oruc-namazla tanıtmışdılar. Fəqət deməmişdilər ki, allahı tanımasan namaz-orucun da heç. Əvvəl desə idilər çalış, allahın sifətlərini bil, adil, mehriban ol, hamını sev, o vaxt allahına yavuqlaşarsan, yavuqlaşıb da ona məhəbbət bağlarsan, bu məhəbbət səni namaz qılmağa, oruc tutmağa, qeyri yaxşı əməllər etməyə də vadar edər… Düşünmədilər ki, qanunla, qorxu ilə dürlü-dürlü «vədlər»lə həqiqi məhəbbət meydana gəlməz… Həqiqi məhəbbət üçün görmək, düşünmək, hiss etmək lazım gəlirdi. Bu da mümkün idi; gündə min dəfə hər addımında Məşədi istəsə idi, həqiqi allahını görərdi, düşünərdi və hiss edərdi. Daha lazım deyildi deyilə: namaz qıl, özü qılacaqdı; sevdiyi, həqiqi məhəbbət bağladığı məbuda özü səcdə edəcəkdi… Ona yavuqlaşmağa çalışacaqdı… Namaz vaxtında daha rüşvət ver-

məzdi, rüşvət istəməzdi, fəqət bunu deyərdi: «Pərvəpdigara! səni bilmək, düşünmək üçün asan və düz yol göstər! …

Həqiqi allahını tapmış olsa idi, yəqin ki, onun qüdrəti ilə meydana gələn elmin qədr-qiymətini bilərdi və bilib də bədbəxt oğlunu, özünü və arvadını müalicəsiz qoymazdı…».

Göründüyü kimi, N.Nərimanova görə necə ki, qorxu adi həyatda insanları bir-birindən uzaq salır, məhəbbət isə yaxınlaşdırır, doğma edir, Allaha münasibətdə də belədir. O, Məşədi Allahverən obrazı timsalında qorxuya əsaslanan tərbiyənin, qorxu ilə aşılanan dinin azad düşüncənin qarşısını alıb insanı inkişafdan qoyduğunu, onda zalımlıq, avamlıq, nadanlıq, ikiüzlülük, qorxaqlıq, sadəlövhlük, kütlük və s. kimi naqis sifətlər yaratdığını, onu Allahdan uzaq saldığını göstərir.

Dəqiqə başı «Şükür, pərvərdigara!», «Allahdan başqa tanrı yoxdur» desə də, hər cümə oğlunu pirə aparan Məşədi Allahverən onun sağalmasına bütün ümidini pirə bağlamışdır. Pirin kəramətləri barədə daim düşünməsi Məşədinin yuxusuna da təsir edir. O, yuxuda görür ki, oğlunu bir gün, bir gecə pirə qoymuş, və uşaq şəfa tapmışdır. Yuxusunu gerçəyə çevirmək istəyi arvadı Gülbadamı dəhşətə gətirir, onu niyyətindən heç cür daşındıra bilmir, çünki Molla Cəfərqulunun ölümündən sonra pirin şöhrəti bir qədər də artmışdır. O, pirə nifrət edir, çünki onun necə meydana gəlməsinin şahididir. Həmin yerdə Molla Cəfərqulu o vaxtlar qardaşının dul arvadı olan Gülbadamın namusuna əl uzatmaq istəmiş, qadının çığırtısına gələn çobanı aldatmaq üçün tez şam yandırıb qoz ağacının dibinə qoymuş, buranın pir olduğunu demişdi. Gülbadamın huşu özünə gəldikdən sonra ismətini qorumaq üçün Qurana and içmişdir ki, pirin sirrini ölənəcən heç kəsə açmasın. O, pirə gələn insanların insafsızcasına aldanıldıqlarına, xəstələrin özlərini müalicəsiz qoyduqlarına bais olduğunu görüb də əzab çəkir. Lakin Qurana andı onun qarşısını kəsirdi. Əsərin kulminasiyası pirə qoymaq üçün uşağı ərinə verdiyi məqamda baş verir. Sevgili balasının başı üstünü alan təhlükədən dəhşətə gələn qadının bir həftə ərzində çəkdiyi iztirabları, yuxusuz gecələri, daxili mübarizəsi qəlbində inqilab yaradır: «Mən nifrət etdiyim məkandan balama nicat gözləmirəm» deyə fəryad edir. Hiddətlənmiş ziyarətçilərin tələbi ilə əri üstünə gələndə o, şirə dönür: «Gəlmə, yavuq! Mən indi bu hində (anda) bir Allahdan başqa kimsəni böyük bilmirəm. Haman Allahdır məni indi danışdıran» deyə əhvalatı danışır. Çoban daşı günbəzə vurub dağıdır. Beləliklə, «Allahdan başqa qeyri-tanrı yoxdur» kəlamı öz təsdiqini tapır, zəfər çalır.

Məşədi Allahverənin yuxusu ilə İbrahim peyğəmbərin yuxusu arasında qəribə bir analogiya var. Bilmirəm, N.Nərimanovun özü bu yuxuların bənzərliyinə diqqət verimişdi ya yox? Ancaq onlar sanki bir medalın iki üzüdür. Yuxusunda oğlu İsmayılı qurban verdiyini görən İbrahim onu həyata keçirmək istədiyi məqamda Allah qurbanlıq qoyun göndərir, yəni İsmayılı xilas edir. Məşədi Allahverən yuxusunda xəstə oğlunun şəfa tapdığını görür, əslində isə oğlunu özü də istəmədən pirə – yalançı məbuda qurban verir. Gülbadamın «Balacığım!... Mən səni nifrət etdiyim məbuda qurban vermərəm» sözləri bunu

təsdiq edir. Yenə də Allah («Haman Allahdır məni indi danışdıran») uşağı xilas edir. Hər iki ata yuxunu inam kimi qəbul etdiklərindən səhvə yol verirlər.

Mühyiddin ibn Ərəbi «Füsus əl-hikəm» əsərində İbrahimin İsmayılı qurban verməsi haqqında Quran rəvayətinin maraqlı şərhini verir. Həmin şərh özünün N.Nərimanovun «Allahdan başqa qeyri-tanrı yoxdur» ehkamı ilə əlaqələndirdiyi həqiqi allaha həqiqi məhəbbət ideyası ilə səsləşməsi ilə bir növ onu təsdiq edib əsaslandırır.

İbn Ərəbinin fikrincə, Allah İbrahim peyğəmbəri «biliklə sınağa çəkmək», yəni yuxu yozma qabiliyyətini yoxlamaq istəyirmiş. Lakin o, bunun öhdəsindən gəlmir, çünki bilmir ki, yuxunu hazırlayan xəyaldır, xəyalı isə inam kimi qəbul etmək olmaz, onu təbir etmək, yəni yozmaq lazımdır. Təbir gördüyün formadan başqa formaya yol verən keçid deməkdir. Məsələn, inəklər quraqlıq və məhsul illərinə işarə, Məhəmməd peyğəmbərin yuxuda ona gətirdikləri və içib doyduqdan sonra Ömərə verdiyi bir stəkan süd, elə öz təbirinə görə, bilik olduğu kimi, İsmayıl formasında görünən qoyun idi. İbrahim isə xəyalına inandı. İbn Ərəbi yazır: «İbrahimə isə Allah-təala dedi: «İbrahim! Sən xəyalı doğrultdun (yəni təsdiq etdin – *A.H.*)» (**37:104**). O demədi: «Sən xəyalı doğru başa düşdün, bu, sənin oğlundur», çünki İbrahim onu təbir etmədi, yalnız aşkar olana riayət etdi, halbuki xəyal təbir edilməyi tələb edir» (**14, s. 176-177**).

İbrahim peyğəmbərin öz röyasına inanmaqla yanlışlığa yol verməsinin səbəbini ibn Ərəbinin elə öz fəlsəfəsində tapmaq olar. Onun fəlsəfəsi iki birbirinə zidd müddəanı birləşdirir, yəni eyni zamanda Allahın dünyadan həm fərqli olmasını, həm də ona oxşarlığını, başqa sözlərlə, Onun transsendentliyini – Onun dünyadan kənarda olmasını (*fürqan* – ayrılma, aralanma) və Onun dünyaya immanentliyini, yəni dünyaya daxilən xas olması, dünyada olmasınını (*quran*) təsdiq etməyi tələb edir, halbuki ikinci məqam onun əsərlərində, şeirlərində daha güclüdür. O yazır: «[əgər] birləşmə özündə ayrılmanı da ehtiva edirsə, ayrılma birləşməni ehtiva etmir. Ona görə birləşmə yalnız müstəsna olaraq Məhəmmədin və onun xalqının malıdır» və buradan belə nəticəyə gəlmək olar ki, Quranda bəhs olunan Allahdan qorxu həmin ayırmadan, Allaha məhəbbət isə birləşmədən yaranır, onun məhsuludur. İbn Ərəbiyə görə, Nuhun öz xalqını (tayfasını) tək olan Allaha inanmağa çağırışı ondakı ayırma məqamına (*fürqan*) görə xalqı tərəfdən cavabsız qaldı (**14, s.164**).

Bu mənada, İbrahim də məhz Allahdan qorxanlar cərgəsinə daxil edilir. Təsadüfi deyil ki, onun öz yuxusunu düzgün anlamaması barədə yazılan hissənin sonunda ibn Ərəbi Qurana istinad edir: «Allahdan qorxana O ayırma verəcək qulunun Allahdan fərqinə oxşar… Bu ayırma ən yüksəkdir» (**14, s.179**). [«Ey iman gətirənlər! Əgər Allahdan qorxsanız, O sizə haqqla-nahaqqı ayırd edən (*bir nur*) verər (*dünyada və axirətdə çıxış yolu göstərər*), günahlarınızın üstünü örtüb sizi bağışlayar. Allah böyük lütf (*mərhəmət*) sahibidir. (8: 29)]. Buradan belə nəticəyə gəlmək olar ki, İbrahim peyğəmbər Allahı dünyadan ayırmış, yuxusu ilə ondan qorxduğunu ifadə etmişdi. Odur ki, Allah, qoyunu böyük qurbanlıq verməklə onu bağışlamışdır. İbrahimsə öz oğlunun Allahın təcəssümü olduğunu, və Allahın öz yaratdıqlarını sevdiyini, qoruduğunu nəzərə al-

mamışdır. Qurban bayramı da elə Allahın insanlara böyük mərhəmətini xatırlatma və mərhəmətə çağırışı kimi meydana gəlmişdir.

Əgər ibn Ərəbinin məntiqinə riayət etsək, İbrahim peyğəmbərin yuxusundakı İsmayılın təbiri qoyun – böyük qurbanlıq idisə, Məşədi Allahverənin yuxusunda oğlunun şəfa tapmasının təbiri pirin dağıdılması –həqiqətin üzə çıxması, aldanılmış insanların gözünün açılmasıdır. Gülbadamın «Allahım, mənə yol göstər» yalvarışları eşidilir, onun tək Allaha məhəbbəti Onun təcəssümü olan öz övladına məhəbbəti timsalında Qurana and içib onu pozduğuna görə Allahdan qorxusuna üstün gəlir. Məhəbbət qorxuya, həqiqət yalana qalib gəlir.

N.Nərimanovun «Pir» povestini fransız yazıçısı Emil Zolyanın «Lurd» romanına (**15**) bənzədirlər (**16, s.24**). Bənzəyiş, əlbəttə, var. Hər ikisində din pərdəsi altında «müqəddəs yerlərə», möcüzələrə inam təbliğ edib, cürbəcür ağır xəstəliklərdən, yoxsulluqdan, sosial ədalətsizlikdən əziyyət çəkən sadə bədbəxt insanları aldadıb, son qəpiyini əllərindən alan, soyub talamaqla varlanan «tədbirli» ruhani işbazlar ifşa edilir. Zolyanın qəhrəmanı gənc ruhani, dinə inamı puç olmuş Pyer Froman mövcudluğunun on səkkiz əsri ərzində katolikliyin dünyaya gətirdiyi təsəlli və ümidlərinin artıq tükəndiyi bir vaxtda insanların tarix boyu bir-birini əvəz edən yeni illüziyalarla aldanılmasının qarşısını almaq üçün çıxış yolunu yeni dində görür: müasir elmə, əqlə dayanan, həyatla sıx bağlı olan yeni dinin yaradılması ideyası getdikcə şüurunda yer alıb möhkəmlənir.

N.Nərimanov isə «Pir» əsərində «La ilahə illəllah» kəlamının bütün dövrlər üçün müasir və aktual, mütləq həqiqət olduğunu göstərir. İslamın sonradan ona əlavə edilmiş yanlış qatlardan, təfsirlərdən təmizləyib, ilkin islamın təmizliyinə, fəlsəfi, elmi anlamına nail olmağa çağırır. Əsas məsələ, onun mənasını anlayıb da təkdə sözdə yox, əməldə ciddi riayət etmək, «müqəddəs ocaqlar», pirlər, dərvişlər, falçılar timsalında yeni bütlər düzəltməməkdir.

Lakin yazıçı yaxşı anlayırdı ki, nə qədər ki, həyatda xəstəliklər, bədbəxtliklər, ədalətsizlik mövcuddur, möcüzələrə, nağıllara inam qalacaq, insanlar Allahla özləri arasında vasitəçilər axtaracaqlar. Yəqin buna görə povesti «Bilməyirəm bu vaqeədən sonra bu mahalın müsəlmanları həqiqi məbudlarını tapdılarmı?» deyə bədbin bir sualla bitirir…

Bu yerdə bir haşiyə çıxıb ötən əsrin 23-24-cü illərini xatırlamaq istərdim. O zaman SSRİ-nin ilk rəhbəri N.Nərimanov «Ucqarlarda inqilabımızın tarixinə dair» MK-ya, İ.V.Stalinə məşhur məktub-məruzəsində Mərkəzin Azərbaycandakı əlaltıları vasitəsilə planlı şəkildə Azərbaycanı simasızlaşdırma siyasəti yeritdiyini dəlillərlə ifşa etmişdi. Ardından N.Nərimanova qarşı divan kampaniyasına rəvac verilmişdi. Protokollarının "tamamilə məxfi" qrifi altında saxlanıldığı iclaslardan birində "qırmanclanmaq" üçün növbə sovet dövründə «ateist ədəbiyyat» nümunəsi kimi təqdim edilən «Pir» povestinə də çatır. Əsəri Ruhulla Axundov «liberal, liberal müsəlman» adlandıraraq damğaladığı N.Nərimanovun «nə kommunizmi, nə də Sovet hakimiyyəti prinsipini həyata keçirmək iqtidarında olma»dığına sübut olaraq yada salır. O, «rus yoldaşların» gözünü açıb ayıq salmaq məqsədilə povestdən rusçaya tərcümə etdiyi bəzi iqti-

baslar vasitəsilə N.Nərimanovun əslində xalis din ideyasını təbliğ etdiyini, nadan xalq kütlələrinin fanatizmini onların həqiqi Allahdan uzaq düşmələri ilə izah etməsini tənqid edir. Göstərir ki, din əleyhinə kitabçalar buraxmaq istəyərkən, N.Nərimanov onda düzəliş etmək təklifindən qəti surətdə imtina etmişdi, yəni əvvəlki fikrində qalmışdı. «Mən daha çox şeylər göstərə bilərdim, amma deyilənləri hələlik yetərli sayıram» deyə «müttəhim»in digər əsərlərindən, təəssüf ki, danışmır. Bununla belə, o, xoş niyyətlə və nəzakətlə olmasa da, «Pir» əsərinin doğru şərhinə xeyli yaxınlaşır (**24**).

***

Allahın birliyi ideyası N.Nərimanovun «Bahadır və Sona» romanı (1896) və roman əsasında səhnələşdirdiyi, fəlsəfi pafosu cəhətincə, zənnimcə, ondan daha qüvvətli olan eyniadlı dramında (**17**) da çözülür. Burada o, millətlər və dinlərarası münasibətlər müstəvisinə keçirilir. İki gəncin – azərbaycanlı türk oğlu Bahadır və erməni qızı Sonanın faciəvi məhəbbət hekayəsi timsalında insanları bir-birindən uzaqlaşdırıb, aralarında «uçurum dərələr» yaradan milli və dini ayrı-seçkilik pisləniilir və əslində «Bir Allahdan başqa qeyri-məbud yoxdur» kəlamının mənasının təhrif edilməsi kimi təfsir edilir. Bahadırın Sonaya məktubundan aşağıdakı sözlərini yada salaq: «Biz əsil mətləbi əldən buraxıb cüzi qanunlara sitayiş etmişik. Bir Allahı buraxıb min allaha səcdə edirik. Fəqət əsil mətləbi düşünənlər birləşirlər, danışırlar və məhəbbət nə olmağını düşünürlər».

Yazıçının həqiqi din barədə düşüncələri Bahadır və xüsusilə Sona obrazı vasitəsilə açılır. Onun Sonası olduqca ağıllı, ata-anasını, millətini, dinini sevən, ona qələmi, biliyi ilə xidmət edən pak, səmimi qəlbli bir qadındır. O, dillərə böyük maraq göstərir, türkcə gözəl danışır, çoxlu şeir, tapmaca bilir, farscanı öyrənir. Qəribə orasıdır ki, bu erməni qızının inamına, xristianlıq kimi səciyyələndirilə bilməyən, sufi örtüyündə bir mistisizm xasdır. Bu məqam dramda daha qabarıq verilir.

N.Nərimanov Sonanın dili ilə insanları dini inamlarının səciyyəsi baxımından fərqli beş qismə ayırır. Birinci qismə kor-koranə hər şeyə inanan avam, lakin ürəkləri saf, sadiq, mehriban insanlar daxildirlər: onlar Allahı öz ağılları ilə deyil, başqalarının sözləri ilə tanıyarlar, Allahın varlığını öz vücudları ilə hiss etməzlər. İkinci qismə «öz əməllərində bir şeyə inanmayıb, fəqət, əvvəlinci qisim adamlara həmişə yol göstərən olublar». Belələri həmişə Allahdan, onun qanunlarından dəm vurar, Allahın ehkamlarına dürlü-dürlü məna verib, avama satarlar. «Üçüncü qism adamlar avara bir qismdir. Bunlar nə avamdırlar, nə də alim. Onun-bunun ağzından yarımçıq məlumatları alıb, öyrənib, din məsələsinə həmişə girişərlər. Özlərini ariflər cərgəsində tutub zahirdə bir şeyə inanmazlar, batində isə hər bir müşkül işlərində tez Allahı köməyə çağırarlar. Fəqət, Allah nə olduğunu da düşünməzlər». Dördüncü qisim adamlar müəyyən bir əqidə sahibidirlər. Bunlar ömürlərini elm yolunda sərf edib, elmdən başqa bir şeyə pənah aparmazlar və inanmazlar. Beşinci qisim adamlar bir Allahdan başqa heç şeyə inanmazlar. Həm də Allaha itaətləri qorxu hissi ilə deyil, həqiqi məhəbbət sayəsində olur. Çünki inanmaq özü də böyük səadətdir (**18, s.141**).

Buradan göründüyü kimi, N.Nərimanov üçün «heç bir şeyə gərək olmayan

şeylərə səcdə» edən, «quru daşları öpən» sadəlövh, avam dindar kütlənin səmimi dindarlığı müəyyən qədər məqbuldur. Lakin inamda din adından danışıb «vicdanlarını daima satan», Allah ehkamını yanlış təfsirlərlə saxtalaşdıran riyakar, fırıldaqçı ruhanilər yaxud əslində indefferent olub, ilahiyyat bilicisi kimi özünü göstərən diletant praqmatiklər kimi dindən başqalarını aldatmaq, şəxsi mənafe və xudbin məqsədlərlə istifadə edilməsi yolverilməzdir. Müəllifin rəğbəti Bahadırın timsalında elm, Sonanın timsalında Allahı ağlı və qəlbi ilə tanıyıb sevən din tərəfdarlarınadır. Bununla belə, ikincilərə mənəvi planda sanki daha çox üstünlük verir. Çünki özünü «elmdən başqa bir şeyə inanmayan»lardan hesab edən Bahadır Sonanın onu «tam həyatın məhəbbətdən ibarət bir şey kimi görün»düyü «qeyri aləmə» dəvətini qəbul edib, Allaha inanacağını və sevəcəyini deyir.

Əslində Sonanın Allaha saf, müqəddəs məhəbbəti panteistik məqamları ilə güclü olan vəhdəti-vücudu təcəssüm edir. O, öz inancını belə təsvir edir: «həm dəhşətli bir vaqiədə və həm də böyük bir səadətdə bulunduğum halda mən allahımı unutmuram, onu var qüvvəmlə sevirəm, onu hər zamanda, hər məkanda görürəm, hiss edirəm, düşünürəm. Gecə ulduzlu, gündüz təmiz, buludsuz göyə baxıram da allahımı düşünürəm. Bu gözəl gülün ətri, nazik zərif yarpaqları, o bülbülün nəğməsi, bu qırmızı gözəl almalar, almalarda olan toxumlar, toxumlardan əmələ gələn budaqlı, kölgəli ağaclar, bu ağacları becərən insanlar, insanlara tabe olan dəhşətli heyvanlar… Bunların hamısında, bütün həyatımızda hər saat, hər dəqiqədə allahı görürəm, hiss edirəm, düşünürəm…»

Burada N.Nərimanov «Pir» povestindəki «Həqiqi məhəbbət üçün görmək, düşünmək, hiss etmək lazım gəl»diyi barədə fikirlərini inkişaf etdirərək, Allaha bu cür inamı, birbaşa deməsə də, ən gözəl sözləri – «La ilahə illəllah»ı doğrudürüst anlamağın nümunəsi kimi təqdim edir və Sonanın «ən sevimli duası» vasitəsilə Qurana bağlayır.

Məsələ burasındadır ki, Sona Allaha inamından danışarkən, ən sevimli duasının bir türk şeiri olduğunu və bunu zikr etdikcə sanki qəlbinin təmizləndiyini, ümidinin artdığını hiss etdiyini, gələcəyini böyük səadətdə gördüyünü söyləyir:

«Yarəb, həmişə lütfünü et rəhnüma mənə,
Göstərmə ol təriqi ki, getməz sənə, mənə».

Yəni bu, Məşədi Allahverənin namaz vaxtı ərəbcə mənasını anlamadan zikr etdiyi elə həmin, lakin bədii-poetik libasa bürünmüş «ehdinəssiratül müstəqim»dir. Sadəcə N.Nərimanov burada «Fatihə»nin real insanda doğurduğu hiss-həyəcanın əksi kimi Füzuli qəzəlinin birinci beytinə (Füzulinin adını çəkmədən) müraciət edir. Əslində şairin parafrazı olmadan bu dua erməni-xristian qızının dilində yetərincə qəribə səslənər və onun sufiyanə inamına uyğun gəlməzdi. Nəzərə alsaq ki, «Fatihə»nin müvafiq ayələrinin bəzi şərhlərində «qəzəbə düçar olmuşlar» deyəndə müqəddəs kitabları (Tövrat, İncil) olan yəhudilər və xaçpərəstlərdən, «azmışlar» deyəndə «məcuslar, atəşpərəstlər, bütpərəstlər və başqalarından söhbət getdiyi vurğulanır (**19**).

Əsər boyu qəhrəmanları «O nə sirrdir, insanlar bir-birindən təfriqə düşüblər?!» sualına cavab axtarır, insanları bir-birindən ayrı salan «uçurum dərələr»i məhv etməyə çalışırlar. Lakin milli və dini ayrı-seçkiliyin hökm sürdüyü bir mühitdə nə elm, nə də inam onların məhəbbətini xilas etmək iqtidarında deyil. Bahadır özünə qəsd edir, Sona isə havalanır. Sonuncu pərdədə Sonanı dəlilər evində, uzun ağ xələtdə, yaylığı boynunda saçları tökülmüş halda psixi xəstələr arasında gəzən görürük. O, hərdənbir çarəsiz əllərini yuxarı qaldırır, öz-özünə danışır: «Allah bir… Qanun bir… Məqsəd bir… Yol bir… «Bir Allahı buraxıb min allaha səcdə etdik. Müsəlman, xristian, yəhudi və bütpərəst nə olmağını anlamıram, və istəmirəm də anlamaq»…«O nə sirrdir, insanlar bir-birindən təfriqə düşüblər?!»…

***

N.Nərimanov 1918-ci ildə Həştərxandakı çıxışlarında «Nadir şah», «Bahadır və Sona» əsərlərini yada salır, onlarda və əsrin əvvəllərində mətbuatda getmiş məqalələrində irəli sürdüyü dini dözümlülük, dini etiqad azadlığı barədə fikir-mülahizələrinin reallaşması vaxtının artıq yetişdiyini qeyd edirdi. Bu, Rusiya Xalq Komissarları Soveti tərəfindən 23 yanvar 1918-ci il tarixində «Kilsənin dövlətdən və məktəbin kilsədən ayrılması haqqında» dekretin qəbul edilməsi ilə bağlı idi. Dekretin vətəndaşlara istənilən dinə etiqad etmək, yaxud heç bir dinə etiqad etməmək hüququ verməsi, insanlar və xalqlar arasında hər cür nifrət və ədavəti qadağan etməsi N.Nərimanovun qayəsinə uyğun idi. O, dini ayrı-seçkiliyə qarşı olan dekretin müxtəlif dinləri tanımasını, əqidə və etiqad azadlığına yol verməsini müsbət qiymətləndirirdi. Lakin o, dekretin müddəalarını tam orada olduğu kimi qəbul etmirdi, çünki vicdan azadlığını daha demokratik ruhda, humanistcəsinə, geniş aspektdə və dərindən anlayırdı. N.Nərimanovun həmin dövrdə müxtəlif auditoriyalar qarşısında etdiyi çıxışlarına, yazdığı məqalələrinə problemin konseptuallaşdırılması xasdır. Bu, onun dini etiqad azadlığı prinsipinin mahiyyətinin açılmasında, dinə qarşı dözümlülüyün hüdudlarının müəyyənləşdirilməsində, vicdan azadlığı üçün kilsənin dövlətdən, məktəbin kilsədən ayrılmasının, dindarlara münasibətdə milli və dini özəlliklərin nəzərə alınmasının vacibliyinin rasional-fəlsəfi cəhətdən əsaslandırılmasında özünü göstərir. İslam dininə münasibətdə, müsəlmanlara yanaşılma üsulları barədə onun mövqeyi dekretdən də, o zamankı rəsmi kommunist nöqteyi-nəzərindən də köklü surətdə fərqlənirdi. N.Nərimanov Həştərxan mollaları və tatar məktəbləri müəllimləri ilə görüşündəki nitqində dekretin real gerçəkliklə səsləşməyən, ciddi etirazlar doğuran müddəalarının üzərindən nəinki sükutla ötüb keçmiş və hətta dekretə zidd öz mülahizələrini də söyləmişdir. Maraqlıdır ki, həmin nitqini N.Nərimanov islam tarixinin başlanğıcında Məhəmməd peyğəmbərin bütpərəstlik əleyhinə barışmaz mübarizəsini xatırlamaqla başlayıb, onun öz xalqını bir Allaha inanmağa çağırdığını söylədikdən sonra, müsəlman auditoriyasına müraciətlə əlavə edir: «Siz də deyəcəksiniz: «La ilahə illəllah!» («Allahdan başqa tanrı yoxdur!») (**20, s.164**).Yəni o, nitqinə islamın inam rəmzi olan «ən gözəl sözlər»in özünəməxsus təhlilindən başlayıb, onu bilavasitə vicdan azadlığı ilə əlaqələndirir. O deyirdi: «Bəs kilsəni

dövlətdən ayırmaq nə deməkdir?» «Bu ancaq o deməkdir ki, kilsəni, dini dövlətin təsirindən azad etmək lazımdır. Bu o deməkdir ki, ruhanilər: mollalar, keşişlər kənardan heç bir təsir olmadan dini, şəriəti təbliğ etsinlər. Kilsəni dövlətə tabe etmək mollalara, keşişlərə pul, qızıl, vəzifə, rütbə verib satılmaz və alınmaz əsl dinin tələblərini deyil, dövlətə lazım olan şeyləri təbliğ etməyə məcbur etmək deməkdir. Din, iman azad olmalıdır. İman şəxsi bir işdir; onu satmaq və almaq olmaz, zorla bir adamı bir dinə gətirmək olmaz» (**21, s.199**). Başqa sözlərlə, burada kilsənin dövlətdən və məktəbin kilsədən ayrılması haqqında dekretin mahiyyətini mütəfəkkir real hakimiyyətə, gücə, cəbr aparatına malik dövləti, sovet dövləti də istisna olmamaqla, «Allahdan başqa tanrı» qisminə aid edərək, imanı dövlətin təsirindən, müdaxiləsindən qurtarıb azad etmək kimi təfsir edir. Necə deyərlər, ən gözəl sözlər vicdan azadlığının qarantına çevrilir.

***

Bütün deyilənləri ümumiləşdirərək belə qənaətə gəlmək olar ki, əsərlərində N.Nərimanov bir tərəfdən, insanları mövhumat və xurafat məngənəsində saxlayan pirləri, müxtəlif səcdəgahları, digər tərəfdən, insanlar arasında hökm sürən dini və milli ayrı-seçkiliyi konservasiya edən dövləti, kilsəni; zülmün, istismarın səbəbkarı, doğmaları belə yadlaşdıran, bir-birinə düşmən kəsən mənfur kapitalı «Allahdan başqa tanrı»lar cərgəsinə daxil edir. Yeri gəlmişkən, son yüzillikdə bütlər, görünür, azalmamışdır. Marksizmdən müsəlmanlığa qədər mürəkkəb, dolanbac yol keçmiş XX əsrin görkəmli fransız mütəfəkkiri Roje Qarodinin yalançı tanrılar siyahısında pulla yanaşı elm, texnologiya, millət, seksuallıq və inkişaf da vardır. Onun fikrincə, müasir Qərb sivilizasiyasının tənəzzülünün əsas səbəbi mütləq mənəvi dəyərlərdən imtina edilməsi ilə vasitələrin son məqsədlərə, səcdə obyektinə, dinə çevrilməsidir. O, bu dini «elmi elmi spekulyasiyaya, texnologiyanı texnokratiyaya, siyasəti makiavellizmə dəyişdirən yeni bütpərəstlik və yeni mövhumat yarat»maqda suçlayır, həqiqi dəyərləri insana qaytarmaq üçün çıxış yolunu Tək Allaha inam üzərində qurulmuş islam dininə şəhadət verib də onu müasir insanlar arasında yaymağa çağırır (**22**).

Artıq deyildiyi kimi, Quranda bir olan Allah haqqında təsəvvürlər öz spesifikliyi ilə seçilir. O, şəxs deyil, çünki doğmayıb, doğulmayıb, nə ondan bir şey, nə də o bir şeydən ayırlmayıbdır. O, hər yerdədir, hər şeyi, məkanı və zamanı özündə ehtiva edir, sonsuzdur. Onu təsvir yaxud təsəvvür etmək qeyri-mümkündür. O, dünyanın yaradıcısı, ali fikrin və ədalətin təcəssümüdür. Bir sözlə, O, mücərrəd varlıqdır. Bu nəhayətsiz abstraksiya dühaların diqqətini çəkmiş, onu deizm, hətta «panteizmə olduqca yaxın» mükəmməl deizm (məsələn, Əhməd bəy Ağayevin mülahizələrinə görə), panteizm, vəhdəti-vücud və hətta fanatizm, ateizm məcrasında fərqli təfsir etmişlər. Doğrudur, islamın «fanatizmi» əslində birmənalı başa düşülmürdü. Məsələn, Hegelin məsələyə baxışı Volterin xeyli aşağılayıcı baxışından fərqlənirdi. Hegel üçün bu fanatizm abstraksiyanın (=*Tək Allah ideyasının* – A.H.) doğurduğu və onun naminə coşğuluq, ilham, şövq idi, müsəlman fanatizminə alman filosofu kiçik maraqlardan uzaq və «alicənablığa və igidliyə xas olan bütün fəzilətlərlə birləşdiri»lən

bir ucalıq aid edirdi (**23, s. 337**). Bəzi ədəbiyyatlarda bu «uca» fanatizm passionarlıq kimi də təqdim edilir.

Dahi rus yazıçısı L.N.Tolstoyun islama rəğbətinin və yüksək dəyər verməsinin kökündə məhz onda təkallahlılıq ideyasının daha ardıcıl və dürüst ifadə edilməsi dururdu. N.Nərimanovun baxışı da Tolstoyunkuna yaxın idi, o da bəhs edilən abstraksiyada islamın üstünlüyünü görür, onun rəmzini öz dünyagörüşü ilə əlaqələndirərək, xüsusilə bədii əsərlərində vəhdəti-vücud ruhunda humanistcəsinə şərh edir ki, bu şərhin ayrı-ayrı məqamlarında sufi mistisizminin təsiri görünür. Onun vəhdəti-vücudu təfsirinə müstəsna olaraq Allahın dünyaya immanentliyi məqamına istinad xasdır, yəni Allah dünyada, yaratdıqlarında təzahür edir. Allahı dərk etmək üçün Onun lütfünü, mərhəmətini, sevgisini həmin təzahürlərdə görməyi, düşünməyi, hiss etməyi bacarmaq gərəkdir, bunun isə yeganə yolu Allaha məhəbbətdir. Allah rəhimlidir, O hamıya bir gözlə baxır, Onun qarşısında dinindən, irqindən, milliyyətindən, ictimai mənşəyindən asılı olmayaraq bütün insanlar bərabərdirlər. Hər bir xalqın öz məsləyi ilə yaşamağa, özünəməxsusluğunu qorumağa haqqı var, lakin bu, xalqların ümumi vəhdətinə, dostluq və əməkdaşlığına xələl gətirməməlidir. Allahı tanımaq yaxşılıq etmək, geriliyi, zülmü, istibdadı, istismarı aradan qaldırmaq, elmə, mədəniyyətə, inkişafa yol açmaq deməkdir. Nəriman Nərimanovun ən gözəl sözlərin hikməti barədə bu düşüncələrində heç vaxt köhnəlməyəcək demokratik və humanist ideyalar, müasir mürəkkəb dünyamızdakı dövlətlərarası, milli-dini konfliktlər, miqrantlar problemi fonunda xüsusi aktuallıq kəsb etmiş multikultural dəyərlər və tolerantlıq prinsipləri öz təcəssümünü tapmışdır.

Ədəbiyyat və şərhlər:

1. Qurani-Kərim. (Ərəb dilindən tərcümə edənlər: Z.M.Bünyadov, V.M.Məmmədəliyev). Bakı: «Çıraq», 2009. Burada kursiv mənimdir.

2. Коран. Перев. С арабского Г.С.Саблукова. Изд. 4-е. Санкт-Петербург: «СЕВЕРО-ЗАПАД ПРЕСС», 2004.

3. Kuran-i Kerim. Türkçe meali. Yeni asır, 1985.

4. Qurani-Kərim və Sözbəsöz tərcüməsi. Bakı: Şərq-Qərb, 2012.

5. Qurani-Kərimdən surələr. Poetik-filoloji tərcümə və təfsir. (Ərəb dilindən tərcümə edən: Əmirşah Əmirəhmədov). Bakı: «Şərq-Qərb» ASC mətbəəsi, 2013.

6. Hacı Mirməhəmməd Kərim əl-Bakuvi. Kəşfül-həqayiq. Azərbaycan türkcəsində Qurani-şərifin təfsiri. 1904-cü il nəşrindən. III cild. Bakı, 2014.

7. *Almas İldırım*. Seçilmiş əsərləri. Bakı: «Öndər nəşriyyat», 2004.

8. Закуев А.К. Философия ан-Наззама. Баку: Изд.-во АН Азерб.ССР, 1961.

9. «Pir» əsərinin ilk dəfə kitab halında buraxılması tarixi barədə məlumatlar fərqlidir. Belə ki, Vəli Məmmədov özünün «Nəriman Nərimanov» (Bakı: Azərbaycan Uşaq və Gənclər Ədəbiyyatı nəşriyyatı, 1957) kitabında «Pir» povestinin ilk dəfə 1913-cü ildə Bakıda nəşr edildiyini və kitabın üz qabığındakı

şəkli Azərbaycanın xalq rəssamı Əzim Əzimzadənin çəkdiyini göstərir (s. 98), Nəriman Nərimanovun «Seçilmiş əsərləri»ndə (Bakı: Elm, 1973) verilən şərhlərə görə isə əsər ilk dəfə 1917-ci ildə Bakıda «Açıq söz» qəzetinin elektrik mətbəəsində çap edilmişdir (s.436).

10. «Pir» povestindən burada (s. 232) və daha sonra gətirilən iqtibasların mənbəyi bax bu kitabdandır: Nəriman Nərimanov. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Elm, 1973.

11. Quranda deyilir: «İnsanların içərisində Allahdan qeyrilərini (*Allaha*) şərik qoşub, onları Allah kimi sevənlər də vardır. Halbuki iman gətirənlərin Allaha məhəbbəti daha qüvvətlidir. Əgər (özlərinə) zülm edənlərin vaxtında görəcəkləri əzabdan xəbərləri olsaydı, onlar bütün (*qüvvət və*) qüdrətin Allaha məxsus olduğunu və Allahın əzabının şiddətli olacağını bilərdilər» (2:165).

12. Əqəbə – *ərəbcə* çıxılması çətin olan yoxuş, təhlükəli keçid, maneə.

13. Burada söhbət müsəmanların tez-tez müraciət etdikləri Quranın birinci, «Fatihə» surəsinin 5-7-ci ayələrini özündə ehtiva edən duadan gedir: «Biz yalnız Sənə ibadət edirik və yalnız Səndən kömək diləyirik! Bizi doğru (*düz*) yola yönəlt! Nemət verdiyin kəslərin yoluna! Qəzəbə düçar olmuşların və (*haqdan*) azmışların (*yoluna*) yox!» (1: 5-7). (Qurani-Kərim. Bakı, «Çıraq», 2009. s. 117) Təbiidir, müxtəif tərcümələrdə həmin yer müxtəlif cür səslənir. Ə.B.Əmirəhmədovun Quranın bəzi surələrindən etdiyi tərcümələr onun ədəbi-bədii xüsusiyyətlərini saxlamaq cəhdi ilə diqqətəlayiqdir. Bəhs etdiyimiz ayələr həmin tərcümədə belə səslənir: «5.Biz Sənə qulluq edir, Səndən umuruq kömək; 6.Bizi düzgün yola çək. 7. Nemət verdiklərinin yolu ilə qoy gedək; qəzəbə uğrayanların, düz yoldan sapanların yoluna qoyma düşək». (Əmirşah Babaşah oğlu Əmirəhmədov (Hacılı). Qurani-kərimdən poetik-filoloji tərcümələr. //«Şərq-Qərb: sivilizasiyaların dialoqu» elmi-nəzəri jurnalından (№ 2 (3), Bakı, 2006) çıxarış, s.25.)

14. Ибн Араби. Геммы мудрости. //Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М.: "Наука"; Издательская фирма "Восточная литература", 1993.

15. Fransanın cənub-qərbində yerləşən Lurd şəhəri XIX əsrin 70-ci illərindən kütləvi ziyarətgah yerinə çevrilmişdi. Katolik kilsəsinin yaydığı «Allah-ananın möcüzəli zühuru» haqqında əfsanəyə görə, guya bu möcüzənin baş verdiyi qəsrin yaxınlığında yerləşən bulaq müalicəvi gücə malikdir. Emil Zolya «Lurd» romanında möcüzəli şəkildə sağalmağa ümid edən bədbəxt xəstə insanları aldadan ruhaniləri və fırıldaqçı işbazları ifşa edir. // Bax: *Эмиль Золя.* Лурд. [роман]. Перев. с. фр. И. Ириновой. Киев: Изд.-во Политической литературы Украины, 1988.

16. Məsələn, bax: *С.* Вельтман. Н.Нариманов – бытоописатель Востока. //Нариман Нариманов. Собрание сочинений. (С предисловиями. Под общей редакцией и с вступительной статьей Михаила Павловича). Т. 1. М.-

Л.: «Земля и фабрика», 1926.

17. N.Nərimanov 1915-ci ilin yayında səhnələşdirdiyi «Bahadır və Sona» dramı 1916-cı ilin dekabrında səhnəyə qoyulmuşdur. Burada təhlil məhz dram əsasında aparılır və gətirilən iqtibaslar bu kitabdandır: Nəriman Nərimanov. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Elm, 1973.

18. Bax: Nəriman Nərimanov. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Elm, 1973.

19. Bax: Qurani-Kərim. Bakı: «Çıraq», 2009, s. 34. Qurani-Kərimdən surələr. Poetik-filoloji tərcümə və təfsir. Bakı, 2013.; Yeri gəlmişkən, sonuncu kitabda «Fatihə» surəsinə verilən şərhdə yəhudilər «qəzəbə uğrayanlar», xristianlar isə «sapanlar», yəni «azmışlar» cərgəsinə aid edilir (s. 28). Qeyd etmək lazımdır ki, Quranın heç də bütün şərh-təfsirlərində bu cür konkretləşdirmələrə rast gəlinmir.

20. Н. Нариманов. Избранные произведения, том 2 (1918-1921). Баку, Азернешр, 1989,.

21. N.Nərimanov. Məqalələr və nitqlər. İki cildlik, I cild. Bakı: Azərnəşr, 1971.

22. Bax: Роже Гароди. За Ислам XX века. // http://www.islam.by/at/?id=16.

23. Bax: Гегель. Сочинения. Т.8. Философия истории. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1935.

24. Иванов Р.Н. Нариман Нариманов основатель советского Азербайджана и первый руководитель Союза ССР. М.: ППП «Типография «Наука», 2016.

Niyazi Mehdi

AZƏRBAYCAN BİLİNMƏLƏRİNDƏN SEZİLƏN NƏSƏLƏR

Bizdən arxada oluban bizdən ağıllı olanlar

Fon Bertalanfini, sistem nəzəriyyəsini filanı köməyə çağırıb söyləmək olar, ulusların Yer dünyasında çoxlu və dürlü olmasının bir hikməti var: cürbəcür olan millətlər dünyamızın cürbəcür məqsədlərinə özəl yollar açırlar və bir ulusun dil şəbəkəsindən, alçaq adamları ilə uca adamları, pis adamları ilə yaxşı adamları, gözəl oğlan qızları ilə çirkin oğlan-qızları, dinsizləri ilə dindarları, axmaqları ilə ağıllıları, kasıbları ilə varlıları, yaradanları ilə yarınanları arasında olan dolaşıqlardan, gərilmələrdən, qurtulmalardan, bezikmələrdən, çiyrənmələrdən, birləşib birləşməmələrdən elə bir enerji "dağarcığı", elə bir təpər qaynağı yaranır ki, yalnız bu qaynağa gömülmüş bilinc (şüur), yalnız bu qaynağa köklənmiş şüur ancaq və ancaq onların arasından dolaşıb gedən yollara düşüb yollananda gedib o mənzilə, o məqsədə çatır ki, başqa uluslardan keçən yollardan həmin mənzil ya görünmür, ya da başqa taydan görünür. Əski yunanlardan, beləcə, özəl fəlsəfi mənzilə yol keçmişdi (eləcə də faciəyə, demokratiyaya və

s.-yə). Əski romalılardan, beləcə, özəl dövlət, qanunçuluq və s. mənzillərinə yollar keçmişdi.

Quzey Azərbaycan - xəritədə okeanın dərinliklərində yaşayan yastı-yapalaq əcaib canlıya bənzəyir, o canlıya ki, əvvəlcə Abşerona bənzər burnu ilə və eymənditir, bir az sonra isə zərərsizliyi bilinəndə yazıqlaşır, bax, bu Quzey Azərbaycanda yığışıb durmuş dünyadan yollar hayana gedir? Bəs bu Quzey Azərbaycanın içindəkilərə köklənəndə hansı amacları, hansı məsələləri görmək, bilmək olur?

Bu soru çox böyükdür. Onun açdığı genişliyin bir zolağı isə Azərbaycan türkcəsindən görünən yollardır.

Bir az da aydın, Azərbaycan türkcəsində ilkin, özü də metafiziki, yəni fəlsəfi gücü gizlətmiş sözlər var. Bəziləri belə hesab edir ki, dünyaya baxıb fəlsəfə yapmaq və tapmaq olar. Ancaq, biləkləri də var ki, belə ilkin sözlərə qulaq tutub, onların anlamlarını (anlatdıqlarını) çözələyib fəlsəfə tapır və yapır. Gəlin, biz də bu yolu tutaq.

Bu yolu tutmaq istəyən ilk öncə bir soruya dirənib qalır. Gərək onun cavabını verməlidir ki, onu adlaya bilsin.

Həmin sual. Belə ilkin metafiziki gücü olan sözlərə bu metafiziki gücün dağarcığı olan mənaları kim qoyub? Kimdir mənatapıcı düşüncəsi ilə bizdən min illərcə əzəldə lap daş dövründə və ya ondan da o tayda durur, sözlərə yumulu qalanda bilinməyən, açılanda dəhşətli düşüncə enerjisi olan mənalar qoyur və bugünkü bizlər həmin mənaları açanda özümüzdən ağıllı NƏSNƏLƏRLƏ rastlanırıq, di gəl ki, bu ağıllı TƏSNƏLƏRİ bizə bizdən qabaqda gedən kimsə vermir, bizdən min illərlə arxada duran daş dövründə və ya insanlığın və ya türklüyün dansökülənində durmuş və ya güman, hələ şeirləri yonulmamış olan, hələ əlləri incəlməmiş olan, bizim taydan vəhşi görünən kimlərsə verir.

Kimdir bizdən aşağı durub bizdən yuxarı olan?! Kimdir bizdən arxada oluban bizdən irəlidə duran?! Dini tarix (və ya qutsal tarix) modelində bizdən aşağıda, bizdən arxada dura-dura bizdən yuxarıda, bizdən irəlidə olanı belə edən Allah-təaladır. Odur ilk insanların bəzi sözlərinə metafiziki gücə tutulmuş anlamları qoyan və bununla da bu sözlərin yiyələrini irəli nəsillərdən irəli edən. Ancaq bu iki-üç cümlə ilə məsələ açıqlananda, - xalis dinlərsə dərin, dolaşıqlı məsələləri beləcə də açıqlayır, - açıqlama mifoloji simvolizm ruhunda olur. Elə ki, biz belə məsələlərlə bağlı açıqlayıcı deyimlərin sayını artırırıq, hər deyimi "nəyəgörəlik", "nədənlik" sorularına cavabən qururuq, o zaman fəlsəfə yapmış oluruq. Bayaq qoyduğumuz məsələni də bu yönümdə açıqlayaq. Məsələni sual şəklində bir də söyləyək: metafiziki gücü olan sözlərə bu metafiziki gücün dağarcığı olan mənaları kim qoyub ki, bizdən uzaq keçmişdə olan kəslər bu sözlərin ilk yiyələri kimi bizdən irəlidə bir ilğım ideallığında durublar?

Uzaqlığın bilgiitiriciliyinin bilgitörədiciliyi

Fizika, informasyon (bilgi) nəzəriyyəsi uzaq məsafələrdən keçəndə informasyon kanalında küyə görə bilginin korlanmasını, pozulmasını, "səsinin bat-

masını" sübut edir.

Uzaq keçmişdən bizə çatan soraq əslində hansı mənalarda, hansı formada olub? Bu soruya cavab vermək üçün bizə çox şeylər əngəl olur. Əngəl olur bu keçmişin dilini bilsək belə, dil situasyonunu, dil kontekstini pis bilməmiz.

Çağımızdan bir örnək: bu gün biz "Mən ölüm, filan şeyi elə" deyirik, min ildən sonra Azərbaycan türkcəsini qrammatika kitablarından və s.-dən öyrənən bir yabançı həmin cümləyə rast gələndə çaş qalacaq. Çünki cümləni belə anlayacaq: mən ölüm və mən öldüyüm müddətdə sən filan şeyi elə.

Bu yabançı kəs çağımızın dil situasyonunu bilmədiyi üçün belə anlayacaq. Onu da deygk ki, heç indinin özündə bir çox azərilər ki, min dəfə "mən ölüm" söyləyirlər, yaxşı bilmirlər hardandır "mən ölüm". Bircə onu bilirlər ki, "mən ölüm"lə yalvarışı, xahişi xeyli güclü bildirmək olur.

Bəs, "mən ölüm" hardandır? "Mən ölum"dən qabaq dildə and mənasında "sən öl" işlənməli idi. Ancaq andın "sən öl" qısa variantı da dil situasyonunu bilməsən, anlamsızlıq yaradır. "Sən öl" andının əsasında belə bir geniş variant durur: "sən mənə çox əzizsən, yalan deyirəmsə, sən öləsən, deməli, mən çox əziz bir varlığı itirməklə cəzalanım". Bu cümləni, bu dil situasyonunu aydın və dumanlı nəzərdə tutanda "sən öl" qısa variantı da anlaşılır. Bəs, "mən ölüm" hansı məntiqlə dildə, danışıqda olmaq hüququnu qazanır?

Yalnız "sən öl" vərdişli deyimə çevriləndən sonra. "Sən öl"ün əsasında duran geniş variantlı cümləyə yeni cümlə laylanır və ya belə deyək: həmin geniş variant başqa bir geniş cümləquruculuğuna örnək olur: "mən sənincün əzizəm, əgər filan şeyi etməsəm, mən ölüm və beləcə bu itki ilə sən cəzalanasan".

Bir çox cümlələrin lüğətdəki mənalarından başqa çoxlu anlam çalarları var və bu çalarlar çoxlu da dil situasyonlarını biləndə, dil kontekstinin içində olanda görünür. Əski çağlardan bizə çatmış deyimləri, əslində, olduğuna yaxın anlamağımıza bu və ya başqa amillər əngəl olur. Nələrin əngəl olması haqqında elmdə yetərincə bilgilər var.

Deməli, yenidən deyək: uzaqlıq, uzaqlardangələnlik bilgiitiriciliyi ilə bağlıdır.

Bəs bilgiitiriciliyinin bilgitörədiciliyi nədir? Lotman kimi alimlər buna bir örnək göstəriblər: bilgiitiriciliyi, informasyonun küylə "ləkə-lükə" olması, bilgidə itənləri qaytarmaq üçün yozmaq eyləmlərini fəallaşdırır və yozum axtarışlarının özü güclü informasyon qaynağa çevrilir

(Başqa arqumenti V.P. Rudnev adlı tanımadığım yazar verir. Onun açımı belədir: tutalım ki, heç bir teksti yozmağa gərək yoxdur. Örnəyin, "İqor polku dastanı" yazı ilə, ağız ilə yayılan kimi ondakı hər nə varsa, hamısı anlanılır. Belə olsa, görün, dastan haqqında yazılmış nə qədər kitablar mədəniyyətdə olmayacaq. Bax: V.P. Rudnev. Smısl kak travma).

Mən istərdim bu məsələdə öz axtarışımı edim. Anadolu türklərinin fəlsəfi dili üçün bir söz düzəldilib "bilinc", "Şüur" sözünün qarşılığı olan bu söz quramadır, düzəltmədir, ancaq buna baxmayaraq sönük deyil, düşüncə cərəyanını özündən keçirə bilir. Buna baxaq.

Türkcədə "bilmək" sözü şüurla sıx bağlıdır, ona görə də "müdrik" anlamını

verən "bilgə" sözünə çevrilib. Ancaq "bilmək"lə "bilinmək", "bəlirtilənmək" də bağlıdır. Eləcə də "bildirmək" sözü var. Çox güman ki, ilkində "bildirməy"i insan özü ilə bağlayıb, yəni insan bildirə bilər. Sonra antropomorfizm işə düşüb, yəni insan dünyanı özünə oxşatmaqla dünyanı anladığı üçün çevrəsindəki nəsnələri də özü kimi bildirən sayıb. İnsan sözü ilə, üz-gözü, him-cimi ilə başqasına nəyisə bildirirsə, deməli, özündə qapalı qalanı başqasına çatdırır. Bax, bu "çatdırmaq" sözündə, artıq, məsafə, ara, bir-birindən uzaqda durma var.

Dünyada nəsnələr bir-birindən uzaq düşəndə özlərindəki nəyisə bir-birinə bildirmək aktı ilə çatdırırlar.

Ancaq "bildirmək" sözündə qəsdənlik var. Yəni bilərəkdən bildirmə. (Onun üçün də nəsnələrlə bağlı bu sözü işlədirsənsə, metafiziki əsaslandırmaya keçməlisən. Buna bir variant: Tanrı nəsnələri dilləndirir və s.)

Bir də var bilinmə. Bu, artıq, insanın, nəsnənin qapalı. örtülü qalmağa dözümsüzlüyüdür. Hər nə dolursa, özündən uzağa nəyinisə atır, ondan nəsə bilinir.

Nəsnə özündən **uzağa nəyinisə çıxarmağa, çatdırmağa hamilədir.** Ancaq uzaqlar da özünə doğru çəkim gücünə yiyədir. Bilinmə olayını dunyada uzaqlara çıxmaq və uzaqdan çəkmək hərəkətlərinin qovşağında mənimsəmək gərəkdir.

İkinci bir məsələ. Uzaqlıq ideallaşmaq, ideya çeşidli olquya çevirmək sürəcinin şərtlərindən biridir, necə ki ideal, ideyasayağı ilğımlar da uzaqlıqlar sayəsində peyda olur. Çox böyük uzaqlıqları biz gözlə öz dünyamızda saxlamırıq. Çox böyük uzaqlıqlar xatirələr, təsəvvürlər sayəsində ilğımlar şəklində hər bir ayrıca adamın dünyasında təqdimatını saxlayır, (uzaqlığın ideal mahiyyətlərlə belə bağlılığındandır ki, biz uzaqlara göz dikəndə ruhumuzu, qutumuzu havalanmış duyuruq).

İnsanın öz bilincini (şüurünu) özündə necə duymasının iki ölçüsğ var. Birincisi, onu öz qafasının balaca çevrəsinə yığılmışlığı ilə duymaqdır. Bu, insanın öz şüuru ilə intim yaxınlığını əyan edir. İkincisi, insan öz bilincini uzaqların istənilən uzaqlığını öz içinə salmaq bacarığında bilərək duyur. Bu bilinc öz sınırlarını istənilən uzaqdakı nöqtədən o taya sala bilir. **Bilinc özünü istənilən-dən otaydalaşmaqda duyduqca** özünü ildırım sürəti ilə açılan, tutan, qapsıyan bacarıqda bilir və deməli, özünü bilinc, şüur kimi bilir, Çünki şüur, ideal olmaq mahiyyəti göz qırpımında uzaqdakına çatıb onu içindəki etmək bacarığıdır.

Uzaq və yaxın ölçüləri bilincin bilincliyində, belə iştirak etdyi üçün də xəlvətdən xəlvətə fəlsəfi quruculuğa keçmişdir. Budda öz axtarışlarında insana ağrı-acıları özündən uzaqlaşdırmaq yollarını göstərirdi. Kant oxucusunu fəlsəfə sayəsində mat qoymaq üçün elə bir olqu (rusca "suhee") göstərir ki, həmişə bilincimizdən, şüurumuzdan o tayadır. Buna noumen və ya həmişə özündə qalıb bilincə bilinməz nəsnə adını verir. Əgər insan psixolojisini götürsək, burada da uzaqla yaxının verdiyi dürlü haltörədicilyini görərik: nələrinsə arasında, çevrəsi içində rahatlanmaq və bundan darıxıb, bezikib qırağa çıxmaq, uzaqlara yollanmaq psixoloji üçün universal haldır. "Darıxmaq", "bezikmək" psixoloji anlayışlarının özülündə yaxın çevrədən, əhatədən çıxmaq və deməli, uzaqlıqları duymaq həsrəti gizlənib.

İnsan uzaqlıqlar və yaxınlıqlarla əlləşən, oynayan varlıqdır

Uzaqlığın beləcə mentallığı, düşüncəni fantaziyaya, xəyallara, görüntülərə, ideal mahiyyətlərə təkan verərək etginləşdirməsi (fəallaşdırması) ona gətirib çıxarır ki, uzaq keçmişdən qalmış fəlsəfə, önəmli düşüncə sözlərini metafizik mənalarla toxumlandırır.

Deməli, bizlərdən uzaq keçmişlərdə azəriliyin dansökülənində və ya daha əskidə türklüyün ilkinində sözlər peyda olur və o sözlərə bizim uzaqlığımız metafizik təpər verir, onları metafizik enerji dağarcığına çevirir, Çünki bu sözlərin bizlərə uzaqlığı anlamaq işinə qatılmış şüurumuzu rahatlandığı və içində darıxdığı çevrədən çıxarır, **otaydalığa** yollandırır. Və bu dəm vəziyyət belə olmur ki, bilincimiz bu uzaqlıqdan keçəndə boşluqdan, heçnəsizlikdən keçib o sözlərə yetişir. O sözlərlə bizim aramızdakı "fəzada" o sözlərdən törəmiş saysız düşüncələr kəsişir, asılıb durur, rasta çıxır.

Ancaq bunu burada saxlayıb qayıdaq "bildirmək", "bilmək", "bilinmək" məsələsinə. Uzaqlıqda bir-birindən ayrılmış nəsnələr və olaylar bir-birinə bilintilərlə bilinirlər. Bu bilintilərdir bilgi, informasyon daşıyıcıları. Əski türklərin şüurlu məxluqla bağlı işlətdikləri "bildirmək" sözünü dilsiz-ağılsız nəsnələrə, insandan başqa olqulara da aid etməsi bir çox şeyləri aydın edir. Birincisi, bildirməyin başlanğıcında düşüncə, şüur durur. Və əgər əski türk dünya nəsnələrindən ayrılan təsirlərə "bildirmək" ("filan nəsnə filan şeyi bizə bildirir") deyirsə, deməli, onların da arxasında fikir, düşüncə durduğuna inanır. Buna türk platonizmi, idealizmi demək olar. Ancaq bizim məqsədimiz türkcənin stixiyasına, axınına gömülüb dünya fəlsəfəsində tapılmışların oxşarını çıxarmaq deyil, imkan daxilində bu stixiyada gizlənmiş özəl fəlsəfəni tapmaqdır. Tapmaqdır ki, görək dünya fəlsəfəsinə türkün dili hansı ərməğanları verə bilər?

Bilinclə (şüurla) nəsnələr fəlsəfəsiz, dinsiz qavrayışda yad olaraq bir birinə qarşı qoyulur. Şüur biləndir, nəsnələrsə bilməzlərdir. Ancaq əski türkcə bilinci və nəsnələri başqa bir ilişgidə bir birinə ilişdirir: şüur biləndir. Bəs niyə araşdırmağa, öyrənməyə, anlamağa sinonim əlavəsi kimi türk bir də "bilməy"i artırıb? Həmin şüur işində bu "bilmək" nələri seçib saxlayıb?

Şüur üçün "bilmək" sözü anladır ki, şüurun qavramaq, "görmək" dairəsi nəsnələr və olaylar aləmində yalnız bilintiləri əhatə edir. Nəsnələr və şeylər özlərindən nəyisə bildirirlər və şüurun rastlandığı yalnız bu bildirilərdir. Ona görə də öyrənmək, anlamaq bərabərdir bildiriləndən bilinənləri mənimsəməyə. Beləliklə, şüurun bilməsi və nəsnələrin bildirməsində, bilinməsində "bil" söz kökü üst-üstə düşən nöqtə olur.

Beləliklə, şüur üçün anlamaq, öyrənmək nədir? Olqudan bilinmələri "oxumaqdır", bilməkdir. Nəsnə özündən qırağa, uzaqlara bilinmələr saçır və şüur onları bildikcə şüur olur. Oğuznamədə deyildiyi kimi "bilir bilür biliri, bilməz nə bilür biliri". Yəni bilən adam bilinənləri bilər, bilməz adam üçünsə onları bilmək olasızdır, yəni mümkün deyil.

Bu məsələ ilə bağdı bir incəlik: nəsnə bildirirsə, bu, ünvanlıdır, kiməsə, nəyəsə bildirir, soraq göndərir. Rəssamlıq əsəri beləcə bildirir. Ancaq nəsnədən

bilinirsə, bu, ünvansızdır, dörd yana aramsız olaraq şüalanma kimi axımdır. Gerçəkliyi anlamaqda şüurun çətinliyi ondadır ki, o daha çox bildiriləri, ona yönəlmiş, göndərilmiş soraqları tutmağa öyrəncəlidir. Ona görə də nəsnəni bir baxımdan qavramağa əyilir. Nəsnədəki bilinmələri tutmaq isə nəsnənin başına fırlanmağı tələb edir. Bax, bu da bilincdən, yəni şüurdan uzaqlara, həndəvərlərə yola çıxmağı tələb edir.

Radioaktiv maddələr parçalanaraq şüalanmağa tutulduğu kimi nəsnə və olaylar da həndəvərinə bilinmə prosessuallığına tutulub. Bilinmədə qəsdən hazırlıq olmadığı üçün bu aydınlıq, anlatmaq istəyi yoxdur. Bilinmədə aramsız üst-üstə yığılma, yəni birinci bilinənin üstünə ikincinin, üçüncünün və s.-nin toplanması var. Onun üçün də şüur bilinmələrə açılanda çoxlu mənaların arasına düşmüş olur. Hətta bir şey bildirilibsə, əgər əriyib yox olmursa, yazıda, heykəldə və s.-də qalırsa, onda da bilinmələr başlayır və beləcə ilkin bildirilənin üstünə laylanmalar gedir.

Beləliklə, evrəni, yəni dünyanı anlamaq, mənimsəmək bilmək baxımından çox maraqlı bir durum yaradır. Bildirmək situasyonunda qəsdənlik, ünvanara hesablanma və göndərmə olduğu üçün aldatmaq, yanlış yola salmaq istəkləri üçün də geniş imkanlar var. Bildirmənin kökündə yönətim, idarə etmək durduğu üçün yalanla doğru arasındakı yelpincsayağı genişlikdə dürlü yönümlərə yönəltmək qəsdənliyi də var.

Bilinmə isə qapalı olanın özünə yığılan enerjiyə dözməyib özünü istər-istəməz faş etməsidir. Niççenin dini əxlaqlarla bağlı, Froydun insan psixolojisi və mədəniyyətlərlə bağlı araşdırmaları bildirilərə aldanmayıb bilinmələrə üz tutmaq əsasında ifşa etmək, üstünü açmaq üstündə dayanır. **Hər ikisi bildirilənlərə yox, bilinənlərə etibar edir.**

Əgər çağdaş siyasət dünyasını, və ya "necə etməli, hansı tərəfdə durmalı?" - soruları qarşısında qıvrılan azərini götürsək, görərik ki, anlamaq baxımından onun ən əsas problemi bildirilərə uymayaraq, bilinmələrə qavrayışını açıq etməkdir. Çağdaş elmin, çağdaş idrakın başlıca problemi gizlilərə vaqif olmaqdır, çətinləşmiş olanı mənimsəməkdir. Gizlinlər, çətinlər isə daha çox bildirilərdə yox, bilinmələrdə açılır.

İndi isə elə bu məsələdən çıxaq yeni problemə.

Düşüncə məkanı

Biz öyrəşmişik düşünüş eyləmini özümüzdəki balaca məkanla bağlamağa. Beləcə, düşünüşü qafanın dar çevrəsi içində gedən nəsnə kimi anlayırıq və ya kitab, kompüter yaddaşı üçün mümkün sayırıq, hərçənd bu zaman onu da unutmuruq ki, tutalım, «kitabda fikirləşmə gedir» deyiriksə, bunu məcazi anlamda deyirik.

Teyyar de Şardenin, Vernandskinin noosfer anlayışı düşünüşü planet üçün qloballaşdırır. Ancaq burada da düşüncə aləminin planetüstü örtük olması daha çox metafora xarakteri daşıyır, Bu metafora ilə Vernandski, Teyyar de Şarden, sadəcə, XX yüzil düşünüşünün yaşam (həyat) amili kimi heç bir başqa çağlarda olmadığı

qədər planet üçün sonuclu, qlobal nəticəli olduğunu anlatmaq istəyirdilər.

Mənimsə sübut etmək istədiyim başqadır. Bunu anlatmaq üçün görkdən, obrazdan, istifadə edim. Adətən, toplumda düşünüş prosesi, yəni düşüncələrin oluşu, yəni yaradılması, ağıla gəlməsi necə təsəvvür olunur? Belə təsəvvür olunur ki, bütün bunlar ayrı-ayrı qafalarda baş verir. Gözünüzün qabağına gətirin iki nəfəri. Hərəsinin qafasında bir düşüncə baş verir. Birgə düşünüş necə baş verir? Biri düşündüyünü o birisinə söyləyir, o birisi bununla, tutalım, disputa girir, axırda onlar birgə yaradıcılığın sonucu olan fikrə çatırlar. Bax, bu vəziyyətdə iki nəfər arasında nə qədər kommunikativ, yəni soraqlaşma birgəliyi olsa da, hər halda düşünüş prosesi hər iki adamın qafasında gedir. Onların arasında isə düşünüş prosesi yox, sözlərə və başqa bildirici vasitələrə yazılmış, mənalar durur. (Əslində mənalar da durmur, durur onları bildirən nişanlar)

Sosial psixologiyada kollektiv şüur, kollektiv bilinc (Dyurkqeym) və kollektiv bilincsizlik (Yunq) anlayışları var. Eləcə də Tarixi materializmdə ictimai şüur formaları var. Ancaq bütün bu anlayışların hamısı düşünüş proseslərinin baş verdiyi məkanı ayrı-ayrı qafaların içindən çıxarmırlar. Kollektiv bilinci çoxlarının ellikcə, ancaq hərəsi öz qafasında eyni nəsnəni düşünməsindən alırlar. Adamlar bir-birinə təsir etməklə bir-birində düşüncələri dəyişirlər. Adamların ortasında düşüncələri özlərinə yazmış kitablar, radio, teledalğalar, maqnitofon lent yazıları, rəssamlıq əsərləri, qəzet-jurnallar gəzir. Ortada gəzən bu nəsnələrdə düşüncələrin necə bir-birindən doğması da qeyd olunur. Müəllifin şüurunda bir-birindən doğan düşüncə ardıcıllığı həmin ardıcıllıqla kitaba köçür və biz oxucu bu ardıcıllığı tutub gedəndə sanki müəllifin şüurundakı düşünüş prosesinə düşürük və ya tamaşa edirik. Ancaq heç kim demir ki, məsələn, kitabın özündə düşünüş prosesi öz-özünə gedir. İnanılmış gerçək budur: "kimsə düşünə bilər, yəni yeni düşüncələrə gəlib çıxa bilər". Kimsiz düşünüşsə ola bilməz. Olsa-olsa kimsiz, yəni subyektsiz düşüncə (diqqət edin, düşünüş prosesi yox, bu prosesin daşlaşmış sonucu düşüncə) fikir ola bilər.

Bizim sübut etmək istədiyimizsə odur ki, toplumda düşünüş prosesi yalnız fərdi qafalar içində getmir, düşünüş fərdlər arasında məkanda, toplumun fəzasında və eləcə də tarixin axarı boyu gedir. Deməli, düşünüş prosesini yalnız psixofizioloji strukturlarda baş verən proses saymaq azdır.

Din və idealist fəlsəfə insandan başqa bir də evrənin (dünyanın) əsasında İlahi düşünüşün olduğunu söyləyir və bunu anladan dürlü modellər qurur, - Platon, Aristotel, Plotin, İbn-Ərəbi, Sührəverdi, Hegel fəlsəfələri bütün buna örnəklərdir. Bizim işimiz bu qatda sistem qurmaq deyil, aşağı qatla bağlıdır: d*üşünüş insanlarda və insanlar arasındakı uzaqlarda, məkanda da gedir.*

Bu sübut olunsa, sonra idealist fəlsəfə qatına da çıxmaq olar və eləcə də belə bir çıxıma gərək duymadan aşağı qatda qalmaq olar.

Düşünüşün əsas göstəriciləri hansılardır? Birincisi, anlamlar, mənalar ki, özlərindən qıraqdakıları görükdürürlər. İkincisi, anlama ki, anlamlar vasitəsi ilə zəncir qurub özündən qıraqdakıların əlaqələrini öyrənir. Üçüncüsü, prosessuallıq ki, (mənalardan söhbət gedir) yığılanlardan nəyisə açır, açdıqlarından nəyisə

yığır. Hansı mənalarısa birləşdirir, hansılarısa ayırır. A. Losev demişkən, düşünmək düşüncələrdə, anlayışlarda nəyisə ayırmaq, nəyisə birləşdirməkdir. Biz düşünürük: dil semantikası, dil strukturu hikmət qaynağıdır, - deməli, hikmət qaynağı ilə dil sistemini birləşdiririk. Biz düşünürük: dil şüur deyil, - deməli, dili şüurdan ayırırıq, uzaqlaşdırırıq.

İndi gəlin görək, saydığımız düşünüş əlamətləri yalnız insan qafasında gedən prosesləri xarakterizə edir, yoxsa düşünüşün başqa məkanlarından da soraq verir?

Kimsə toplum "fəzasına" deyim göndərir, yəni hansı fikri isə bildirir. İrəlidə söyləmişik ki, bildiriş ünvanlı olur, deməli, bu fikir də hansı ünvanasa yönəlir. Bu fikir başqasının bilinci tərəfindən "udulur" və orada ya yeni fikirlər oyadır, ya da yaranmış hansı fikrisə öldürür, mənasızlaşdırır, deməli, başqasının qafasında yenidən düşünüş aktına qatılır. Ancaq biz bu trivial şeyi demirik: mədəniyyətin bir çox bölgələri özlərinə aid bildiriləri və bildirilərlə bildirilənləri fiksə edib saxlayır. İrəlidə söyləmişdik ki, beləcə saxlanılanlar düşünüşün özü olmur, olur ya düşüncə, ya da düşünüş prosesinin şəkli. Ancaq iş burasındadır ki, beləcə, fiksə olunan düşüncə qaldıqca, çağ keçdikcə özündən dörd yana bilinmələr "şualandırmağa" başlayır. Özü də bu bilinmələrdə heç də vacib deyil ki, kiminsə yozucu, açıqlayıcı, mənaverici şüuru iş görsün və bilinmələrə təkan verən səbəb olsun.

Sözsüz, belə bir vəziyyət var ki, bilinmələrin özülündə kiminsə bilinci durur. Qurani-Kərimin "ol deyəndə olur" kəlamına Ortaçağ təfsirçisi platonizmin "ideyadan (sözdən) nəsnə yaranır" fikrini verəndə öz yaradıcı şüuru ilə Quran kəlamından platonizmin bilinməsinə təkan verir.

Ancaq biz bunu da demirik. Dediyimiz odur ki, kimlərsə tərəfindən ya sözlə, üz-gözlə, ya davranışla bildirilənlər bildirən şüurdan qurtulan kimi öz yaşamlarını yaşayaraq aramsız bilinmələrə düçar olurlar və bu bilinmələr insanların qafasının, psixo-fiziologiyasının oluşdurmadığı düşünüş aktı olurlar.

Beləliklə, toplumda düşünmək işi yalnız qafalarda yox, qafalar arasındakı mənəvi, sosial "fəzalarda" gedir. Bildirilər həmin "fəzada" asılıb sallanmır, bilinmələrə düçar olmaqla nələrisə göründürür, hansı mənalarısa yığıb-açır, birləşdirib-arayır. Və bu, kiminsə şüurunun dirsək qoyub üstndə saxladığı eyləm olmur, öz-özünə oluşan bir iş olur. Və ona görə də bu subyektsiz düşünüş olur (yada salaq, Haydeqerin sözündən belə çıxır ki, Dekartdan sonra sübyekt özünün ilkin anlamına görə "altında duran" mənasında hər hansı fəallığın özülündə duran başlanğıc sayılıb və Avropa fəlsəfəsinə, beləcə, yönüm verib). Toplumun mənəvi "fəzasında", atmosferində gedən düşünüş prosesi həmin Avropa fəlsəfəsinin prinsipinə yad olaraq bu mənada subyektsizdir. Buradansa önəmli bir sonuc çıxır. Düşünüşün önünə başlanğıc, eyləmçi kimi subyekti qoyulanda, həmin subyektin bildirdiyi düşüncələr ağıllılıq-axmaqlıq, yaxşılıq-pislik, gerçəkcillik-yanlışlıq baxımından subyekti xarakterizə edir. Mən “yağış quraqlıq olammaz" söyləyirməsə, bu düşüncəni kiməsə bildirirəmsə, bu aydırmam məni heç də ağıllı tərəfdən göstərmir və s.

Ancaq toplumun mənəvi fəzasına göndərilmiş sözlər, deyimlər, bir sözlə, bildirilər bilinmələr aktivliyinə uğrayanda ağıllılıq-axmaqlıq, yaxşılıq-pislik və s. ölçüləri onlarla uyuşmur. Subyektsiz düşünüş eyləmi bu qütblərdən iraq durur. Onun üçün də tarix boyu kiminsə fikrini yox, fikirlərdən kimsiz (subyektsiz) bilinmələri seyr edəndə gözəllik qarşısında, hikmət qarşısında heyranlığa düşüblər, - fərqi yoxdur, söhbət hansı toplumdan, hansı çağdan gedir, qəbilə dünyasındanmı gedir, quldarlıq aləmindənmi gedir, yoxsa irəli sənaye toplumundan gedir.

Bir az yuxarıda düşüncənin aşağı səviyyəsinə örnək kimi ağlımıza ilk gələn "yağış quraqlıq olammaz" cümləsini söyləmişdik. Elə onu da götürüb, subyektsizləşdirib, yəni kiminsə deyimi olmasından çıxarıb toplumun fəzasına buraxaq və görək, bilinmələr döyüntüsündə, şüalanmasında və ya belə deyək: subyektsiz düşünüş prosesində ondan nələr dalğalanır?

Birincisi, Azərbaycan türkcəsini dərsliklərdən yox, dolayı yollarla, gümanlar, araşdırmalar yolu ilə (tutuşdur, beləcə, mixi yazılarının oxunmasını, əski dillərdə olan tekstlərin oxunmasını və tekstin oxunuşu əsasında həmin dillərin öyrənilməsini) öyrənənə bilgi çatacaq ki, Azərbaycan türkcəsinin sözlüyündə "yağış" və "quraqlıq" semantik baxımdan eyni deyil. İkincisi, "ola bilməz" felinin "olammaz" formasına keçidi sözlərdə səslərin itməsi, sözlərin qovuşması tarixindən mürəkkəb məsələləri bildirir. Üçüncüsü, subyektsiz, yəni konkret kiməsə aid olmayan psixoloji hallar haqqında soraq verir, məsələn, iraq-iraq, Azərbaycan Atlantida kimi itmiş məmləkət olsaydı, Azərbaycan türkcəsi haqqında bilgilər qalsaydı və bir də bu cümlə qalsaydı, kimsə araşdırma apararaq tapmağa çalışardı: hansı psixoloji fonda belə mənasız cümlə deyilə bilər. Dördüncüsü, həmin araşdırıcı belə də fikirləşə bilərdi: güman, bu Azərbaycan elinin dünyasında "hər şeydə hər şey var" prinsipinə əsaslanan fəlsəfi baxış olub və "yağış quraqlıq olammaz" cümləsi ona qarşı arqumentlər silsiləsindəndir. "Yağış quraqlıq olammaz" cümləsindən subyektsiz düşünüş döyüntüsündə bilinənlərin siyahısını, beləcə, sonsuzluğacan uzatmaq olar. Sonsuzluq sözü burada ona görə yerinə düşür ki, hər bilinən özü zəncirvari açılaraq budaqlanır.

Ancaq bu yerdə düşünüşü beyinin psixofiziologiyasının döyünməsində, pulsasiyasında olası sayan, başqa strukturlarda isə şərti olaraq, metafora kimi qəbul edən adam güman ki, "yox!" deyərək dirənəcək, Bizim söylədiklərimizi fantaziyanın özünü boş buraxaraq oynaması sayacaq. Onun üçün də "bildirmək", "bilinmək" sözlərinin metafizik enerjisindən çıxdığımız məsələyə bir neçə yöndə həmlə etməli olacağıq.

Götürək Froyddan sonra elmdə belə çox sevilən yuxu problemini. İnsanın yuxularına şüurunun bilmədiyi şəkillər, düşüncələr haradan gəlir?

Bunun bir neçə qaynağı var. Onlardan birini Ziqmund Froyd özü tapıb: bilincaltı impulsların təsiri yuxularda filan görklərin (obrazların) filan konfiqurasyonda, filan düzümdə, paylanmada olmasına səbəb olur. Ona görə də Froyd bir çox yuxu görklərinə bilinc altında baş verənlərin simvolu kimi baxıb və deyib ki, bu simvolları açmaqla insan özündə gizli gedən mental prosesləri görə bilər.

Ancaq biz istərdik yuxunu yalnız gizlində qalan, bilinc altına xəlvəti qapısı olan nəsnə kimi anlamayaq. Yəqin ki, yuxuların başqa **xəlvəti bilgiburaxıcı qapıları** da var. Din və magiya, mifologiya, eləcə də bəzi fəlsəfələr yuxunun transendentə, yəni ruhlar aləminə və ya İlahi Düşünüşə "qapısı" olduğunu söyləmişdilər. Bu qapıdan yuxulara gələcək haqqında, doğrular, həqiqətlər haqqında qəfildən soraqlar gəlir.

Biz isə bura onu artırardıq ki, yuxuların insan qafalarından qıraqda, sosial "fəzada" gəzən bildirilərdən aramsız axan bilinmələrə də qapısı var və yuxularda peyda olan bir çox görklər, xırdalıqlar bilinmələrdən, bu subyektsiz düşünüş etginliyindən, yəni etmələrdən, fəallıqdan alınır. Özü də yalnız yuxularda yox. Bizim yuxuya oxşar bir vəziyyətimiz də var. Bu zaman huş gedir, ancaq tam uyqu halına düşmür. Bilincimiz oyaqlıqla uyqu arasında gözəgörünməz keçidlərdə qalır. Bu zaman yuxunun dalğaları gəlsə də hələ şüuru tam qovmur və bu zaman da insanın qafasına görklər (obrazlar) silsiləsi sürüb gəlir. Bu silsiləni Froydsayağı bilincaltı təsirlərlə bağlamaq, biz bilmirtk, nə sayaq olar. Hər halda nə sayaq olarsa, o sayaq da toplum içindəki bilinmələrin "şüalanması" ilə də bağlamaq olar.

Söylədiyimizə görklər vasitəsi ilə açaq. Təsəvvür edin ki, sizin şüurunuzda qəsdənsizlik, yəni qəsdən nəyisə düşünməmək halında düşünüşünüz işləyir, ruhunuz heç vaxt görmədiyiniz adamların sifətlərini, hadisələri qafanıza buraxıb "axıdır", düşünüşünüzsə onlar üstünə sizə dəxli olmayan, yaşayış və yaradıcılıq məqsədləri ilə heç cür uzlaşmayan nəsə öz-özünə alınan düşüncələr yapır. Bu hal həm uyqu ilə ayıqlıq arasında dumanlanmış şüurda olur, həm də ayıq vəziyyətdə birdən özü-özünə buraxılmış, spontan fəallıqda, etginlikdə olan düşünüş axınında olur. Bax, bu zaman belə hesab etsək ki, göstərilən durumunda bilincdə, onun düşünüşündə baş verənlər sosial-mədəni-mənəvi "fəzada" bilinmələr qaynaşmasından, impulslaşmasından gələn dalğaların bilincdən sürüb, yellənib keçməsidir, həmin fəzada düşünüş aktlarının kimsiz, subyektsiz baş verməsini ağlabatan saymaq üçün bir addım atmış, bir həmləni etmiş olarıq. Ancaq bu da azdır.

Keçək ikinci həmləyə, bəlkə anlamaq qalasına bir az da yaxınlaşmış olduq. Götürək bilincsizlik (qeyri-şüurilik) problemini. Froyd, Yunq da qatılmaqla bir çoxları bu problemlə məşğul olublar. Bilincsizlik anlayışı onu anladır ki, düşünüş axtarışları bir çox sonucları, xasiyyətləri ilə insanda şüurun bulunuşu (iştirakı) olmadan da sürüb gedir. Şüurun düşünüşdə iştirakı o deməkdir ki, insan düşünüşündə özünün, subyektinin yönəldici, saxlayıcı, buraxıcı nəzarətini duyur. Bilir ki, düşünür, bilir ki, hansı qəsdlər, amaclar üçün düşünür. Ancaq elə ki, düşünüş axınında qəsdənsizlik yaranır, özbaşınaburaxılmışlıq yaranır, subyekt də bu prosesdən sönüb gedir.

Baxaq elmdə gerçəklər, doğrular axtarışına. Puankaredən tutmuş bir çox alimlərəcən düşünərlər qəsdənlik şəraitində axtardıqlarını ya yuxuda, ya bu haqda xüsusi olaraq fikirləşmədikləri vəziyyətdə tapıblar. Belə şeylərin açımı kimi elmdə söyləyirlər: deməli, şüur həmin problemləri düşünməsə də alimdə bilincsiz düşünüş davam edir və gerçəyi tapır.

Bu açıqlama, əslində, nəyəgörənliklərə az toxunan açıqlamadır, onun üçün də zəifdir, bəlkə də yönəldici addımdır, vəssalam! Çünki aydın etmir anlayışların "kadrları" ilə məntiqin, ilişgiləndirmələrin "montajı" ilə düşüncələr düzən şüur yoxa çıxanda bilincsiz düşünüş necə oluşur, anlayışsız, montajsız necə filmi çəkir. Əgər bilincsiz düşünüş də anlayışlarla və məntiqlə bağlayıb-açaraq işləyirsə, onları müşahidə edə bilmədiyimiz üçün onları sübut etmək gərəkdir. Düzdür, bu zaman fizikadakı "qara qutu" prinsipindən çıxış etmək olar: bizim bilincli olaraq düşünüb tapdıqlarımız həqiqətlərə bilincsiz düşünüş də aparıb çıxarırsa, deməli, o da elmi vasitələrdən, yəni modellərdən, anlayışlardan, gümanlardan, metaforalardan, informasyonlardan və s.-dən istifadə edir, sadəcə, biz bunları görmürük.

Bu da açıqlamadır, ancaq zəifdir. Bizimsə məsələdən belə çox danışmağımızın başqa amacı var. Bizim yuxarıda irəli sürdüyümüz ideyaya, yəni toplum "fəzasına" atılmış bildirilərin (şəkillərin, deyimlərin, kəlmələrin, bir sözlə, tekstlərin və simvolların) özlərindən onun-bunun qafasının iştirakı olmadan da bilinmələr törətməsinə və beləcə, kimsiz, subyektsiz düşüncə yox, düşünüş, yəni düşüncətörədici proses olmasına hələ də metafora, fantastik obraz kimi baxmaq olar. Ancaq indi insandakı bilincsiz düşünüşün spontan aktivliyini, subyektsiz baş verməsini, sürüb getməsini, olasılıq (mümkünlük) kimi anlasaq, sosial fəzadakı aramsız bilinmələri də olasılıq kimi mənimsəyərik. Ancaq inandırmaq üçün bu da azdır. Hərçənd nəsə bir addım, nəsə bir yaxınlaşdırıcı həmlədir.

İndi isə götürək cismani (nəsnəl) reallıq və funksional reallıq anlayışlarını. Lotman yazılarının birində bu ikisini ayırır. Fəlsəfədə olqu (suşee) anlayışı var, olanları bildirir. Adi qavrayıcılar üçün nəsnə kimi olanların olması inandırıcıdır (olduğunu əlinlə yoxlaya bilərsən və s.). Lotmansa söyləyir ki, funksional reallıq da var, yəni bu olquya maddi toxuna bilmirsən, götürüb bu yerdən basqa yerə qoya bilmirsən, ancaq onların varlığını, olqusunu onların gözəgörünməz etgilərinin sonuclarından bilirsən. Örnəyin, əxlaqi normalar toplumun mənəvi "fəzasında" asılmış buyuruqlar olub görünməsələr də ayrı-ayrı sahələrdə onu-bunu nəyisə etməkdən çəkindirirlərsə, onu-bunu yönəldirlərsə, bu nəticələrinə görə də onların olduğunu qəbul etməliyik (söhbət getmir ayrı-ayrı əxlaqi normaların ayrı-ayrı qafalarda olmasından, söhbət gedir onların qafalardan dişarı gerçəklikdə olmasından və söhbət getmir onların bu gerçəklikdə kitaba, Kodekslərə yazılmasından, söhbət gedir, onların kiçik tanrıcıqlar kimi hamıdan üstdə durub çoxluğa tanrıcıqlar kimi təsir etməsindən).

Toplumun "fəzasında" simvolların, tekstlərin spontan düşünüş prosesinin olmasının necəliyini bir az da mənimsəmək üçün indi funksional reallıq anlayışını dadımıza yetə bilər. Həmin subyektsiz, kimsiz, psixofizioloji struktursuz düşünüş olmasının olquluğunu biz birbaşa qavraya biləmmərik, ancaq toplumdakı, mədəniyyətdəki nəticələrinə, sonuclarına görə onların olquluğunu duymaq olar. Yəni mədəniyyətə simvol, tekst, atılıbsa, bu simvol, tekst aramsız bilinmələr döyüntüsünə düşərsə, bu zaman elə bir bolluq, bərəkət yaranır ki, heç bir

şüur bu bolluğu özünün həmin simvol, tekst üstündə yaradıcılığı kimi duymur, hamı həmin bilinmələri uzaqdan-uzağa özünə tərəf gələnlər kimi duyur. Bax, azəri türkcəsinin axınına özümüzü buraxıb fəlsəfə yapanda qafalardan dişarıdakı məkanda bilinmələr aktivliyində düşünüşün getməsini belə sezmək olar.

Xəliyəddin Xəlilli

OD FƏLSƏFƏSİNİN İLKİN VƏTƏNİ AZƏRBAYCAN, Ş.C.ƏFQANİ VƏ M.Ə.RƏSULZADƏ

Mütləq ruhun bəşər tarixində ilk dəfə Azərbaycanda doğub, insan ruhuna qovuşub dünyanı dərk etmə elmi − "Od fəlsəfəsi"nin Azərbaycanda yaranması, bu ölkənin elmi-intellektual səviyəsinin yüksək olması ilə zaman-zaman dünyanı mənəvi intellektual dəyərlərlə qidalandırmaqda mühüm rol oynamışdır (**11, s.6-11; 12, 8, s.37-38,72; 13, s. 34; 14, s. 322, 376-377; 16, s. 299-302**).

Azərbaycan dünya zəka işığının − ruhunun ilk ocağı olmaqla bəşəriyətin ilk yaradıcılıq enerjisini vermişdir. Bəşəriyətin Azərbaycandan doğan zəka-ruh hadisəsini məşhur Amerika filosofu Uill Dürant obrazlı şəkildə aşağıdakı kimi təsvir edir: "Əgər siz Avropanın xəritəsini nəzərdən keçirsəniz, onda asanlıqla müşahidə edəcəksiniz ki, Yunanıstan sanki əyilmiş barmalarını Aralıq dənizinə tərəf uzadan bir skelet əlinə bənzəyir. Ondan cənubda böyük bir ada − Krit adası yerləşir. Bizim eradan əvvəl ikinci minillikdə həmin o qəsbkar barmaqlar həmin o adadan sivilizasiyanın və mədəniyətin başlanğıcını ələ keçirə bilmişdir. Egey dənizi boyunca Şərqə doğru Kiçik Asiya yerləşmişdir; həmin Kiçik Asiya bu gün sakit və durğun görünsə də, o vaxt − Platon dövrü ərəfəsində öz sənayesi, ticarəti, mücərrəd mühakimələri ilə çiçəklənmə çağını keçirirdi. İoniya dənizi boyunca qərbə doğru isə sanki dənizdə əyilmiş bir qüllə kimi görünən İtaliya, sonra Siciliya və İspaniya durur. O günlər onların hər birində çiçəklənən yunan koloniyaları vardı. Və nəhayət, o vaxt "Herakl sütunları" adlanan Cəbəllütariq boğazı; bu elə bir qaranlıq qapı idi ki, onu antik dənizçilərin əksəriyyəti keçməyə cəsarət etməzdi. Şimalda isə Fessaliya, Epir və Makedoniya adlı hələ ki, mədəniyətdən uzaq, yarı vəhşi regionlar var idi. Bu regionlardan gələn və ya onlardan adlayaraq cənuba doğru sel kimi axan enerjili tayfalardan Homer və Perikl yunanıstanının dühası törəyir...

Xəritəyə sonuncu dəfə bir də baxın və Afinanın tutduğu mövqeyi diqqətlə müşahidə edin: bu, Yunanıstanın böyük şəhərləri içərisində onun ən uzaq şərqində yerləşəndir. O, Yunanıstanın sanki bir qapısı olmaq üçün son dərəcə əlverişli vəziyətdədir. Məhz bu qapı vasitəsi ilə yunanlar Kiçik Asiyanın işgüzar şəhərlərinə keçə bilər, eləcə də Asiyanın qədim şəhərləri öz zinət əşyalarını öz mədəniyətlərini gənc Yunanıstana göndərə bilirdilər" (**15, s. 11-12**).

Beləcə, Avropanın ilk qabaqcıl xalqı yunanlar varlıq qanunları fəlsəfəni Zərdüşt-Avesta-Od fəlsəfəsini Azərbaycan maqlarından mənimsədilər. Maqlar ilk yunan filosoflarının müəllimləri oldu. İlk yunan filosofları Avestanı oxuyub

mənimsəmələri, yüksək qiymətləndirmələri, onun müəllifi Zərdüştdən, dövrü və xdmətindən ətraflı məlumat verdilər. Azərbaycan maqlarının şagirdi olması haqqında ətraflı məlumatı olan Pifaqor fəlsəfəni hikmətsevərlik, "hikməti sevmək" mənasında Avestadan mənimsəmişdir (**11, s. 6-11; 12, s. 8-10, 40-78; 16, s. 299-308**).

Tarixi faktlar fəlsəfənin dünyada üç mərkəzi kimi göstərilən Hindistan, Çin, Yunanıstan varlığın od, torpaq, su, hava başlanğıcı haqqında fəlsəfəni, onun qanunlarını özündə ehtiva edən Zərdüşt-Avesta fəlsəfəsini Azərbaycandan mənimsəmişdir.

Bütün Asiyada mənimsənilib, üç imperiyanın dövlət dininə çevrilmiş Zərdüşt fəlsəfəsi − dininin ziyarətgahının ancaq Azərbaycanda olmasını ört-basdır edib, bunu diqqətdən yayındıran uydurma hind-avropa nəzəriyəçiləri "od fəlsəfəsi"nin kəşfini adlarına çıxmışlar. İngilis fəlsəfə tədqiqatçısı Meri Boysun qənaətinə görə Zərdüşt-Avesta fəlsəfəsi bəşəriyətə bütün etiqad növlərindən daha artıq dərəcədə təsir göstərmişdir (**12, s. 48**).

"Ya Mazda, yaxşı oda, bilik mənbəyinə can atmaqla", "Od elmimizi verməkdə davam edir uca Armati" − deyə "işıq elmindən" bəhs edən, sonralar fəlsəfənin yeni mərkəzləri kimi formalaşan Hindistan, Çin və Yunanıstan "Od fəlsəfəsi"ni (**17, s.53-55, 66-67; 15, s. 11-12; 12, s. 37-38**), ilahi elmi, Zərdüştdən, onun qanunlarını "Avesta" kitabından mənimsədilər. Beləcə bütün qədim dövr və orta çağda Azərbaycan dünya elm və fəlsəfəsində öz mövqeyini birincilər sırasında qoruyub saxladı (**12; 17; 18; 19**).

Yer məkanında Mütləq ruhun ilkin doğduğu Azərbaycandan əqli zəka və elmi biliklərin Avropa da daxil olmaqla müxtəlif ölkələrə axını davam etdi. XVII əsrin sonu − XVIII əsrdə elm Şərqdən-Qərbə keçdiyi zaman Avropada elmi-nəzəri təfəkkür VIII əsr İslam Şərqi səviyəsində deyildi. XVIII əsrdə Avropa elmləri və fəlsəfəni Şərqdən hazır aldı. Qərbi Avropanın bu dövr elmi durumuna nəzər saldıqda aydın olur ki, onun bu dövrdə nail olduğu elm İslam Şərqindən, birinci növbədə Azərbaycan alimlərini plagiatdan başqa bir şey deyildir (**12; 15; 16; 17; 18; 19; 20, 35; 21, s. 76; 22, s. 98-133**).

Şərq-Qərb münasibətlərindən bəhs edən rus sovet tarixçisi S.Smirnov yazır ki, XV-XVII yüzillikdə Avropa Şərqdən (Osmanlı nizamından) həvəslə və məcburiyət qarşısında özünə lazım olanı öyrənib mənimsəyirdi, Şərqə həsəd aparırdı. Şərq ruhu Avropaya daxil olub, onu çalxalayıb oyadırdı (**19, s. 151-152**).

Şərqdən elmi, fəlsəfəni, mədəniyəti mənimsəyib dərhal iqtisadi, siyasi-sosial, mənəvi-ideoloji həyata tətbiq edən Avropa milli həyatın bütün sahələrində uğur qazandılar. Beləliklə elm, sosial-siyasi, mənəvi-ideoloji sahədə uğurlar qazanan Şərqlə müqayisədə üstünlüyə nail olan Avropa siyasi xadimləri və elm adamları avropalıların ali irq olub, dünyada elm və mədəniyəti də əzəldən onların yaradıb yayması haqqında irqçilik nəzəriyəsi yaratdılar. Dünyanın kütləvi işğalına başladılar və sürətlə bu siyasəti həyata keçirdilər.

Şərqdən əxz etdiyi elm və fəlsəfə ilə qazandığı yaradıcılıq enerjisini xalqla-

rın işğalı və əsarətinə sərf edən Avropa öz ölkələri istisna olmaqla dünyanın qalan bütün xalqlarının, birinci növbədə də türk-müsəlmanların səfaləti və alçaldılmasına yönəltdilər. Bütün bəşəriyət Avropa əsarətində inləməyə məcbur edildi.

Avropanın ən məşhur şərqşünas filosofu E.Renanın mülahizələrinə görə, İslam dini elmə, fəlsəfəyə, azadlığa təşviq etmir. İslam aləmində fəlsəfə ilə məşğul olanların hamısı məhv edilmiş, kitabları yandırılmışdır. O, Şərq-İslam fəlsəfəsi haqqında bu qənaətdə idi ki, "İslam fəlsəfəsi deyilən şey yunan fəlsəfəsinin tör-töküntüsündən başqa bir şey deyildir və heç kəs onlara müraciət edib faydalanmayıb" (**5, s.52**).

Beləcə, bəşəri sivilizasiyanın beşiyinin, bütün yaradıcılığa, insanlığa töhfələri danılır, amansızcasına alçaldılır, təhqir olunurdu. Ədalətsizlik, insafsızlıq, ölçüsüzlük o həddə çatmışdı ki, sanki hər şey taleyin ümidinə buraxılmış, Allahın müdaxiləsinə qalmışdı.

Gözlənilən baş verdi. Mütləq ruh Azərbaycandan dünyaya "Od fəlsəfəsi"ni Azadlıq − İstiqlal ideologiyası kimi yenidən doğdu. Onun banisi avropalıların "Böyük bir müsəlman", "Böyük bir şərqli", "Müsəlman dünyasının mümtaz siması" adlandırdığı Şeyx Cəmaləddin Əfqani idi. Ş.C.Əfqani Azərbaycanda doğulmuş Azərbaycan türkü idi. Hindistanlılar onu − hind, ərəblər− ərəb, farslar − fars, əfqanlar − əfqan kimi tanıyır və qiymətləndirir, Anadolu türkləri də onu özününkü hesab edirdi. Bütün dünyada elm və fəlsəfədə birincilik qazanmış, lakin elm və fəlsəfənin mahiyətindən imtina edib, "ilahi elm" olan fəlsəfəni Avropa müstəmləkəçiliyinin alətinə çevirən *Avropa alim və filosoflarının fəlsəfi mühakimə və şərhləri ilə razılaşıb səhvlərini etiraf etdirməsindən görünür ki, o, adi istedad, talant deyil. Mütləq ruhun ilkin ocağı Azərbaycandan nurlanan bəşəri dahi idi*. Mülahizələri ilə Avropa filosoflarının rəğbətini qazanıb, onları ilahi fəlsəfə yoluna qaytarmağa müvəffəq olduğundan, dövrünün birinci bəşəri filosofu səviyəsinə yüksələn Ş.C.Əfqani həm də dövrünün ən parlaq din xadimi idi. Odur ki, onun şərhlərində tərəqqinin, tənəzzülün, elmin, fəlsəfənin inkişaf səbəbləri, tarixi və rolu çox aydın və dəqiq izahını tapdığından mübahisəsiz, birmənalı qəbul olunurdu. O, Avropa mərkəzçilik ideologiyasının təkzibi üçün Parisdə fəlsəfə klubunda Avropa filosofları qarşısında konkret faktlara istinadən söylədiyi nitqində "Dünyanın sultanı həmişə elm olmuş, elmdir və elm olaraq qalacaqdır... Dünyanın həqiqi hökmdarı olan elm ancaq vaxtaşırı paytaxtını dəyişmiş, gah Məşriqdən Məqribə, gah da Məqribdən Məşriqə getmişdir. Bütün var-dövlət, sərvət əsasən elmin məhsullarıdır... Dünya elm üstündə bərqərar olur. Elmi bəşəriyətin əlindən alsan, daha dünyada insanlıqdan əsər qalmaz. Elm bir nəfərin gücünü on nəfərə, min və on min nəfərə bərabər edir". Avropa müstəmləkəçiliyinin qələbələrinin səbəbində elmin rolundan bəhs edərək deyir: "Bütün dünyanı öz təsiri altında saxlayan Avropanı, Hindistanı zəbt etmiş ingilisi, Tunisi işğal etmiş Fransanı götürün Bunlar nə ingilisin hünəridir, nə də fransızların, bunlar ancaq onların elminin hünəridir" (**5, s. 196**).

"Hər halda İslam fəlsəfəsi deyilən şey yunan fəlsəfəsinin tör-töküntüsüdür"

deyən E.Renana cavab olaraq Ş.C.Əfqani bildirdi ki, "Elmə qarşı mühafizəkarlıq bütün dinlərdə olmuşdur. Katolik dinində bu, indi də vardır. Amma nəzərə almaq lazımdır ki, İslam dininin yaranması ilə ərəb dünyası vəhşilikdən xilas oldu. Xüsusən İran (Azərbaycan − X.X.) və yunan fəlsəfəsini əldə etdikdən sonra ərəb elmləri misli görünməmiş şəkildə sürətlə inkişaf etdi və bu inkişaf ərəblərin nüfuzu altında olan bütün məmləkətlərdə hiss olundu. O zaman Rum və Bizans asimani və fəlsəfi elmlərin mərkəzi idi. Sonra elə bir zaman gəldi ki, bu iki mədəniyət alimləri təhqiqat və tədqiqatdan geri qaldılar və elm üçün qaldırdıqları bayraqlar yox oldu. Ərəb ayıldı və mədəni millətlərin əldən verdikləri elmi əldə etməyə çalışdı. Buna görə də onlar köhnəlmiş elmləri təzədən diriltdilər. Ərəblər həmin köhnəlmiş elmlərə o qədər gözəllik və parlaqlıq bəxş etdilər ki, heç bunlar keçmişdə o elmlərdə yox idi". Sözünə davam edən Ş.C.Əfqani dedi ki, "bu doğrudur ki, ərəblər fəlsəfəni yunanlardan almışlar. Ərəblərə məxsus elmlər iranlılardan (azərbaycanlılardan − X.X.) gəlirdi, bir fərqlə ki, bu elmləri ərəb alimləri genişləndirmiş, ona məntiqi nizam bəxş etmişlər. Bunun oxşarlığını başqa millətdə az tapmaq olar. Fransızlar, almanlar, ingilislər Rumdan və Bizansdan o qədər də uzaq deyildilər. Bu iki elm xəzinəsindən istifadə etmək onlar üçün daha asan idi, amma buna baxmayaraq istifadə etməmişlər. O vaxta qədər ki, ərəb mədəniyətinin məşəli Bizans dağlarının başında nur saçan gün gəlib çatdı və öz işığını Qərbə tərəf saldı. Artıq elə bir vaxt gəldi ki, avropalılar Aristoteldən asanlıqla istifadə etməyə başladılar, halbuki ərəb ictimaiyətində Aristotel çoxdan dolaşırdı. Aristotel ərəb paltarı geyənə qədər Avropa ona maraq göstərmir və heç onu xəyalına da gətirmirdi" (**5, s. 53-54**).

Ş.C.Əfqani yekun olaraq bildirdi ki, bir vaxtlar avropalılar elmləri Şərqdən əxz etmişlər, indi "biz Avropaya müraciət ediriksə, öz malımızı geri istəmiş oluruq" (**5, s.23**).

Ş.C.Əfqani çıxışına son verəndə fəlsəfə klubunda − zalda heyrət, həsəd, etiraz səsləri bir-birinə qarışdı. O, yenidən kürsüyə yaxınlaşdı. Əvvəlkindən fərqli olaraq bu dəfə Ş.C.Əfqani kürsüyə yaxınlaşanda bir anda səslər kəsildi, zalda tam sakitlik yarandı. O, elm haqqında çıxışına obrazlı bir əlavə edərək dedi: "Elm ki, bu qədər gözəlliyə və hüsnücamala malikdir, o, insanlığı heç vaxt mükəmməl surətdə razı sala bilməz. Həmin insanlıq son idealı əldə etməyə can atan ictimai varlıqdır və alimlərin, filosofların görə bilmədiyi bütün qaranlıq üfüqlərdə pərvaz etmək istəyir" (**5, s. 54**). Onun bu obrazlı ifadəsi artıq heç kimdə etiraz oyatmadı. Yeni fikir, zəka çırağı olması hamıya aydınlaşdı. Paris fəlsəfə klubunun liderlərindən E.Renan kürsüyə yaxınlaşıb, sükut içində Ş.C.Əfqaniyə baxmaqda olan dinləyicilərə bildirdi: "*Təqribən iki ay əvvəl tanış olduğum Şeyx Camaləddin şəxsən məni öz təsiri altına salmışdır. Onunla mən hər dəfə söhbət edəndə mənə elə gəlir ki, İbn Sina, İbn Rüşd və yaxud insanları əsarət zəncirindən qurtarmağa çalışmış başqa Şərq dahilərindən biri ilə üzbəüz oturub söhbət edirəm*" (**5, s. 54**).

Özünü alim, filosof kimi göstərən idrakı sönük müasirlərindən və eyni zamanda müasirlərimizdən fərqli olaraq Ş.C.Əfqani Avropada elmi və fəlsəfəni

əlahiddə, əlçatmaz hesab edib qarşısında vahimələnmədi (Fəlsəfənin üç qanunu Azərbaycanda − bəşəriyətin ilk filosofu Zərdüşt tərəfindən kəşf olunmuş və "Avesta" kitabında şərh olunmuşdur. Bundan sonra fəlsəfənin anlayışlarından, ayrı-ayrı predmet və hadisələrindən bəhs olunmuşdur − X.X.).

Təhsilindən və tərcümeyi-halından göründüyü kimi, Ş.C.Əfqani Paris fəlsəfə klubunda Avropa filosofları ilə polemikada o, Şərq filosoflarının fəlsəfi baxışlarına söykənirdi. Bu sahədəki bilikləri əsasında Avropa filosoflarını İslam Şərq fəlsəfəsini dərk etmədikləri qənaətinə gətirdi, razılaşdırdı. "Elmin vətəni yoxdur", "elm onu mənimsəyənindir" deyən Ş.C.Əfqani elə bu dövrdən Avropa filosoflarının "Avesta" kitabında təqdim olunan fəlsəfənin qanunları, Şərqdən aldıqları elmi bilgilər əsasında təbiətşünaslığın və sosial həyatın dərkini yeni səviyyəyə qaldırılması şərhləri ilə tanış oldular. Ş.C.Əfqani sübut etdi ki, varlığın bütün formalarının dərki onun haqqında çoxsaylı informasion məlumatlarla deyil, onun varlığını ehtiva edən təməl qanunlarının dərki və qiymətləndirilməsindən keçir.

Ş.C.Əfqaninin Avropadakı elmi görüşləri heç də böyük Avropa mütəfəkkiri K.Yaspersin dediyi kimi "*əzəli bilmək arzusundan*" (**23, s. 514**) doğan elmi fədakarlıq, deyil, "*əzəli sübut etmək*" müdrikliyi idi; Mütləq ruhun ilkin ocağında nəinki yenidən doğması, hələ sönməməsi, bu ocağın yenidən canlanması kimi də qiymətləndirilə bilər. Göründüyü kimi, Ş.C.Əfqani nəinki Avropa elm və fəlsəfəsinin nüfuzu, təsiri altına düşür, elmi-fəlsəfi eridusiyası, idrakı səviyəsi ilə ondan üstün olduğunu nümayiş etdirərək, elm və fəlsəfə nümayəndələrində heyrət doğurur. Onlara qarşı iddialarla çıxış edir.

Milliliyin və dindarlığın fövqündə duran, bəşəri mütəfəkkir Ş.C.Əfqani "azadlıq və demokratiya" libası geymiş Avropanın təcavüzünü dəf edib, Şərq xalqlarının müstəmləkə əsarətindən qurtarıb, azad milli cəmiyət quruculuğuna çatdırmağın yolunu müəyyən etmək missiyasını üzərinə götürmüş kimi çıxış edirdi. Fəaliyətindən göründüyü kimi, o, həyatını bu bəşəri missiyanın həllinə həsr etmişdi.

Problemə təsir göstərmək, onun həllinə nail olmaq üçün, birinci növbədə ona düzgün yanaşma metodu tapılmalı idi. Ş.C.Əfqani tərəqqi və tənəzzlü tarixi bir qanunauyğunluq kimi qiymətləndirsə də, eyni zamanda hər bir xalqın tənəzzülünün onun mənəvi durumundan, ruhundan doğduğunu, onun çoxşaxəli səbəblərini də yüksək səviyədə görürdü. Tarix dəfələrlə sübut etmişdir ki, insan, cəmiyət, xalq ağır vəziyətə düçar olarkən fəlsəfəyə üz çevirməkdən, ona sığınmaqdan başqa çarəsi qalmır (**14, s.323**).

İlahi fəlsəfəyə vaqif olan Ş.C.Əfqani tarixi-mənəvi yaradıcılığı ilə bütün bəşəriyətə yaradıcılıq ruhu və nümunəsi vermiş, nəhayət sönüb müstəmləkəçilərə yem olan Şərqin ayağa qaldırılması, insanlıqda yerini almasının fəlsəfi ruha yiyələnməsən keçdiyini bütün incəliyi ilə dərk edən Ş.C.Əfqani fəlsəfəyə üz tutaraq yazdı: "Fəlsəfə insan əxlaqını müəyyənləşdirən elmdir, fəlsəfə dünya mədəniyətinin əsasıdır" (**5, s. 195**). Bunun ardınca insanlığın mənəvi dünyasında, onun bütün səviyəsində fəlsəfi ruhun funksiyasını bütün aydınlığı ilə şərh

etdi. Fəlsəfənin tərkibində elmin funksiyasından bəhs edən Ş.C.Əfqani göstərir: "dünyanın sultanı həmişə elm olmuşdur, elmdir və elm olaraq qalacaqdır... Deməli bütün var-dövlət, əsasən elmin məhsuludur. Dünya elm üstündə bərqərar olur. Elmi bəşəriyətin əlindən alsan, daha dünyada insan qalmaz" (**15, s. 196-197**).

Elmləri ayrı-ayrılıqda təsnif edən, onun predmetindən bəhs edən, onların əlaqə və münasibətlərini şərh edən Ş.C.Əfqani əsaslandırır ki, "elmlərin heç biri öz mövzu dairəsindən kənara çıxmır. Yaxşı diqqət etsək görərik ki, bu elmlərin hər birinin mövzusu ümumi elmin bədəni üçün bir üzv kimidir və bunların heç biri ayrı-ayrılıqda yaşaya bilməz və bəşəriyətə xeyir də verə bilməz... Deməli, elə bir elm gərək ki, bütün elmlərin ümumi ruhu kimi olsun və onların hər birini qoruyub saxlasın, onların hər birinin tərəqqi və inkişafına zəmin yaratsın − bu, fəlsəfə elmidir" (**5, s. 197**).

"Dünya elm üstündə bərqərar olur. Elmi bəşəriyətin əlindən alsan, daha dünyada insan qalmaz" − yazan Ş.C.Əfqaninin elmin funksiyası və faydası haqqında şərhindən görünür ki, onun qənaətincə elm heç də həmişə insanlığa yaradıcılıq ruhu, fayda vermir. Elm ancaq fəlsəfi təfəkkür mühitində yaradıcılıq göstərə bilir. O, bu haqda yazır: "Bir millətdə fəlsəfə yoxdursa, əgər o millətin hamısı alim olsa da, o millətdə elmlər intişar tapa bilməz və həmin millət ayrı-ayrı elmlərdən lazımi nəticə çıxarmaqda çətinlik çəkər". Şərhinə davam edən Ş.C.Əfqani yazır ki, fəlsəfi ruh olmadan elmlərdən nəticə çıxarmaq mümkün olmur (**5, s. 197**). O, sözünə davam edərək yazır: "Deyə bilərəm ki, fəlsəfi ruha malik olan bir millətdə ayrı-ayrı elmlər olmasaydı, şübhəsiz, həmin fəlsəfi ruh milləti başqa elmlərə yiyələnməyə vadar edəcək. İnsanda insanlığı oyadan, insanın şərəfini bəyan edən, insana doğru yolu göstərən də fəlsəfədir. Mənən tənəzzülə uğrayan millətin, hər şeydən əvvəl fəlsəfi ruhu zərər çəkir, bundan sonra ayrı-ayrı elmləri və ədəb-ərkan qaydaları tamam yox olub aradan gedir" (**5, s. 196**).

"İnsanlığın məzmunu... özünün mənlik şüurunda varlığını əldə edən azad ruhdur" (**25, s. 42**) fəlsəfə ideologiyası əsasında milli demokratik dövlətlər quran, məişətin, həyatın bütün sahələrində xalqlarına yetərli hüquq və azadlıqlar verən Avropa dövlət başçıları və siyasətçiləri bütün dünyanın, birinci növbədə İslam-Şərq dünyasının cəlladına çevrilmişlər. Mədəniyətin, elmin, fəlsəfənin − bütövlükdə bəşəri sivilizasiyanın beşiyi yorulmuş, əzilmiş, əsarət altında kölələşmiş, bir qədər də simasızlaşmış Şərqin istiqlal-azadlıq ideologiyasını yaratmaq, xalqlara yiyələndirmək və həyata keçirmək missiyasını Mütləq ruh yenə "Od fəlsəfəsi"nin beşiyi Azərbaycanın, onun övladı, öz sözləri ilə desək, Ş.C.Əfqaninin "çiyninə" qoymuşdu.

Ş.C.Əfqaniyə görə, dünyanın göz önündə olan seyri, Avropa və Asiya xalqlarının həyat tərzinin müqayisəsi insanlığın mahiyətinin onun azadlığında, azadlığın isə insanın ruhunda olmasını zəka sahiblərinə bütün aydınlığı ilə göstərirdi. Beləliklə, Şərqi Avropanın müstəmləkəçiliyindən və özlərinin despotik rejimlərinin əsarətindən, köləliyindən xilas yolu ruhun, onun hələ Avropaya bəlli

olmayan ən dərin qatlarına enilməli, təməlinə çatmalı, bu təməldən onu yenidən hərəkətə gətirməli vəzifəsi bütün aydınlığı ilə Ş.C.Əfqaninin gözləri önündə dayanırdı. İnsanlığı köləlikdən xilas etmək üçün o, mənəvi-ruhi varlıq kimi aydın təsəvvür olunmalıdır. Ş.C.Əfqani insanlığın mənəvi varlıq olması haqqında fəlsəfədəki bilgiləri yeni faktlarla və mülahizələri ilə daha da zənginləşdirdi. Xalqların tarix səhnəsinə gəlməsi və məhv olub yox olmasının mənəviyat hadisəsi olmasını faktlarla hər kəsin başa düşəcəyi səviyədə şərh edirdi. Ş.C.Əfqani "Milli vəhdət fəlsəfəsi və dil birliyinin həqiqi mahiyəti əsəri" Onun fəlsəfəsinin proqram əsası kimi qiymətləndirilə bilinər. Müsəlman və Şərq xalqlarının etnik mənəvi durumunu bilavasitə öyrənmək üçün səyyah, dərviş kimi Hindistandan başlamış Şərq ölkələrini, İslam xalqlarının həyatını öyrənməyə başladı. O, əkinçi, maldar, sənətkar, ticarətçi, ziyalı, din xadimi, dövlət başçıları ilə görüşür, xalqın real vəziyəti və gələcəyi haqqında düşüncələri ilə tanış olurdu. O, müəyyən etdi ki, Hindistan xalqları da daxil olmaqla İslam xalqlarının dili müxtəlif təsirlərdən pozulub elə bir həddə çatmışdır ki, nəinki bu xalqların sosial təbəqələri, hətta fərdlər belə bir-birini aydın başa düşmürlər. Yazarların dilini nəinki xalq başa düşmür, hətta onların özləri birbirinin dilini başa düşmədiklərindən bir-birilərinin əsərlərini oxuya bilmirlər. Ərəb və fars dilində yazmaq ənənəsi türk-müsəlman xalqlarında milli dil yaradıcılığını öldürmüşdür. Bu xalqlarda təhsilin ərəb və fars dillərində olması, əhalinin çox az hissəsini əhatə etməsi, elmi və digər bilgiləri xalqın üzünə bağlanmışdı. Təhsilin ana dilində olmaması, İslam dininin öz mahiyətini itirib mövhumata çevrilməsi, intellektual səviyənin ardıcıl aşağı düşməsi, milli mənlik şüurunun ölməsi, mövhumatın dini İslamı şüuru, milli şüuru sıxışdırıb aradan çıxarması, onu məhv etməsi türk-müsəlman xalqların etnik-milli xarakter xüsusiyətlərini itirib əfsanəvi-mövhumi etiqadlara yönəltmişdi ki, bu da nəticədə xalqları cahil səviyəyə endirmişdi. Bu və digər səbəblərdən Asiya xalqları, birinci növbədə türk-müsəlman xalqları düşünmək, yaratmaq qabiliyətini, həyat ruhunu itirmiş, okeanda kompassız qalmış, hansı səmtə getmək lazım olduğunu bilməyən gəmi vəziyətində idi. Odur ki, Avropanın aciz köləsinə, yem bazasına çevrilmişdi.

Ş.C.Əfqani dəqiq müəyyənləşdirdi ki, Şərq xalqları, birinci növbədə türk-müsəlman xalqları ciddi mənəvi travmalara məruz qalaraq, dəyərlər və intellektual səviyə itkisinə uğramışdır. Odur ki, bu xalqlar normal həyatlarını bərpa etmək üçün mütləq fəlsəfi terapiyadan keçməlidirlər (**24**).

Fəlsəfə tarixçiləri hələ qədimdən fərdlərin fəlsəfi terapiya olunduğundan bəhs edir və onu da bildirirlər ki, fəlsəfi terapiyanı ilk dəfə XX əsrin əvvəllərində L.Vittgenşteyn, ondan sonra E.Form tədqiqata cəlb etmişdir (**14, s.183-246**). Lakin fəlsəfə tarixinə obyektiv yanaşdıqda bütün aydınlığı ilə görünür ki, fəlsəfi terapiyanı ilk dəfə elmi səviyədə yaradan və tətbiq edən Ş.C.Əfqanidir. O, birinci dəfə xalqların mənəvi durumunda, mənəvi-sosial strukturunda toplumu yaradan mənəvi sistemin element, hissə, yarımsisteminin hər birini ayrılıqda təsvir etmiş, funksiyasını göstərmiş, onu vahid sistem kimi birləşdirən vəhdət

yaradıcı dəyərləri bütün aydınlığı ilə əsaslandırmışdır. Bunun ardınca tənəzzülə uğramış Şərq, o cümlədən müsəlman xalqların mənəvi orqanlarının, bütövlükdə varlığının müalicə üsul və vasitələrini diqqətə çəkmişdir.

Dinin vəhdət yaradıcı əsaslardan olmasını göstərən Ş.C.Əfqani, öz varlığı dövründə dinini bir neçə dəfə dəyişib, lakin ölməyən millətlərdən bəhs edir, ancaq dilini dəyişməsi ilə toplumun əriyib, başqa toplumlar içərisində yox olması faktını diqqətə çəkir. Xalqları düşdüyü yerdən qaldırmaq üçün "şüuru-milli məfkurə" lazımdır yazan Ş.C.Əfqani milli şüuru özünüdərk, özünü qiymətləndirmə, xalqlar arasında yerini göstərən zəka, məfkurə toplumun mütərəqqi gələcəyini təmin edəcək milləti və vətəni tam − bütöv ifadə edən, onu öz ətrafında birləşdirən vahidləşmiş fikir yığını, ideyalar məcmusu ideologiya idi (**5, s. 60-61**).

Millət yaradıcı səbəblər, toplum əxlaqının qorunması və yaşadıcısı dininə mühüm əhəmiyət verirdi. İslam dinini bəşəriyətin ən mütərəqqi və elm dini kimi qiymətləndirirdi. İslam dininin mövhumu vəziyətə düşməsini, savadsız, cahil dini başçıların yarıtmazlığının nəticəsi hesab edirdi. Milli vəhdət yaradıcı mənəvi dəyər kimi İslam dinindən istifadə üçün, islahatlarla bu dini mövhumatdan təmizləyib, "Qurani-Kərim" təməlinə qaytarmağı müsəlman xalqların qarşısında duran zəruri vəzifə hesab edirdi.

Toplum yaradan başlıca dil, din kimi əsaslarla bərabər Ş.C.Əfqaninin insanı, onunla birlikdə toplumu yaradan element və yarımsistemlərdən də xüsusi bəhs edir. Göstərir ki, insanın bədən üzvlərinin hər birinin özünün ruhi funksiyası olmaqla, biri digərinə xidmət edir, onlar arasında rabitə yaradır. Hamısı birlikdə fərdi, onun həyat ruhunu yaradır. "Nə qədər ki, həyat ruhu öz qüvvə və qüdrətini saxlayır, onda bir-birindən fərqli və təzadlı üzvlərin qarşılıqlı rabitəsi pozulmur, əksinə, daha da artır, onların fəaliyətinin vahid yaşama meyli də çoxalır... Həyat ruhu söndükdə və ya zavala uğradıqda həmin müxtəlif ünsürlərin birliyi də yavaş-yavaş pozulur. Nəhayət az keçdikdən sonra həmin bədən üzvləri və əzaları tamamilə dağılır, insan da yox olur və ölüb gedir" (**24, s. 8-9**).

"Həyatda insanlar arasındakı birliyin yaranma vacibliyi də, dağılma səbəbləri də belədir" yazan Ş.C.Əfqani göstərir ki, insan təzadlı, fərqli, müxtəlif funksiyalı bədən üzvləri və əzaların qarşılıqlı, bir-birinə xidmət edən vahid ruhundan yarandığı kimi, toplumda müxtəlif vəzifələri və funksiyaları icra edən sosial təbəqələrin birləşdirici, yaradıcı ruhundan törəyir. O, bu haqda yazır: "Başqa millətlərlə qonşu kimi yaşayan, aralarında möhkəm müamilə və mübadilə əlaqələri olan bir millət insan cəmiyətinin möhkəm əsaslarını təşkil edən bütün təbəqələrə malik olmadıqca heç vaxt öz milliliyini, məziyət və hüquqlarını qoruyub saxlaya bilməz.

Hər bir millətin içərisində bu təbəqələr olmalıdır, faydalı elmləri yayan ziyalılar, cəmiyət üçün xeyirli fənləri təsis edən yaradıcı fazil və alimlər, insan hüququnu mühafizə edən siyasi xadimlər, fəzilətin və ədalətin keşikçiləri olan qanunşünaslar, xalqın əxlaqını saflaşdırmağa çalışan nəsihətçilər, lətif və şairanə kəlamlarla yatmış insanları oyadan və xalqın xarakterini qüvvətləndirən ədi-

blər və şairlər, öz sənətlərini elmi əsaslar üzrə inkişaf etdirən sənayeçilər, torpağını əkinçilik fənni əsasında əkib becərən əkinçilər, iqtisadiyat qanunları əsasında millətin ticarət yollarını arayıb tapan tacirlər.

Əgər bu təbəqələr hər hansı bir millətdə mövcud olmasa, əlbəttə o millətin fərdləri arasında məişət və həyati əhəmiyətli əlaqələr get-gedə qırılar və millətlər məhv olar" (**24, s. 11-12**).

Ş.C.Əfqani fəlsəfi sistemində insanlığın yaranışı, onun mənəvi dəyərlər sisteminin vəhdətinin formalaşması və mühafizəsində idraki güc-zəka kimi fəlsəfi ruh mühüm yer tutur. O, yazır: "İnsanda insanlığı oyadan, insan şərəfini bəyan edən, insana doğru yolu göstərən də fəlsəfədir. Mənən tənəzzülə uğrayan millətin hər şeydən əvvəl fəlsəfi ruhu zərər çəkir, bundan sonra ayrı-ayrı elmləri və ədəb-ərkan qaydaları tamam yox olub aradan gedir".

"Dövlətin möhkəmliyi ədalətindən, millətin diriliyi elmindən asılıdır" yazan Ş.C.Əfqani göstərir ki, "bir millətdə fəlsəfə yoxdursa, əgər o millətin hamısı alim olsa da, o millətdə elmlər intişar tapa bilməz və həmin millət ayrı-ayrı elmlərdən lazımınca nəticə çıxarmaqda çətinlik çəkər... Fəlsəfi ruha malik olan bir millətdə ayrı-ayrı elmlər olmasa da, şübhəsiz, həmin fəlsəfi ruh milləti başqa elmlərə yiyələnməyə vadar edəcək" (**24, s. 29-30**). Göründüyü kimi, Ş.C.Əfqani milli ruhda fəlsəfənin birləşdirici və dərkedici, yaradıcılığa sövqedici roluna xüsusi önəm verir. Onun yaradıcılığında fəlsəfə milli arzu doğuran, ideya və ideologiya yaradan elə mənəvi bir sistemdir ki, təkləri, fərdləri birləşdirir, ümumiyə qoşur, onda birgə fəaliyət, birgə yaşayış qayda və normaları, harmoniya yaradır; onlarda ideyalar doğurub ideologiya səviyəsinə çatdıraraq sonda özünüdərk səviyəsinə yüksəldir. Özünüdərk isə insanlığı, xalqları, millətləri, nəhayət mütərəqqi bəşəriyəti yaradır. Ş.C.Əfqani yaradıcılığında toplumu yaradan mənəvi dəyərlər sistemində mənlik şüuru azadlıq ruhunu doğurur, nəhayət insanlıq öz mahiyətini tapır. Beləliklə, insanlıq öz azadlığını tapmaq mərhələsində müstəqil yaradıcılıq qüvvəsi (ikinci təbiət − X.X.) səviyəsinə çatır və bütünlüklə mənəvi varlıq mahiyəti kəsb edir. Hər bir toplumun mənlik şüurunu, özünüdərki ancaq milli dil, din, adət-ənənə, mənəvi dəyərlər, milli fəlsəfə mühitində formalaşır, onda azadlıq ruhu yaradır. Nəhayət azadlıq ruhu toplumları milli dövlət quruculuğuna sövq edir.

Ş.C.Əfqani fəlsəfəsində dil milli-mənəvi, sosial strukturun təməli və vəhdət yaradıcı əsası, etiqad sistemi olan dində mühüm vəhdət yaradıcı funksiya daşıyır; adət-ənənə tənzimləyici sistemdə əsas funksiyaya malikdir. Mənəvi dəyərlər özünəməxsusluqları, milli xarakter yaradan təməl əsasıdır; fəlsəfi ruh bütün mənəvi dəyərləri, intellektual bilgiləri vahid sistem halına salan, özünürefleksiya doğurmaqla toplumu mənlik şüuruna, özünüidarə, özünü qiymətləndirmə və adlandırmaya − millət olma, milli orqanizm səviyəsinə çatdıran yaradıcı sistemdir.

Mənəvi dəyərlər, inam, etiqad, adət-ənənə, idrak və s.-dən ibarət mənəvi sistemin yatdığı bu milli orqanizm, əkinçi, maldar, sənətkar, sənayeçi, hərbçi, ziyalı və b. sosial təbəqələrdən ibarətdir. Etnosun ilkin təşəkkülündən yaranan

və yaşam prosesində ardıcıl zənginləşən bu mənəvi dəyərlər sistemi ilə vahid adət-ənənə, əxlaqi dəyərlər əsasında yaşayan və bir-birinə xidmət edən, biri digərinin tələbatını ödəyən sosial təbəqələrin vahid orqnizmini yaradır. Nəticədə milli obrazını təcəssüm etdirir.

Ş.C.Əfqani fərdin bədənində bir orqanın normal işləməməsi, funksiyasını icra edə bilməməsi ilk öncə fərdin bədəninin zəifləyib tədricən bütün orqanların qarşılıqlı funksiyasını pozub onun ölümü, məhvi ilə nəticələndiyi kimi millətdə sosial təbəqələrdən hər hansı birinin funksiyasını normal icra edə bilməməsi ilk onca onu zəiflədir, tədricən bütün sosial sistemin harmonik yaradıcı fəaliyətini pozur, tədricən onu dağıdıb məhv edir.

Milli həyatda iqtisadiyatın, maddi istehsal sahələrinin, texniki tərəqqinin yerini və rolunu yüksək qiymətləndirən Ş.C.Əfqani bütün hallarda xalqların yaranması, yaşaması, zəfərləri və ölüb tarixin yaddaşına keçməsini mənəvi səbəblərlə izah edirdi. Odur ki, onu müstəqil mənəvi varlıq kimi dəyərləndirir, onu ən kiçik elementlərinə qədər araşdırır, hər bir element, hissə, yarımsistemin funksiyasını, sistemdə yeri və rolunu dəqiq müəyyənləşdirir. Beləliklə, Ş.C.Əfqani etnos yaradıcı və yaşadıcı bütün dəyərləri, mənəvi sistemin strukturunu, şərtləri və təsirləri dəqiqləşdirib, azadlıq ruhunu itirmiş xalqların həyat ruhunu yenidən canlandırmaqla onları azad insani həyata qaytarmaq üçün marifçi-demokrat kimi inqilabi fəaliyətə başladı. O, qətiyət və əminliklə bütün bəşəriyətə elan etdi: “Bütün yenilən millətlər mənəvi muxtariyətlərini təkrar qazanacaqlar və zəfəri paylaşacaqlar” (**5, s. 214**).

Bu mənada Ş,C.Əfqani fəlsəfəsini diktatura və müstəmləkə rejimlərin kölələşdirib azadlıq-istiqlal ruhundan məhrum etdiyi xalqların müalicəsi − terapiyası fəlsəfəsi adlandırmaq daha düzgün olar. Beləliklə, azadlığın − istiqlalın ideologiya səviyəsinə çatan fəlsəfi təlimini yaradan zəmanəsinin adamlarının səyyardərviş adlandırdığı bu filosof Hindistandan başlamış Qacarlar monarxiyası, Ərəbistan, Şimali Afrika, Mərkəzi Asiyanı piyada gəzərək əkinçi, maldar, sənətkar, yazar, şair, elmmənsəb, din xadimi, dövlət başçısı və s. hər bir zümrənin nümayəndəsi ilə görüşür. Milli vicdanının oyadılması mümkün olan hər kəsi oyadır, xalqlarının vaxtilə yaratmış olduğu azadlıq çırağını zəif, ilk işartılar səviyəsində olsa da, qəlblərində yenidən yandırır, onların sönmüş olan milli ruhlarını oyadır. Milli ruhun bütün gücü ilə alovlandırmaq üçün dilin, dinin, dəyərlərin, adət-ənənələrin təmizlənib ona sarılmasını, təhsil və mətbuatla özünün və dünyanın qavranılmasını, onu dərindən dərk etmək üçün elmə yiyələnməsini, onların hamısının milli ruhda vəhdət yaratması, milli fəlsəfi səviyəyə yüksəldilməsini tövsiyə edir. Fəlsəfi səviyəyə yüksəlmiş idrakı dərk etməni milli ruha hopdurub, milli fəlsəfəyə çevirməklə özlərini dərk edəcəklərini, azadlığın zərurət olduğunu duyub, görüb, dərk edib, bütün maneələri dəf edib, istiqlallarına qovuşacaqlarını bütün xalqlara inandırmağa çalışırdı. Ş.C.Əfqani fəlsəfəsində azadlıq fərdin, toplumun fəlsəfi ruh səviyəsinə yüksəlib Mütləq ruha qovuşmuş, heç bir məhdudlaşdırma, təzyiq qarşısında susmayan, şərəf, ləyaqət və heysiyətin qorunması üçün tərəddüd etmədən maddiyatını qurban verməklə simvollaşan

əbədi ruhdur. Təsadüfi deyil ki, Ş.C.Əfqani İstanbul həbsxanasından dostlarına yazırdı ki, bunlar məni öldürməklə fikirlərimi öldürəcəklərini düşünürlər. Anlamırlar ki, fikir sahibini öldürmək onun fikrini öldürə bilmək deyil, başa düşmürlər ki, mənim fikirlərim çoxdan şüurlara həkk olunub. Əfqanıstanda Qacarlar monarxiyasında, Hindistanda, Misirdə, Osmanlı imperiyasında, Fransa və İngiltərədə, müəyyən müddət ABŞ və Kanadada, qısa müddət Rusiyada yaşayan Ş.C.Əfqaniyə bu ölkələrin imperator və monarxları rahatlıq vermirdi. Tez-tez bir ölkədən digərinə ya qovulur, ya da sürgün olunurdu. Onu ən çox təqib edən dövrün ən güclü imperiyası İngiltərə idi. Ədalət naminə deməliyik ki, Hindistanda, Misirdə ona qarşı ilk üsyanları təşkil edən də Ş.C.Əfqani idi. Beləliklə Şərqin, bütün türk-müsəlman dünyasının ilkin mədəniyət ocaqlarını piyada gəzib dolanan, oradakı zəka və milli vicdanı hələ tam sönməmiş, milli duyğulu fərdləri aşkarlayıb ilk öncə onlarda tarixi yaddaşı, milli vicdanı oyadaraq, onları yeni məktəblər və mətbuat, müxtəlif yazılı əsərlər vasitəsi ilə toplumda təmiz aydın ana dili vasitəsi ilə milli dəyərləri, adət-ənənələri, bütövlükdə tarixi yaddaşı oyadıb xalqda ardıcıl idraki qabiliyəti yüksəltməklə özünüdərk səviyəsinə çatdırmağı bir vəzifə olaraq qarşıya qoyurdu. Ş.C.Əfqani fəlsəfəsində milli özünüdərk, sağlam qan dövranı canlı orqanizmi qidalandırdığı kimi toplumu mənəvi qida ilə təmin edir, onu milli ideologiya ətrafında birləşdirməklə qarşıda duran milli problem və vəzifələrin həllinə yönəldirdi.

Şərq − Azərbaycan − Zərdüşt − Avesta fəlsəfəsini, orta əsrlər İslam dünyası elm və fəlsəfəsini mənimsəyib tərəqqiyə çatan, azadlıq-demokratiya donu geyinən Avropa bütün dünya xalqlarına, xüsusilə tənəzzül dövrünü yaşayan türk-müsəlmanları əsarətə alıb kölələşdirmə yolu tutdu. Tarixin belə bir məqamında Mütləq ruhun ilkin doğuş məkanı Azərbaycanda Ş.C.Əfqaninin ruhunda Mütləq ruh yenidən doğdu. Azərbaycanda adi əkinçidən dövlət başçısına qədər hamının Ş.C.Əfqaninin şəxsiyətinə böyük marağı var idi. Müasir fikir adamlarından bir qədər yüksəkdə, əlçatmaz olduğunu hər kəs anlayırdı. Onun görüşləri heç vaxt təsirsiz qalmırdı. Ş.C.Əfqani ilə görüş zamanı müstəmləkəçi, diktator dövlət başçıları onun inqilabi ideyalarından həyəcanlandıqları kimi, qəlbində milli və azadlıq ruhu hələ tam sönməmiş istiqlal axtarışlı şəxslərin varlıqları lərzəyə gəlir, ruhən coşub daşırdılar. Müxtəlif janrlarda yazdığı əsərlərin predmeti və aydın şərhi, yeni dünya düzümü doğuran ruhi-mənəvi gücü, mənəviyatın bütün sahələrinə təsir edib, onu oyadacaq və canlandıracaq təsiri, yaradıcı insanları elə ilk təmasda mənəvi təsir gücü ilə özünə bağlaya bilməsi göstərir ki, dövrünün fövqündə, vəhyi-peyğəmbəranə dahi idi.

Ş.C.Əfqani dinindən, dilindən asılı olmayaraq Şərq ölkələrini gəzir, xalqların ruhi vəziyətini müşahidə edib dəyərləndirərək, söndürülmüş milli yaradıcılıq ruhunun yenidən bərpasının fəlsəfi əsas və metodlarını yaradıb içərisindən seçdiyi zəki şəxslər və tələbələri vasitəsi ilə toplumun mənəviyatına aşılayır, onların milli ruhunu yenidən oyadırdı. Beləliklə, XIX əsrin üçüncü rübündən Hindistandan başlayıb Mərkəzi Asiyanı, Şimali Afrikanı, Şərqi Avropanı əhatə edən müstəmləkəçiliyə və diktatura rejiminə qarşı istiqlal və demokratiya hərə-

katı Ş.C.Əfqani fəlsəfəsindən doğan milli istiqlal hərəkatı olub, ona özü və tələbələri başçılıq edirdi. Ş.C.Əfqani fəlsəfəsi ilə yaranan bu milli hərəkat müstəmləkəçiliyə və diktaturaya qarşı adi siyasi və demokratik mübarizə deyildi. Bütöv bir milli-mənəvi quruculuq hərəkatı idi. Müsəlmanlarda təfəkkürü ölmüş milləti dini mövhumatdan təmizləmək, İslam dinini "Qurani-Kərim" təməlində bərpa etmək, dirçəltmək və mənimsəmək; ümmətçilikdən millətçiliyə − milli dilə, adət-ənənəyə, dəyərlərə keçmək və bu zəmində milli mənəviyatı canlandırmaq, milli şüur zəminində milli orqanizmdə hər bir sosial təbəqənin öz vəzifəsini dərk etməsi və funksiyasını icra etməsi; elmlərə yiyələnib milli intellektual səviyəni yüksəltmək; milli mənəviyatın oyadılması və canlandırılması üçün milli təhsil, mətbuat, teatr, kitabxana və s. yaratmaq, mənəvi intellektual yüksəlişə nail olmaq, onu milli ideologiya və fəlsəfə səviyəsinə çatdırmaq, bu prosesin milli dövlət quruculuğu ilə tamamlanması və b. vəzifələr nəzərdə tutulurdu. Hindistan və Şimali Afrikada xalqların mənlik şüurunu, milli ruhunu ingilis, fransız müstəmləkəçiləri, 30 türk xalqının Rus imperiyası, Cənubi Azərbaycan türklərinin İranda 10 əsr hakimiyətdə olan doğma türk sülalələri, üç qitəni əhatə edən Osmanlı imperiyasında türkləri milli kimlik şüurundan, türk ruhundan məhrum edən doğma hakimiyətləri idi.

İmperiyaların müstəmləkəçi istismar, alçaltma və assimilyasiya siyasətindən, öz diktator rejimlərinin təzyiqindən, təhsilin düzgün qurulmaması, dinin mahiyətini itirib mövhumatı xarakter alması və milli şüuru əvəz etməsi və s. səbəblərdən milli mənlik şüurunu itirməsi, dilləri pozulmuş Hindistan, Osmanlı imperiyası, Qacarlar monarxiyası, Ərəb dünyası, Rusiya imperiyası əsarətində Şərqi Avropa və Mərkəzi Asiyadakı türk və müsəlmanlar Ş.C.Əfqaninin milli fəlsəfəsinin, peyğəmbəranə inqilabi fəaliyətinin təsiri altında tədricən milli mənliklərini dərk etməyə, dillərini düzgün qiymətləndirib onu təmizləməklə doğma dil vasitəsilə unutdurulmuş tarixlərinə yiyələndikcə tədricən milli özünüdərk səviyəsinə yüksəlib insan, millət üçün azadlığın zəruriliyini dərk etməyə, istiqlal mübarizəsi yolunu tutmağa başladılar. Beləliklə, Ş.C.Əfqaninin istiqlal, demokratiya fəlsəfəsi canlı ideologiyaya çevrilib Hindistandan qərbə doğru bütün Avroasiyada, Şimali Afrikada hakim olmaqla dövlət başçılarından tutmuş, ziyalı, zadəgan, dindar, sənayeçi, əkinçi-maldar − bütün zümrələri hərəkətə gətirmiş, onun ardıcıllarına − mütərəqqi yenilikçilərə −istiqlalçıların və milli azadlığı məhv edən mənəvi infeksiya mühafizəkarların qarşılıqlı mübarizəsi kimi vüsət almışdı. *Göstərilən hüduda Ş.C.Əfqaninin bilavasitə davamçıları yetişdi. Təsadüfi deyil ki, onun ən parlaq istiqlalçı, savaşçı ardıcılları Azərbaycan türklərindən doğuldu*. Bəşəriyətin, türk dünyasının ən parlaq istiqlalçılarından Əhməd Ağaoğlu Parisdə Sorbon Universitetinin tələbəsi olarkən Ş.C.Əfqani ilə bir mənzildə yaşamış, onun Paris fəlsəfə klubunda Avropa filosofları, xüsusilə antiislamçılığı ilə fərqlənən Ernest Renanla polemikalarının şahidi olmuşdu. Təsadüfi deyil ki, onları yaxından tanıyanlar Ə.Ağaoğlunun davranış və yaradıcılıq üslubunda Ş.C.Əfqani eyniyətindən, xatırlatmasından həmişə bəhs etmişlər. Ə.Ağaoğlu isə bütün yaradıcılığı boyu onun mənəvi

ucalığından həmişə bəhs etmişdir. Azərbaycan türklərindən bəşəriyətin istiqlal, azadlıq ideologiyasını zənginləşdirən dahilərdən Ə.Hüseynzadə Əfqani ilə şəxsi görüş və münasibətlərindən bəhs etməsə də, Ş.C.Əfqani fəlsəfəsi onun yaradıcılığından günəş şüası kimi keçir (**29**).

Türk-müsəlman dünyası ictimai fikri-fəlsəfəsi, elmi, tarixi, ədəbiyatı, jurnalistikası, mətbuatı, hüququ, dini, bütün hissi və hissiyatı Ş.C.Əfqaninin milli vəhdət fəlsəfəsi əsasında yenidən qurulmaya yönəlmişdi. Beləliklə, türk-müsəlman dünyasının böyük simaları və Ş.C.Əfqaninin tələbələri Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu və Z.Göyalp müsəlman Şərq dünyasında diktatura və müstəmləkəçiliyin milli-mənlik şüurunu, elmi-intellektual səviyəsini və etnik dəyərlərini məhv etməklə kölələşdirdiyi xalqları azadlıq və istiqlala çatdıracaq fəlsəfi sistem yaratdılar. Bu fəlsəfə türk-müsəlman xalqların mənəviyatını ilkin təməlində türkləşmək, islamlaşmaq və müasirləşmək düsturu əsasında yenidən qurulması zəruriliyini müəyyən etdi. Bu düsturda Türkləşmək − türk xalqlarının mövhumi İslam ümmətçiliyindən çıxıb hər bir xalq öz əslinə, kökünə, soyuna qovuşmalı, özünü dərk etməli, həmişə yaşar mənəvi dəyərlərini bərpa etməli; İslam dinini "Qurani-Kərim" təməlində mövhumatdan təmizləməli, onun inam etiqad, əxlaq və göstərişlərini olduğu kimi qorumalı; müasirləşmək − dünyada mövcud olan qabaqcıl elmi-texniki yeniliklərə, idrak metodlarına yiyələnməklə milli və bəşəri intellekt istehsalında yerini bərpa etmək, dünyanın yeni düzənində yer almaq və onunla birlikdə gələcəyə addımlamaq mənaları alırdı.

Bu fəlsəfə adi qara camaatdan başlamış bütün sosial təbəqələrin şüuruna aşılanmaqla sürətlə türk-müsəlman dünyasında hakim fəlsəfi ideologiyaya çevrildi. Bu ideologiyanın dönməzlik alması üçün yeni yaradılan təsisatlar − məktəb, mətbuat, qəzet, jurnal, ədəbiyat, publisistika, poeziya, nəsr, dramaturgiya, kitabxana, teatr, musiqi və folklor, elmi-fəlsəfi əsərlər, birliklər və xeyriyə cəmiyətləri xalqların mənəviyatını milli-mənəvi qidalarla, şüurunu elmi bilik və idrakı üsullarla "Qurani-Kərim" təməlində mənəvi-dini bilgilərlə qidalandırmaqla sürətlə milli mənlik şüuruna yiyələnib, millətlər arasında imzaları ilə görünməyə yönəltdi. Bu yönəlik onları intellektə təhrik etdi. İntellekt öz növbəsində onları sağlam dini şüura istiqamətləndirdi. Beləliklə, türk-müsəlman dünyasında istiqlal və azadlıq, demokratiya uğrunda dönməz mübarizə başladı.

Yuxarıda bəhs etdiyimiz kimi, Azərbaycanda XVIII əsrdən sönmədə olan Şərq − İslam dünyasının tərkib hissəsi idi. Bütün İslam − Şərq dünyası kimi milli-mənəvi, intellektual tənəzzülü o da keçirirdi. A.A.Bakıxanovun "Gülüstani-İrəm" əsərinin yazılma səbəbləri, əsərdə milli-mənəvi məsələlərə münasibət, Rus imperiyasının Azərbaycanı işğalının ilk günündən süqutuna qədər ona qarşı fasiləsiz silahlı mübarizə aparan "xalq intiqamçıları"nın mübarizəsi göstərir ki, Azərbaycan xalqı siyasi cəhətdən məğlub olsa da o, Rus imperiyasına mənən enməyib, milli yaradıcı ruh dönməzdir, o, kölələşməmişdir. Bu çoxsaylı səbəblər içərisində Azərbaycanın Mütləq ruh − Zəkanın ilkin doğduğu ocaq, bəşəri "Od fəlsəfəsi"nin ilkin vətəni olmaqla burada mənəvi dəyərlərin və intellektin zəngin xəzinəsi yaranmış, yaşamış və toplanmışdı. Bu mənəvi enerji ocağı tam

sönməmiş, varislik əlaqəsi kəsilməmişdi. Səfəvi sülaləsinin süqutu, Rusiya, Fransa, İngiltərə imperialist dövlətləri, onların alətləri fars və ermənilərin təsiri ilə separatçı ünsürlər mərkəzləşmiş Azərbaycan dövlətini feodallıqlara parçaladılar. "Türk tayfaları əfşarlar və qacarlar bir-biri ilə mübarizə aparmaqla ümumi düşmənin qələbəsi üçün imkan yaratdılar" (**31, s. 58-59**) deyə qacar sülalə başçıları məhz milli şüur zəminində əfşarlara müraciət edib, Azərbaycan dövlətçiliyini bərpa etmək naminə onları birliyə dəvət edirdi. Lakin müxtəlif üsullarla Rus imperiyası qacarlar sülaləsinə mərkəzləşmiş Azərbaycan dövlətçiliyini bərpa etməyə imkan vermədi, separatçılığı gücləndirməklə Şimali Azərbaycanın işğalına nail oldu. İmperiyanın Azərbaycanda birinci tədbiri milli mənlik şüurunu öldürmək üçün göstərdiyi amansızlıq oldu. Bu məqsədlə milli özünüdərkin nüvəsi, mənəvi enerjinin əsas istehsalçısı zadəgan zümrəsini məhv etməyə başladı. Zadəganlığın müdafiəsində radikallıq göstərən Cəfərqulu xan Simbirskə, Sankt Peterburqa (1823-1829) sürgün edildi. Sürgündən Qarabağa dönən Cəfərqulu xan milli varlığın yaşadılması üçün "güclü zadəgan zümrəsi"nin qorunması və yaşadılmasının vacibliyini şüurlara diktə etdi (**8, s. 166**).

A.A.Bakıxanovun elmi səviyəsi Rusiya tarixşünaslığında yüksək qiymətləndirilən "Gülüstani-İrəm" əsərində yazılan "Tarix elmi dünyanın təcrübəsini bizə kəşf edir... hər bir ölkənin tarixi orada yaşayan xalq üçün faydalıdır; çünki, tarix ona öz millətinin təbiət və adətlərindəki xüsusiyətləri bildirir, qonşu tayfaların rəftarından məlumat verər, müxtəlif xalqlarla saxlanan əlaqənin əsas xeyir və zərərini ona məlum edər. Buna görə... yol göstərmək məqsədilə... bu kitabı yazdım" (**30, s. 10-11**) deyən, milli zadəganlığın qorunmasında fədakarlıq göstərən, milli yaşam üçün mənəvi dəyərlərin, əxlaqın və elmi intellektual səviyənin yüksək səviyədə olması zəruriliyinin xüsusi vurğulanması, xələfi (**1; 2; 33**) M.F.Axundovun "adamların damarlarına təzə və isti qan dağıtmaq və onları hərəkətə gətirmək lazımdır, göz qabağında olan bu əsas kökündən, dibindən qoparılmalıdır" (**32, s. 196**) müddəaları, tarixi mənbələr, məlumatlar, elmi-nəzəri müddəalar göstərir ki, Azərbaycan xalqının siyasi həyatında çöküş olsa da, mənlik şüuru, milli ruh və elmi yaradıcılıq üçün intellektual səviyə bütövlükdə sönməmişdi, milli-mənəvi, intellektual həyatı qidalandırmaqla qorumaq və yaşatmaq üçün nəzərə çarpacaq mənəvi enerjiyə, gücə malik idi. Elə bu səbəbdən də Avropa müstəmləkəçiliyinə cavab reaksiyası olaraq bu mənəvi ocaq yenidən alovlanaraq, Şərqi Azadlıq üçün yenidən qidalandırmağa başladı. Odur ki, Ş.C.Əfqaninin istiqlal, azadlıq fəlsəfəsinin Azərbaycandan doğulması, Şərq İslam dünyasına buradan yayılması təbii-mənəvi, bəşəri bir hadisə kimi qiymətləndirilməlidir.

Beləliklə, Ş.C.Əfqaninin istiqlal, azadlıq fəlsəfəsi Şərq dünyası müstəmləkə əsarətində olan xalqların hələ milli mənliyi, ruhu, dəyərləri, zəkası tam sönüb kölələşməmiş ziyalı, zadəgan,burjua və mülkədar, yazar, şair, musiqiçi, din xadimi və s. cismində yaradıcılıq ruhu olan şəxslərin mənəviyatını qidalandırıb onları oyadır, canlandırır, insanlığın mahiyətinin özünüdərk edən azadlıq olduğunu şüurların yeridirdi. Beləliklə, müstəmləkə Şərqində Ş.C.Əfqaninin filo-

sof, yazar, nasir, şair, publisist, naşir, maarifçi, burjua və tacir davamçıları − yeni ziyalı, zadəgan nəsli, zümrəsi yetişir. Onlar müxtəlif üsullarla yaratdıqları mətbuat, məktəb, qrup, təşkilat vasitəsi ilə xalqı milli özünüdərkə istiqamətləndirir, bu da təbii bir proses kimi onlara istiqlal, azadlıq ideologiyası aşılayır. Müstəmləkə və diktatura əsarətində olan xalqların istiqlal və azadlıq mübarizəsi vüsət aldı. Beləliklə, Ş.C.Əfqaninin milli vəhdər fəlsəfəsi tənəzzülə uğramış xalqların yenidən tərəqqi yoluna çıxması, milli inkişafın təbii qanunauyğunluğu kimi doğulmuş Avropanın demokratik həyat tərzi məzmun və formalı yaşam yolunu tutması üçün fəlsəfi terapiya idi. Odur ki, onun fəlsəfəsinin əsas məzmununu ifadə edən "Milli vəhdət fəlsəfəsi və dil birliyinin həqiqi mahiyəti" və başqa əsərlərindən hind, türk, ərəb, fars və b. xalqların Ş.C.Əfqaninin ideya təsirində olan mütərəqqi ziyalı, burjua, aristokrat və b. nümayəndələri xalqlarının durumuna uyğun istifadə etməklə istiqlql və azadlıq yolu tutdular. Yuxarıda göstərdiyimiz kimi, Ş.C.Əfqaninin Osmanlı və Azərbaycan türk tələbələri onun milli vəhdət fəlsəfəsini "türkləşmək, islamlaşmaq, müasirləşmək" formasında milli ideologiya yaratdılar. Tarixin göstərdiyi və Ş.C.Əfqaninin tarixə istinadən yaratdığı fəlsəfədə milli özünüdərk milli varlığın yaşamında birinci təməl əsas olduğu üçün türk xalqlarının istiqlal və azadlıq mübarizəsində də türkçülük birinci başlıca əsas kimi götürülmüşdür. Təsadüfi deyil ki, Ş.C.Əfqani fəlsəfəsinin türk və dünya xalqlarının tarixindən aldığı əsaslar, Şərqin yeni intibahı prosesində gedən istiqlal və azadlıq mübarizəsindən aldığı materiallar əsasında yeniləşən şəraitə müvafiq yenidən işləyən və inkişaf etdiərn M.Ə.Rəsulzadə türkçülüyün yaranma tarixindən bəhs edərkən, Ş.C.Əfqaninin milli fəlsəfi ideyalarının türkçülüyün inkişafına təkan verdiyini, "türkçülük ideologiyası siyasi sistem kimi birinci plana çıxdı"ğını, "inqilabçı türkçülüyün nəzəriyəsi"nin də Ş.C.Əfqani olduğunu yazır (**5, 9, 28**).

Yuxarıda ictimai fikir tariximizə nəzərən (A.A.Bakıxanov nəzərdə tutulur, ziyalı milli düşüncə və arzunun barometridir − X.X.) görünür ki, Azərbaycan xalqı özünü rus imperiyası əsarətinə qarşı qoymuş, şüurlu və elmi əsaslarla əsarətdən çıxma yolunu axtaran xalq idi; "adamların damarlarına təzə və isti qan dağıtmaq və onları hərəkətə gətirmək lazımdır, göz qabağında olan bu əsas kökündən, dibindən qoparılmalıdır" − deyən M.F.Axundov istiqlal üçün inqilabi yol tutulmasını tələb edirdi. Ondan sonra doğulan, H.B.Zərdabi ilə başlayan − doğulan yeni milli ziyalı nəsli milli özünüdərki reallaşdıracaq məsələlərin, işlərin həllinə təşəbbüs göstərdilər, daha doğrusu başladılar. Bu sahədə ilk, ən böyük və təməl iş H.B.Zərdabinin milli mətbuat yaratması − "Əkinçi" qəzetinin nəşrinə nail olması idi. Dünya xalqlarının təsərrüfat həyatının bütün sahələrindən, qabaqcıl təcrübələr haqqında məlumat və tövsiyələr verən qəzetin ana xəttini Ç.Darvinin "yaşamaq uğrunda mübarizə" nəzəriyəsi və "öz dilində" "elm və ədəbiyat meydana gətirmək" ideyası təşkil edirdi. Çarizmin türk-müsəlman xalqlara anadilli məktəb və mətbuat yaratmağa icazə vermədiyi, sərt senzura şəraitində belə bir taktika dahiyanə üslub idi. Birinci sayı çapdan çıxanda naşiri,

yazarı, mürəttibi bir nəfər − H.B.Zərdabidən ibarət olan qəzetin ətrafında tezliklə yeni-yeni ziyalılar səfərbər olundu. 1877-ci ildə rus-türk müharibəsi haqqında nəşr etdiyi məlumatlarda Osmanlı tərəfkeşliyi ilə "Əkinçi" qəzeti bağlansa da, Səid və Cəlal Ünsizadə qardaşlarının "Ziya", "Ziyayi-Qafqaziyyə" və "Kəşkül" qəzetləri nəşr olundu. Bununla da xalqda milli mənlik şüurunun yenidən canlandırılması, yaradılması, intellektual səviyənin yüksəldilməsi, dünya hadisələri fövqündə özünüdərk, siyasi şüurun yaradılmasının ən mühüm vasitəsi, milli mətbuatın əsası qoyuldu, yaradıldı. Bu hadisə mütərəqqi rus və Avropa mütəfəkkirlərinin "əqli və mənəvi inkişafa qabil", "Qafqazın sivilazsiyaçıları" (**34, s. 128; 35, s.11**) kimi qiymətləndirdikləri Azərbaycan türklərinin milli özünüdərk və intellektual səviyəsini bərpa edib, istiqlal və azadlıq yolu tutması üçün ilkin təkan oldu. Bir az sonra bunların sayı getdikcə artdı. H.B.Zərdabini "Azərbaycan mətbuatının piri" (M.Ə.Rəsulzadə) hesab edən, onun demokratik ənənələrini davam və inkişaf etdirən böyük bir qələm ordusu yarandı. Onların arasında dörd nəfər ən istedadlı publisist meydana çıxdı: bunlar Əli bəy Hüseynzadə, Əhməd bəy Ağayev, Məhəmməd Əmin Rəsulzadə və Ömər Faiq Nemanzadə idi (**5, s. 123**).

"Hər xalqın tarixi ona öz millətinin təbiət və adətindəki xüsusiyətləri bildirər", yol göstərmək məqsədilə "Gülüstani-İrəm" əsərini yazdığını deyən A.A.Bakıxanov, Azərbaycan türkləri arasında farsca yazmaq ənənəsinə son verən, Azərbaycan türkcəsini şeirdə, nəsrdə, dramaturgiya və elmdə yüksək səviyədə işlədən, Azərbaycan ədəbiyatına gətirdiyi dramaturgiya janrı ilə xalqı ilə üz-üzə oturub danışan, ona "qəflət yuxusundan oyan və zalımın atasının goruna od vur" deyən M.F.Axundov toplumundan sadəcə olaraq "millət" deyə bəhs edirdilər. Ş.C.Əfqani haqqında Qafqazda məlumat yayan "Ziyayi-Qafqaziyyə" qəzetinin naşirləri Ünsizadə qardaşları qəzetə əlavə kimi nəşr etdikləri "Kəşkül" dərgisində XIX əsrin 80-ci illərin ilk çağlarında "türk milləti" anlayışından istifadə etməyə başladılar (**36, s. 81; 8, s. 178**). Təəssüf ki, ərəb dünyası, Hindistan, müasir İran hüdudunda Ş.C.Əfqani fəlsəfəsinin maddiləşməsi prosesini təhlil etməyə dil bilgimiz imkan vermir. Odur ki, Türkiyə və Azərbaycanda bu fəlsəfənin milli yaradıcılıq təsirindən bəhs etməklə kifayətlənirik.

XVIII əsr Şərq müsəlman dünyasının tənəzzülünü yaşasa da, Azərbaycan xalqında milli yaradıcılıq ruhunun tam sönməməsi, köləliyin ruha hakim olmaması, toplumun qürurunu yaşatması, şərəfini qorumaq, təhsilə, elmə can atması, elmi intellektual səviyəni yüksəltmək və s. mənəvi dəyərləri qoruması, xalq qarşısında cavabdehlik hiss edən ziyalının varlığı xalqın milli özünüdərki üçün bir ideya ehtiyacı aydın görünürdü. Bu ideya Ş.C.Əfqani fəlsəfəsində doğma xalqına təqdim olundu. Beləliklə, Ş.C.Əfqaninin milli-vəhdət fəlsəfəsində doğma türkcənin toplum üçün birinci birləşdirici, yaradıcı təməl əsas olmaqla milli özünüdərk, "Qurani-Kərim"dən doğan həmin din, elmi bilgilərə vahid yaradıcı impuls verən fəlsəfə, cəmiyət qarşısında öz borcunu bilən, funksiyasını icra edən sosial təbəqələrin olması və s. ideyalar, bu ideyaların həyta keçirilməsini təmin edən təsisatların yaradılması ilk dəfə Ş.C.Əfqani tərəfindən irəli

sürüldü. Ş.C.Əfqani nəzəriyəçi ideoloq olaraq qalmayıb, ideyalarının həyata keçməsinə bilavasitə rəhbərlik etməsi, onun fəlsəfəsinin sürətlə yaradıcılıq doğurmasının əsas səbəblərindən idi. Ş.C.Əfqaninin fəlsəfəsini birinci, sürətlə mənimsəyən doğma vətəni Azərbaycan xalqı, Azərbaycan türkləri idi. Bunun əsas səbəblərindən biri vətənində milli yaradıcılıq ruhunun tam sönməməsi idisə, digər səbəb onun sağlığında Ə.Ağaoğlu, Ə.B.Hüseynzadə fəlsəfəsini yetişməsi, onların ardınca onun fəlsəfəsini yüksək səviyədə yenidən işləyən M.Ə.Rəsulzadə kimi dahilərin yetişməsi idi. Ş.C.Əfqaninin ideyaları yalnız elmi, fəlsəfi, siyasi üslubda deyil, çox yüksək səviyədə obrazı yaradılaraq bədii əsərlər vasitəsilə sadə xalq dilində, xalq təfəkkürünə aşılanırdı. Elə bu səbəbdən də Ş.C.Əfqaninin ideyaları digər ölkələrlə müqayisədə Azərbaycanda sürətlə mənimsənilir və yaradıcı mənəvi qüvvəyə çevrilirdi (**5**). Beləliklə, milli problemlərə sistemli yaradıcı yanaşma yolu tutmağa nail olub, "Hələ iyirminci əsrin əvvəllərinə kimi Azərbaycan türkləri milli ədəbiyat, teatro, mətbuat və maarif məsələlərinə şüuru etmişlər" (**38, s. 14**).

XX əsrin əvvəllərində Azərbaycana milli həyata qarşı yönəlmiş, Rus imperiyasından daha təhlükəli, xəstə, nekrofil, cinayətkar təfəkkürün mhsulu sosialist ideologiyası daxil oldu. Avropa təhsilindən, həyat tərzindən, xəstə təfəkküründən doğan xəstə sosialist ideologiyası XIX əsrin sonunda Rusiyaya, Rusiyadan XX əsrin əvvəllərində Azərbaycana keçdi. Xəstə sosialist ideologiyası Rus xalqının tarixindən doğub, onun mentalitetinə çevrilmiş, keçmişinə nifrət psixologiyasına tam uyğun olduğundan sürətlə onun şüuruna hakim olub, dağıdıcı rus bolşevizmini doğurdu (**40**).

XIX əsrin üçüncü rübündən Azərbaycan neftini talama siyasəti yeridən Avropa və Rus imperializmi özlərinə milli-sosial baza yaratmaq məqsədi ilə Azərbaycana çoxlu xristian fəhlə, işçi qüvvəsi gətirib yerləşdirmişdi. Onların içərisində keçmişinə nifrət hissindən doğan dağıdıcı ruha malik ruslar, nekrofil ermənilər çoxluq təşkil edirdi. Elə bu səbəbdən də Azərbaycan, onun sənaye mərkəzi Bakı dağıdıcı kütlə ideologiyasının mərkəzlərindən birinə çevrilmişdi. Sosialist insanların bərabərliyi şüarı ilə pərdələnən Avropanın kriminal elementləri, mənsəbpərəstləri, milli satqınlar, macəraçıları, anormal düşüncə sahibləri RSD(b)FP-nin rəhbərliyində birləşmişdilər. Xüsusi mülkiyəti və onun sahiblərini məhv edərək ictimai mülkiyət təşkil edib, ondan hamının eyni dərəcədə − bərabər yararlanması şüarı altında hakimiyyətə, sahibkarlara qarşı mübarizəyə başladılar. İnsanların, xalqların bərabərliyi, bütün dünya xalqlarının bərabər yaşayacağı, sosializm quracağı şüarı ilə çıxış edən xristian sosial-demokrat rəhbərləri və xristian fəhlələr də türk-müsəlman fəhlələrini, bütövlükdə xalqını ikinci dərəcəli toplum kimi qiymətləndirirdi. Bu yanaşma türk-müsəlman fəhlələrin heysiyətinə toxunurdu (**42, s. 278**).

Vahid dəyərlərə malik xalqı siniflərə bölən xüsusən onun ziyalı, zadəgan yaradıcı təbəqəsini sinfi düşmən kimi şüurlara təlqin edən RSD(b)FP-nin türk-müsəlman fəhlələri xristian fəhlələrlə müqayisədə ikinci dərəcəli hesab etməsi bütün Azərbaycanı əhatə edən böyük bir sosial təbəqənin (fəhlələrin) milli və

siyasi şüurunun aydınlaşması və passiv kəndli təbəqəsini də oyatması, milli ideallar uğrunda səfərbər etməsi üçün təkanverici hadisə idi. Bu ideologiyanın Azərbaycana gəlişinin ilk 2-3 ilində azərbaycanlı gənclər bu ideologiyanın təsirinə düşüb, sosial-demokrat təşkilatlar yaratmağa meyl etsələr də, tezliklə ondan uzaqlaşdılar, bu ideologiyadan qəti imtina etdilər. XX əsrin əvvəllərində Azərbaycana daxil olan sosial-demokrat (rus bolşevik) ideologiyasından qəti imtina edilməsi Mütləq ruhun ilk doğuşundan Azərbaycanda doğan tarixi yaradıcılıq ruhunun burada zəifləsə də, kəsilməz yaşamının nəticəsi idi. Elə bu səbəbdən də Azərbaycan xalqını təşkil edən bütün sosial təbəqələr vahid orqanizm kimi xəstə təfəkkürün məhsulu olan yad sosialist ideologiyasından imtina etdilər. Azərbaycanın bütün türk-müsəlman əhalisi seçkilərdə ancaq milli qüvvələrə səs verdi (**8, s. 214, 241**).

1920-ci il 27 aprel işğalı zamanı N.Nərimanovun rəhbərlik etdiyi azərbaycanlı bolşeviklərin sayı 300 nəfərdən artıq deyildi (39, 92). Tarix aşkarladı ki, bunlar ictimai əmlakı talamaqla eyş-işrət içərisində yaşamaq arzusunda olan "macəraçılar" idi. İki milyonluq xalqın içində 300 nəfər xəstənin olması çox böyük göstərici olmasa da, artıq millət üçün yaşatdığı faciədən tarix özü danışdığından, burada əlavə bəhs etməyə ehtiyac yoxdur.

Rus imperiyasının mədəni həyatında dərin izlər buraxan 1905-ci il inqilabına qədər Azərbaycan xalqına milli mənlik şüuru, özünüdərk doğuran, dövrün tələblərini xalqın diqqətinə çatdıran ədəbiyat, teatr, mətbuat, maarifin əsaslarının yaradılmasının nəticəsi idi ki, inqilabın elə ilk günlərində xalq dövlət idarələrində, ictimai yerlərdə onun tatar, dilinin tatar dili adlandırılmasına qəti etiraz etdi, məhz Azərbaycan türkü adlandırılmasına nail oldu (**37, s. 27**).

İnqilabi şəkildə milli özünü adlandırma, milli mənlik şüuruna keçid Azərbaycan xalqının milli ideallar naminə təşkilatlanmasına vüsət verdi. Əlbəttə, bunun çoxsaylı səbəbləri arasında Ş.C.Əfqaninin milli vəhdət fəlsəfəsini milli ideologiyaya çevirmiş tələbələri Ə.Ağaoğlu və Ə.B.Hüseynzadənin Azərbaycan milli hərəkatına rəhbərlik etməsi idi. Məhz onların 1905-ci ildə birbaşa "Həyat" və "Kaspi", "Füyuzat" qəzetlərinə rəhbərlik (redaktorluq) etməklə Ş.C.Əfqaninin milli vəhdər fəlsəfəsi əsasında yaradılan milli-mənəvi həyatın canlandırılması və təşkilatlandırılması idi. Çarizmin bütün müqavimətinə baxmayaraq, milli mətbuat vasitəsi ilə milli həyatın canlandırılması elə vüsət aldı ki, 1906-cı ildən 1918-ci ilə qədər 12 il müddətində milli ideologiya zəminində 60-a qədər qəzet və jurnal nəşr olundu (**38, s.15**).

Artıq 1905-ci il inqilabı başlayanda aydın milli şüura malik ziyalı, zadəgan, fəhlə, kəndli, tacir, doğma ata kimi çıxış edən milli burjuaziyadan ibarət, "türkləşmək, islamlaşmaq, müasirləşmək" müddəalarından ibarət yaradıcı milli fəlsəfə zəminində vahid orqanizmə çevrilmiş Azərbaycan türklüyü var idi. Toplumun idrak təcəssüm etdirib milli iradə nümayiş etdirə bilməsi üçün fəlsəfi, ideoloji və siyasi liderin zəruriliyini nəzərə alsaq, Azərbaycan türklərinə dövrün Ə.B.Hüseynzadə və Ə.Ağaoğlu kimi böyük dahilərin rəhbərlik etməsi onun tərəqqi yoluna çıxmasının əsas səbəblərindəndir.

Təəssüf ki, kommunist Rus sovet tarixçiliyinin tərkib hissəsi olan Azərbaycan sovet tarixçiləri xalqımızın mənəvi və ərazi itkilərindən məlumat vermədən XIX əsrdə xalqımızı tam tənəzzül etmiş, ilk öncə çar Rusiyasının əsarətində bir qədər mədəniləşmiş, XX əsr kommunist Rus əsarətində "çiçəklənən" bir xalq olduğundan bəhs edirlər. Hansı ki, Azərbaycan xalqı Rus əsarətinə qarşı mübarizə şəraitində XIX əsrdə milli tərəqqi yolunu qoruyub yaşadan böyük bir nəsil − şair, yazıçı, pedaqoq, tarixçi, filosof − yaradıcı ziyalı yetişdirmişdir. XIXəsrin sonu XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan xalqının milli-mənəvi yaradıcılığı nəinki öz tələbatını ödəmişdi, bəşər mədəniyətini qidalandırıb zənginləşdirmək səviyəsinə çatmışdı. Xüsusilə tənəzzülə düşmüş xalqların mənəvi-sosial, ideoloji-siyasi terapiyası sahəsində yaradılmış elmi, fəlsəfi, tarixi, əsərlər bəlkə də dünyanın heç bir xalqı tərəfindən yaradılmamışdır. 1905-ci il Rus inqilabı başlayanda tarix özü buna şahidlik etdi. Rus inqilabı Avropa burjua inqilablarından fərqli, Avropa dövlətlərinin, siyasi xadimlərinin planlı yönəltdiyi sosialist-proletar inqilabı idi (40). Belə ki, inqilabi hərəkatı demokratik quruculuq uğrunda burjuaziya deyil, RSD(b)FP-nin rəhbərlik etdiyi azadlıq, demokratiya haqqında heç bir təsəvvürü olmayan rus proletariatı sosial ədalət demoqoqiyası ilə başladı. Fəhlə hərəkatının təsiri altında çarın güzəşti ilə Rusiyada burjua partiyaları yarandı və liberal islahatlar uğrunda mübarizəyə qoşuldu. Çarizmin bu güzəştlərindən rus burjuaziyasından əlavə məhdud səviyədə əsarət altına salınmış xalqlara da aid edildi. Odur ki, məhkum xalqların burjuaziyası, ziyalı və zadəganı da bu güzəştdən cüzi istifadə edə bildi.

Azərbaycanın sənaye mərkəzi Bakı Sankt-Peterburqdan sonra Rus imperiyasının ikinci proletar mərkəzi kimi qiymətləndirilsə də, inqilab 1903-cü ilin yayında buradan başladı, 1904-cü ilin dekabrında burada "mazut konstitusiyası" adlandırılan hakimiyətin güzəştə məcbur ediməsindən sonra 1905-ci ildə bütün imperiyanı əhatə etdi. İnqilabın gedişində dünya proletariatının vahid birliyi şüarı ilə çıxış edən RSD(b)FP nəinki türk-müsəlman xalqların fəhlə və digər zəhmətkeş zümrələri ilə müttəfiqlik qurur, onların sıxışdırılmasında çarizmlə müttəfiq kimi çıxış edirdilər. İnqilabi proses bütün Qafqaz hüdudunda çarizmlə RSD(b)FP-nin müttəfiqliyi şəraitində milli qırğınla müşaiyət olunurdu. Ermənilər Qafqazda türk-müsəlmanların qırğını üçün çarizmin vasitəçisi olduğu kimi, RSD(b)FP-nin də aləti idi. Həyasızlıq o dərəcəyə çatmışdı ki, inqilabın ilk günlərində ermənilər Bakıda Ramana, Balaxanı, Suraxanı, Zabrat və b. ərazilərdən azərbaycanlı kəndliləri doğma torpaqlarından köçürülməsi tələbi ilə çıxış etməklə bərabər, bunun ardınca özlərinə məxsus qorxu və vahimə yaratmaq taktikası tətbiq etməyə başladılar. Bütün Qafqazda ermənilər vasitəsi ilə kütləvi milli qırğın başladı. Çarizmin bu amansız təcavüzü, irqçiliyi RSD(b)FP-nin beynəlmiləlçiliyi ilə üst-üstə düşürdü. Təcavüz o qədər amansız idi ki, türk-müsəlmanlar üçün vəziyət çıxılmaz görünürdü. Vəziyəti dərindən təhlil edən Şərq və Qərb fəlsəfəsinə mükəmməl yiyələnmiş, Şərq inqilabı fəlsəfəsinin yaradıcısı, Ş.C.Əfqaninin yaradıcı tələbəsi, mənəviyat qanunlarını dərindən bilən Ə.Ağaoğlu bildirdi ki, təcavüzün qarşısı alınmasa, qorxu xalqın ruhuna hoparsa,

bu millətin sonu olacaq. Bir an gözləmədən fəaliyətə keçilməlidir. Beləliklə, Ə.Ağaoğlu "öz həyatından əl çəkəcək dərəcədə" (**43, s. 21**) təhlükəyə atılaraq, düşməni dəf etmək üçün xalqı səfərbər etmə təşəbbüsünə girdi. İlkin olaraq problemi qanun və hüquq çərçivəsində həll etmək üçün Qafqaz canişini Voronsov-Daşkovun qəbuluna Ə.Ağaoğlu başda olmaqla millət vəkilləri Kərbəlayı İsrafil Hacıyev, Əlimərdan bəy Topçubaşov, Məmmədağa Vəkilov, Qarabəy Qarabəyov, Ələkbər Xanməmmədov, Ədil xan Ziyadxanov və b. ibarət nümayəndə heyəti təşkil olundu. 1906-cı il fevralın 20-də Qafqaz canişini Voronsov-Daşkov erməni nümayəndələri ilə birlikdə Azərbaycan nümayəndə heyətini qəbul etdi. Qafqaz canişini etiraf edir ki, o, bütün hadisələrdən xəbərdardır, Daşnaksütyunun terror fəaliyəti qarşısında rus hökuməti acizdir. Azərbaycan nümayəndə heyəti bütövlükdə qətiyətli idi. Lakin Ə.Ağaoğlu tamamilə fərqli idi. Canişinin dediklərinə cavab olaraq Ə.Ağaoğlu ona bildirdi: "İndi ki, belədir, indi ki, bir müsəlləh partiya on beş ildən bəri təşkil olunub və hökumət adamları bunu bilib və nəinki əlac etməyir, bəlkə onunla həməqidədirlər. Bizim istər hökumətdən, istər ermənilərdən belə partiyanın götürülməyini təmənna etməyimiz faydasızdır. Biz ancaq özümüz öz əlacımızı edək. Bizim də gərək mükəmməl və müsəlləh partiyamız olsun. Bizim də gərək daşnasütyunlarımız olsun. Bir hökumət ki, bir tərəfdən belə işlərə dözür, gərək o biri tərəfdən də dözə, yoxsa ki, hərc-mərclik olar" (**44, s. 114-115**). Sözləri birbaşa Qafqaz canişinin üzünə deyən Ə.Ağaoğlu "özümüz öz əlacımızı edərik" sözlərini xüsusi vurğuladı. Tiflisdən qayıdan Ə.Ağaoğlu Gəncə şəhərində ziyalı və zadəganların iştirakı ilə "Qafqaz Müsəlmanlarının Müdafiə Komitəsi" adlandırılıan "Difai" (Müdafiə) partiyasını yaratdı. "Difai" xəbərdarlıq edərək bildirdi ki, "Daşnak partiyası əmin olsun ki, heç vaxt biz öz millətimizin bədbəxtliyi üzərində erməni millətinin səadət və xoşbəxtlik qurmasına yol vermərik" (**36, s. 121-122**).

"Difai" partiyası rəsmi surətdə bildirdi ki, türk və müsəlmanlara qarşı terrorla məşğul olan ermənilərlə bərabər, onları bu işə təhrik edən rus idarəsinin yüksək vəzifəli məmurları və yerli satqınlar da aradan götürüləcək (**36, s. 124**). Qısa müddətdə Azərbaycanın bütün şəhər və bölgələrində "Difai" partiyasının ilk təşkilatları yaradıldı, erməni terroruna qarşı kütləvi mübarizəsi başlandı. Qısa müddətdə vətənində xalqına saymazlıq göstərən ermənilər, rus imperiyası məmurları və yerli milli satqınlara Azərbaycan türklərinə məxsus sahibinə düzgün qulluq göstərməyən itlərə tətbiq olunan elə bir qulaqburması tətbiq olundu ki, çarizmin yerli nümayəndələri, ermənilər, milli satqınlar yeri və rəhbərliyi heç kimə məlum olmayan "Difai" partiyasının qanunları ilə razılaşmalı, bir dövlət kimi hesablaşmağa məcbur oldular. Gəncə (Yelizavetpol) qubernatoru Qafqaz canişininə raportunda yazırdı: "Bir neçə ay bundan əvvəl belə bir partiyanın mövcudluğundan xəbəri olmayanlar da indi "Difai"ni tanıyırlar, hamı onun hərəkətlərini təqdir edir, ona inanır. Məhz buna görə də partiyanın nümayəndələrinə qarşı cəza tədbirlərindən çəkinirəm. Həm də hamı hər yerdə partiyanın üzvlərinin adını və hərəkətlərini son dərəcə məxfi saxlayır" (**45, s. 24**).

Bununla bərabər bir-birindən məharətlə istifadə edən ermənilər və Rus imperiyasının Bakı kəndlərinin neftlə zəngin doğma torpaqlarından köçürülməsi siyasətinə qarşı Ə.Ağaoğlu Sankt-Peterburq və Moskva məhkəmələrində apardığı mübarizə nəticəsində "Bakı müsəlmanlarının neft və mədən evləri öz əllərində qaldı" (**43, s. 21**).

Ə.Ağaoğlunun Vətən və millət qarşısında xidmətlərindən bəhs edən "Azərbaycan" qəzeti yazır: "Bizi İstanbul və Avropaya bildirdi, bizim də dünyada var olduğumuzdan lazım olan yerlərə xəbər verirdi..." (**43, s. 22**).

Göründüyü kimi, XVIII əsrdən Azərbaycan xalqının həyatında başlayan mənəvi tənəzzül onun dövlətçiliyinin parçalanması, milli müqaviməti lazımi səviyədə olmamasından rus imperiyası əsarətinə düşülməsi və elə bu vaxtdan A.A.Bakıxanovla başlayan milli varlığın bərpası istiqamətində mənəvi axtarışın M.F.Axundov tərəfindən bir qədər dərinləşdirilməsi, nəhayət Ş.C.Əfqani tərəfindən milli varlığı yaradan mənəvi sistemin obyektiv müəyyən edilməsi, fəlsəfi sistem yaradılması, bu sistemin Ə.Ağaoğlu və Ə.B.Hüseynzadə tərəfindən Azərbaycan xalqının mənəvi durumunun özünəməxsusluğuna müvafiq yaradıcı fəlsəfi sistem kimi yenidən işlənməsi və ruha aşılanması milli özünüdərk, bunun nəticəsi olaraq milli təşkilatlanma, milli iradə ilə varlığını dünyaya çatdırma ilə nəticələndi. "Difai" partiyasının yaranması milli həyatın bütün sahələrinin mənəvi-sosial sistemin işləklik səviyəsini, harmoniyasını, sosial qrupların ziyalı, zadəgan, burjuaziya, mülkədar, tacir, əkinçi, maldar, fəhlə, sənətkarların vəhdətdə vahid orqanizm səviyəsində olub millət olma iddiası üçün yetərli mənəvi enerji təcəssüm etdiyini göstərdi. Elə bu günlərdə Azərbaycan xalqının milli arzusunu, ona nail olma iradəsini göstərən digər ən böyük əməl Xeyriyə cəmiyətlərinin yaradılması, bu işdə imkanı və qabiliyəti olan bütün zümrə və fərdlərin göstərdikləri fədakarlıqlardır. Azərbaycanda ilk Xeyriyə cəmiyəti H.B.Zərdabi tərəfindən 1872-ci ildə çox çətinliklə yaradılıb. Üzvlük haqlarının kəsilməsi ilə qısa müddətə fəaliyətini dayandırsa da, 1905-ci il inqilabı günlərində Xeyriyə cəmiyətləri yaranır və onların sayı sürətlə artırdı. Təsadüfi deyil ki, bu günlərdə ilk Xeyriyə cəmiyəti "Hidayət"i də Ə.Ağaoğlu yaratmışdı. Cəmiyətin idarə heyəti H.Z.Tağıyev, İsa bəy Hacınski, Mir Məhəmməd Kərim, Molla Ruhulla, Mustafa bəy Əhmədov və b. ibarət idi. Bunun ardınca (1905) H.Z.Tağıyevin dövlətdən icazə alması ilə "Müsəlman Xeyriyə Cəmiyəti" yaradıldı. Cəmiyətin idarə heyəti H.Z.Tağıyev, Ə.Topçubaşov, Ə.Ağaoğlu, Ə.B.Hüseynzadə, İsmayıl bəy Səfərəliyev və b. ibarət dövrün qabaqcıl ziyalıları və milli burjua nümayəndələri idi. Bunun ardınca "Nicat", "Nəşri-maarif", "Səadət", "Ümid", "Səfa", "Cəmiyyəti-Xeyriyyə" və başqa cəmiyətlər yarandı. Artıq 1908-ci ildə təkcə Gəncədə 15 mədəni-maarif cəmiyəti fəaliyət göstərirdi (**41, s. 73**).

Xeyriyə cəmiyətlərində maarifçilik planlı, sistemli vahid dövlət siyasəti xarakteri daşıyırdı. Onların həyata keçirdiyi bütün tədbirlər milləti başqa xalqlarla rəqabətdə, varlığını qorumağa və yaşatmağa imkan verməyi nəzərdə tuturdu. Şəhər məktəbləri, gecə kursları türk-müsəlman öyrəncilərini qısa vaxtda peşəyə yiyələndirməklə texniki bilik tələb edən müəssisələrdə işlənə bilməsini təmin

etmək üçün təşkil olunurdu. Sənət məktəblərinin və "yetimlər məktəbi"nin açılmasının məqsədi haqqında deyilirdi: "bir sənət şöbəsi bulundurmaq, bununla... bir parça yemək üçün daha məsum çağlarında küçələrdə... başqalarının çəkmələrini silməklə, dilənməklə əxlaqsızlıq və tərbiyəsizlik çirkabları içərisində çürüyən... millət balalarının gələcəklərini, onların məişət yollarını təmin etməkdən ibarət idi". "Anaları, qadınları bisavad olan camaat kor kimidir" − deyən H.Z.Tağıyev Azərbaycanın cahil mollalarının müqavimətini qırıb Bakıda, ardınca əyalətlərdə qız məktəbləri açıb, maliyələşdirilməsini də öz üzərinə götürdü. 1906-cı ildə Tiflisdə təşkil etdiyi Qız məktəbinin işləməsi üçün 25 min manat toxunulmaz kapital ayırdı ki, bundan gələn gəlir məktəbin ehtiyaclarına sərf olunsun (**8, s. 204-205**).

Yuxarıda Azərbaycan xalqının mənəviyatına etdiyimiz ekskurs xalqın mənəvi varlıq (maddi və bioloji tərəfini inkar etmirik) olaraq tərəqqi və tənəzzülünün mənəviyatla bağlı olduğunu aydın göstərdi. İntellektual və milli xarakterinin zəifləməsi ilə XVIII əsrdə Azərbaycan xalqı tənəzzül edib, dövlətçiliyi parçalanıb, bir hissəsi Rus imperiyasının əsarətinə düşsə də mənəvi dəyərləri, həyat ruhu − yaradıcılıq ruhu tam sönmədiyindən rus əsarətinə qarşı dirəniş Azərbaycan xalqının hər nəfərinin (xəstə təfəkkürlü tək-tək fərdlər istisna olmaqla) qəlbində müəyyən səviyədə azadlıq ruhu doğururdu. Bu şüurdan Azərbaycan xalqının yeni nəsil ziyalı və alimləri yetişirdi. Ş.C.Əfqaninin milli mənəvi fəlsəfəsinin "faydalı elmləri yayan ziyalılar, cəmiyət üçün xeyirli fənlər təsis edən yaradıcı fazil və nur mənbəyi bu alimlər" Ə.Ağaoğlu, Ə.B.Hüseynzadə və başqaları mənəvi həyatı yaradıcılıq göstərəcək səviyəyə çatdırmaq üçün fərdlərin, sosial təbəqələrin hər birinin ruhunun və intellektinin qidalandırılması üçün təsisatları təşkil etdilər, ideyalar verdilər. Bu ideyalar Azərbaycan xalqının hər bir sosial təbəqəsinin ruhuna aşılandı, bu sosial təbəqələr − ziyalı, zadəgan, burjuaziya, tacir, kəndli, fəhlə, sənətkar və b vəhdət halına gəlib vahid arzu, ideyaya yiyələnməklə bəşər tarixində ilk dəfə dünya nizamının qurucusu kimi çıxış etmiş Böyük Türk irqinin varisi olduğunu dərk etdi. Milli özünüdərk, varisi olduğu mədəniyətdən, mənəviyatdan şüurlu qidalanma, milli mənəvi dəyərlərin, adət-ənənələrin, mənəvi normaların ölçüsü milli vicdanı oyatdı ki, bu vicdan, əxlaq hər kəsə daxilində köləliyi qadağan etdi. Azərbaycan türkləri sürətlə siyasi bir millət kimi təşəkkül etdi. Ş.C.Əfqaninin, onun yaradıcı tələbələri Ə.Ağaoğlu, Ə.B.Hüseynzadə və b. yaradıcı ideyaları və şəxsiyətləri Azərbaycan xalqının bütün sosial təbəqələrinin ruhunda milli qürur, ləyaqət və şərəfi ideyalaşdırır, bu ideyalar sürətlə vahid milli ideologiya kimi təşəkkül edir, milli bir coşqu yaradırdı. Bu milli coşqudan Azərbaycanın yeni ziyalısı − müəllim, filosof, alim, şair, yazıçı, dramaturq, musiqiçi, rəssam və s. doğulurdu.

1905-ci il Rus inqilabı sosial-siyasi, ideoloji bir zəlzələ olaraq imperiyanın zorla bir-birinə pərçim edilmiş divarlarını (mənəvi-ideoloji − X.X.) çatlatdı. Bu çatların qopub ayrılmasının qarşısını almaq üçün imperiya xalqlara söz, mətbuat, seçki və b.. hüquqlar verməklə güzəşt etdi, geri çəkildi.

Əsri duyan, milli mənlik şüuruna malik ziyalı və burjuaziyası olan xalqlar bu güzəştdən faydalandılar. Bu xalqlardan biri də Azərbaycan türkləri idi. Azərbaycan türkləri bütün XIX əsr müddətində Rus imperiyasına qarşı dirəniş prosesində Krım və Kazan tatarları ilə qarşılıqlı anlaşmada olmuşdular. 1883-cü ildə Krım tatarı İsmayıl Qaspıralının rəhbərliyi ilə "dildə, fikirdə, işdə birlik" ideyası yürüdən "Tərcüman" qəzetinin fəaliyəti prosesində Krım tatar və burjuaziyası ilə Azərbaycan türkləri sanki vahidləşəcək qədər eyni ideyaların daşıyıcısına çevrilmişdilər. Odur ki, Azərbaycan və Tatar ziyalı və burjuaziyası bütün türk və müsəlman xalqların imperiyaya qarşı mübarizədə müttəfiqliyinin yaradılması ideyası ilə çıxış etdilər. Ə.M.Topçubaşov, Y.Akçuraoğlu, İ.Qaspıralı, A.İbrahimov Ümumrusiya Müsəlmanlar İttifaqının yaradılması işinə başladılar. Beləliklə, 1905-ci il 15 avqustda Ə.M.Topçubaşov, İ.Qaspıralı və Y.Akçuraoğlunun rəhbərliyi və təşkilatçılığı ilə Nijni-Novqorod şəhərində Rusiya Müsəlmanlar İttifaqının təsis qurultayı keçirildi və Rusiya Müsəlmanlar İttifaqı təşkilatı yaradıldı. Növbəti qurultaya qədər təşkilatın proqram və nizamnaməsinin hazırlanması qərara alındı.

Ümumrusiya Müsəlmanlar İttifaqının ikinci qurultayı 1906-cı il 13 yanvarda Sankt-Peterburq şəhərində keçirildi. Qurultaya sədrliyi Ə.M.Topçubaşov edirdi. Qurultay onun yazdığı proqram və nizamnaməni qəbul etdi. Qurultay I Dövlət Dumasında Rusiya müsəlman deputatları fraksiyasının yaradılmasını qərara aldı və "Rusiya Müsəlmanları İttifaqı"nın taktikasını müəyyən etdi. I Dölət Dumasında milli hüquq və azadlıqlar uğrunda mübarizə aparan müsəlman millət vəkilləri Parlamentdə vahid fraksiyada birləşdilər. Fraksiyanın sədri Ə.M.Topçubaşov seçildi. Ə.M.Topçubaşovun rəhbərlik etdiyi müsəlman fraksiyası, onun azərbaycanlı millət vəkilləri I Dövlət Dumasında Rus imperiyasının milli mənəviyata qarşı yönəlmiş iyrəncliklərini ifşa edən ən mübariz nümayəndələr idi. Artıq onlar Azərbaycan xalqının istiqlal mübarizəsini Peterburqun Qış sarayına, I Dövlət Dumasının kürsüsünə gətirmişdilər. Millət vəkili İsmayıl xan Ziyadxanlı I Dövlət Dumasının tribunasından imperiyanın üzünə deyir: "Zaqafqaziya bir əsr bundan əvvəl ruslar tərəfindən işğal edilmişdir. Bir əsr müddətində biz müsəlmanlar əsir kimi həyat sürmüşük, təqiblərə məruz qalmışıq, bizə heç bir haqq və hüquq verilməmiş, kölə halına salınmışıq... Ölkəmiz istila edilən kimi dərhal varlığımıza təcavüz edildi". Sözünə davam edən İ.Ziyadxanlı Rus imperiyasının yüz illik qeyri-insani fəaliyətini, Qafqazda gedən erməni-müsəlman müharibəsində təşkilatçının o olduğunu imperiyanın üzünə dedi (**36, s. 126-130**). I Dövlət Dumasının tribunası yenicə yetişməkdə olan rus və əsarət altına salınmış xalqların millət vəkillərinin inqilab tribunasına çevrilməsilə onun qarşısında dayana bilməyən çar II Nikolay I Dövlət Dumasını buraxdı. Kadet partiyası buna etiraz etdi. Etiraz bəyannaməsi imzalayan deputatlar arasında Ə.M.Topçubaşov və İ.Ziyadxanov da var idi. Odur ki, onlar üç ay azadlıqdan məhrum edilməklə bərabər, bir daha deputat seçilmək hüququndan da məhrum edildilər. Çarizmin bu kimi təzyiqlərinə baxmayaraq, artıq Ş.C.Əfqaninin terapiyası Azərbaycan türklərinin mənəviyatında öz işini görmüşdü; milli ziyalının

Azərbaycan türkcəsini sağlamlaşdırması, bu dildə məktəb və mətbuatın yaradılması və b. mənəvi tədbirlər bütün sosial təbəqələri milli özünüdərkə çatdırmış, H.Z,Tağıyev başda olmaqla milli burjuaziya və ziyalının ciddi səyi nəticəsində "Azərbaycan türklərinin hər addımında qabaqlarına tikan düzən, işlərində maneə quran ruhanilər... onların kor tərəfdarlarının iradəsi sındırıldı" (**38, s. 21**).

H.Z.Tağıyevin vəsaiti hesabına Bakı qazisi Mir Məhəmməd Kərim "Qurani-Kərim"i Azərbaycan türkcəsinə tərcümə edib, nəşr edərək xalqın istifadəsinə verdi (38, 70). Bununla da İslam dini tədricən öz inam və etiqadlarını, əxlaqi və iradi dəyərlərini bərpa yönümü aldı, milli həyatın müxtəlif sahələrini deyil, onu bütövlükdə qiymətləndirən, milli mənəvi həyatın ən kiçik elementlərinin, hissə, yarımsistem və sistemlərin, hər bir sosial təbəqənin milli orqanizmdə funksiyasını bilən və onların fəaliyətini məqsədəmüvafiq uzlaşdırmağı və istiqamətləndirməyi bacaran, onları vahid ideyaya yiyələndirən "nur mənbəyi alimlər", milli "fəlsəfi ruh" yaratmış Ə.Ağaoğlu, Ə.B.Hüseynzadə və Ə.Topçubaşov kimi mənəviyata yaradıcılıq ruhu verən filosoflar yetişmişdir ki, artıq milli hərəkat, milli azadlıq, haqq və hüquqlar uğrunda mübarizə dönməz idi. Rus imperiyası türk-müsəlman xalqları əsarətə saldığı elə ilk gündən onların din və adət-ənənəsinə alçaldıcı münasibət göstərməsi, onlara qarşı xristianlaşdırma siyasəti yeritməsinə cavab reaksiyası olaraq xalqda dini hissləri və əməlləri gücləndirdi. Elə bu səbəbdən də inqilab illərində müsəlman birliyi, ittifaqı təbii bir proses kimi gücləndi və son nəticədə siyasi birliyə çevrildi. İmperiyada, xüsusən Azərbaycan kimi sənaye mərkəzləri xristianlarla məskunlaşdırılır, əyalətlərdə gözlənilməz hadisələr baş verir, milli qırğınlar törədilirdi. Vəziyəti təhlil etmək, ona nəzarət etmək üçün "Rusiya Müsəlmanlar İttifaqı"nın III qurultayı 1906-cı ilin 10 avqustunda Nijni-Novqorod şəhərində təşkil olundu. Qurultayda Ə.M.Topçubaşov və İ.Qaspıralının məruzələri xüsusi maraq doğurdu. Qurultay əvvəlki qurultaylarla müqayisədə daha canlı və siyasi cəhətdən mütəşəkkil keçdi, rəsmi olaraq təşkilatı siyasi partiya elan etdi. *Qurultayda 15 avqust hər il bütün Rus imperiyası müsəlmanlarının birlik günü kimi qeyd edilməsi qərara alındı. Bakı Rusiya imperiyası müsəlmanlarının mərkəzi elan edildi* (**36, s. 163**).

Bakı Ş.C.Əfqaninin şəxsində Azərbaycanda doğan yeni dövr Şərq intibahının ocağı kimi görünmədə idi. Elə bu səbəbdən də 1907-ci ilin 20 fevralında açılan II Dövlət Dumasında müsəlman fraksiyası daha mütəşəkkil idi. F.Xoyski və X.Xasməmmədov Dumanın müsəlman fraksiyasının büro üzvü idilər. Ə.M.Topçubaşov deputat seçilməsə də Dumanın müsəlman fraksiyasının işində yaxından iştirak edirdi. Həlledici, gərgin anlarda isə fraksiyanın iclaslarına şəxsən rəhbərlik edirdi. I Dövlət Duması kimi II Duma da inqilabi mövqe tutduğundan 3 iyun 1907-ci il tarixdə çar tərəfindən qovuldu. İmperiya əsarətinə saldığı türk-müsəlman xalqları "qeyri-yetkin" elan edərək, onların seçki hüququnu daha da məhdudlaşdırdı. Orta Asiya xalqlarını bütünlüklə seçki hüququndan məhrum etdi. III Dövlət Dumasına seçkilərdə Zaqafqaziya əhalisi-

nə cəmi 5 deputat yeri verilmişdi. Beləliklə, əvvəlki Dumalarda 46 millət vəkili ilə təmsil olunan müsəlman fraksiyası 1 noyabr 1907-ci ildə açılan III Dumasında 8 nəfərlə təmsil olunmuşdu. Dumanın müsəlman fraksiyasına yenə Ə.M.Topçubaşov rəhbərlik edirdi. X.Xasməmmədov Dumanın müsəlman fraksiyasının dövlətin türk-müsəlmanlara qarşı qeyri-insani siyasətini ifşa edərək, onlara vətəndaş və siyasi hüquqlar tələb edən ən inqilabi millət vəkili idi (**41, s. 71**).

1912-ci ilin noyabrın 10-da açılan IV Dövlət Dumasında Qafqaz müsəlmanları 27 yaşlı gənc millət vəkili M.Y.Cəfərovla təmsil olunurdu. Müsəlman fraksiyası 7 nəfərdən ibarət idi. Dövlət Duması yarandığı gündən ardıcıl olaraq dağılmaqda olan imperiyanı qoruyub möhkəmlətmək, əsarət altına alınmış xalqları, xüsusilə türk-müsəlmanları müxtəlif üsullarla kölələşdirmək, mənəvi-psixoloji cəhətdən simasızlaşdırıb məhv etmək siyasəti yeridirdi. Bütün qəddarlıqları ilə bərabər Duma senzuradan keçmədən söz demək mümkün olan yeganə müəssisə idi. Gənc Azərbaycan millət vəkili M.Y.Cəfərov Dumanın ən məhsuldar və inqilabçı, hökumətə etimadsızlıq göstərən deputatları sırasında idi. Əvvəllərdə olduğu kimi, IV Dövlət Dumasının fəaliyəti dövründə də Ə.M.Topçubaşov və b. Azərbaycan ziyalıları Sankt-Peterburqa gedib, müsəlman fraksiyasını yeni materiallar, mülahizələr, dəyişən şəraitə uyğun yeridiləcək yeni taktiki üsulların hesablanması və b. üsullarla kömək edirdilər (**46, s. 96-119**).

Azərbaycanın rus imperiyası əsarətində olan türk-müsəlman xalqların intellektual zəka mərkəzi olması bütün aydınlığı ilə görünürdü. *Bu dövrün, daha doğrusu Ş.C.Əfqaninin şəxsində yeni dövr Şərq intibahını doğuran Mütləq ruhun doğuşundan yaranan ən görkəmli dahilərdən biri M.Ə.Rəsulzadə idi*. O, 1884-cü il yanvarın 31-də Bakının Novxanı kəndində dini aristokratiyaya mənsub ailədə anadan olmuşdur. Atasından ilk və dini təhsil almış, dövrünün ənənəsinə uyğun ondan fars dilini mükəmməl öyrənmişdir. Bunun ardınca S.M.Qənizadənin yaratdığı və müdiri olduğu II "Müsəlman-rus" məktəbində oxumuşdur. Lakin ailənin maddi ehtiyaclarını ödəmək üçün uşaq yaşlarından işləməyə məcbur olur. Bir sənət öyrənmək məqsədilə Bakı Texniki Məktəbinə daxil olur, lakin burada təhsilini sona çatdıra bilmir. M.Ə.Rəsulzadənin bu məktəbdə təhsilini başa vura bilməməsi haqqında sovet məktəbi yetişdirmələrinin müxtəlif qeyri-obyektiv mülahizələri var. Həqiqət bundan ibarətdir ki, ailəsinin maddi ehtiyacı onu işləməyə məcbur etsə də, o, bir fəhlə peşəsi öyrənmək üçün bu məktəbə gəlsə də, istedadı bu təhsil müəssisəsinə sığmırdı. Çox yüksək yaradıcılıq qabiliyətinə və sonsuz milli duyğuya malik idi. Elə bu səbəbdən də sanki rus müstəmləkəçiliyinin düşməni kimi doğulmuşdu. Milli ruhu yad kimsəyə, hər hansı rusa sığınmanı qəbul etmədiyindən, Bakıda fəaliyət göstərən çarizmin qəddar düşməni RSD(b)FP-yə də qoşulmur. 1902-ci ildə özü müxtəlif litseylərdə oxuyan azərbaycanlı tələbələrdən ibarət müstəqil, milli gizli gənclik dərnəyini yaradır. 1903-cü ildə bu dərnəyi "Müsəlman Gənclik Təşkilatı"na çevirir. İmperiyanın milləti üzərindəki qeyri-milli, ruhu təhqir edən

əməllərini milli hissiyatı qəbul etmir, mənliyinə sığdıra bilmir, inqilabi bir çıxış yolu axtarırdı. O, bu haqda duyğularını yazıb həmvətənləri ilə bölüşmək istəsə də, bunu edə bilmirdi. Nəhayət bu cəsarəti ona oxucusu olduğu "Şərqi-rus" qəzetinin özündən gəlir" (**47, s. 62**). İlk məqaləsini "Şərqi-rus" qəzetinə göndərir. Məqalədə Bakı şəhəri İçərişəhər əhalisinin, hətta sıralarında M.Ə.Rəsulzadənin tanışlarının da olduğu azərbaycanlıların kişili-qadınlı hamısının Qubernator (Filarmoniya) bağında istirahət edərkən "ana dillərini pis bildikləri ruscaya dəyişmələri eyiblənir", (**47, s. 63**) sonda "Bakı əhlindən təvəqqe edilirdi ki, öz uşaqlarından balaca olan vaxtda elm və tərbiyə kəsb etməkdən başqa heç bir niyyət tutmasınlar" (**48, s. 12**). Qəzet məqaləni nəşr etməklə bərabər "təqdir və təşviqə səbəb olmuşdu" (**47, s. 63**). Beləliklə, bu hadisə gənc Əmində özünə, tutduğu yolun düzgünlüyünə əminlik yaradır.

Azərbaycanda Avropanın mütərəqqi sosial-demokrat donuna girmiş monarxist, irqçi və müstəmləkəçi RSD(b)FP-nin rus və Avropa burjuaziyası, dünyanı yenidən bölmək uğrunda mübarizə aparan böyük dövlətlər açıq, gizli Azərbaycan-Bakı nefti uğrunda mübarizə aparırdılar. Azərbaycanın sənaye mərkəzi Bakıda həyat anbaan siyasiləşir, Bakı siyasət qazanı kimi qaynayırdı. Bu siyasət fırtınası gənc, coşqun, vətənpərvər, millət sevər, təcrübəsiz M.Ə.Rəsulzadəni bir sahildən digər sahilə tullasa da, şüurunda çaşqınlıq yaradıb, bu siyasi fırtınada xalqına düzgün yol müəyyən etmək məcburiyətini bir an belə unutdura bilmirdi. Bakıda bütün münasibətlər anbaan siyasiləşirdi. Azərbaycan xalqının bu siyasi fırtınada milli yolunu azmaması, itirməməsi üçün siyasi bir partiyanın yaradılması zərurətini dərk edən M.Ə.Rəsulzadənin rəhbərliyi ilə və onun "Müsəlman Gənclik Təşkilatı"nın üzvləri 1904-cü ilin sonunda "Hümmət" təşkilatını yaratdılar, eyni adlı qəzetini nəşr etdilər. Qəzetin naşirlərindən biri M.Ə.Rəsulzadə idi. Təəssüf ki, M.Ə.Rəsulzadənin azərbaycanlı tədqiqatçıları onun inqilabi fəsliyətə RSD(b)FP-nin sosial-demokrat ideyasının təsiri altında başlaması qənaətindədirlər. Lakin onlar M.Ə.Rəsulzadənin yetərli dini − İslamı təhsilində insanların "azadlıq və bərabərliyi" ideyasının qırmızı xətlə keçməsini nəzərə almırlar. Təsadüfi deyil ki, M.Ə.Rəsulzadənin yaratdığı "Müsəlman Gənclik Təşkilatı" yaranmasından az sonra "Müsəlman demokrat "Müsavat" cəmiyəti adı ilə fəaliyət göstərmişdir (**41, s. 49; 51, s. 42**).

M.Ə.Rəsulzadənin RSD(b)FP ilə təması Bakı Komitəsi nəzdində "Müsəlman sosial-demokrat "Hümmət" təşkilatının yaradılması (**50, s. 22**) səbəbləri və zərurəti onun aşağıdakı şərhində bütün aydınlığı ilə cavablandırılır. O, yazır: "Milli Azərbaycan hərəkatının hər dürlü siyasi, sosial, iqtisadi və kültürəl (mədəni) hərəkatları üzərində müəssir olan mərkəzi müəssirlər əksəriyətlə burada bulunurdu. Bakı sənayesində, petrol ocaqlarında çalışan işçilərin böyük bir qismi ilə orta məktəblərdə təhsil edən gəncliyin mühüm qismini Azərbaycan türkləri təşkil edirdilər. Bu səbəblə burada fəaliyətdə bulunan ümumi ixtilal və müxalifət cərəyanlarının yanında müstəqilən hərəkatda bulunan yerli və milli qruplarla təşkilatlar da vardı. O cümlədən, tərəfimdən təşkil olunmuş, üzvlərin müxtəlif rus liselərində və digər orta məktəblərdə oxuyan Azərbaycan türk tə-

ləbələrindən ibarət gizli bir dərnək vardı... Cəmiyət xüsusilə gənclik içindəki hər cür qaynaşma və birləşmələri öz nüfuzları altına almaq üçün rəqabət edən bolşeviklərlə menşeviklərin fürsət qaçırmayan propaqandistləri, təbii, bizim dərnəyə soxulur, hər necə olsa da, bizləri öz hesablarına qazanmaq istəyirdilər. Bolşevik fraksiyası Tiflisə nisbətən Bakıda qüvvətli idi" (**49, s. 13-14**).

İmperiya ilə bağlı Bakıda olan müxtəlif təmayüllü təşkilatlarla M.Ə.Rəsulzadənin əlaqələrinin səbəbləri, yaratdığı gizli dərnəyin RSD(b)FP təsirindən qorunması bütün aydınlığı ilə ifadə olunmuşdur. RSD(b)FP Bakı təşkilatı yarandığı gündən o da imperiya kimi yerli türk və müsəlmanlara, məhz yerli fəhlələrə ikinci dərəcəli adamlar kimi baxması, onların heysiyətini alçaltması aydın görünürdü (**42, s. 278**).

1905-ci il inqilabının başlanması ilə bolşeviklərin bu pərdəli siyasəti bütün çılpaqlığı ilə aşkarlandı. Odur ki, M.Ə.Rəsulzadə və arkadaşları RSD(b)FP ilə əaqəni kəsmək məqsədilə yaranışda sosial-demokrat əlamətləri kəsb etmiş "Hümmət" təşkilatını buraxdılar. Göründüyü kimi, M.Ə.Rəsulzadə milli istiqlal hərəkatına milli dəyərlər və təfəkkürlə gəlmiş, sürətlə bəşərin, insanlığın azad quruculuq ideyalarını mənimsəyən nurlu zəka sahibi olduğunu ardıcıl nümayiş etdirmişdir. Göründüyü kimi, 17 yaşından M.Ə.Rəsulzadə xalqın milli-mənəvi ehtiyaclarını təmin etmək üçün mənəvi, ideoloji, siyasi cəhətdən sürətlə ardıcıl təkmilləşmişdir. "Hümmət" təşkilatını yaradanda onun 20 yaşı vardı. Gənc M.Ə.Rəsulzadənin bu siyasi fırtına, milli təcavüz şəraitində milli yolu itirməməsinin hər kəsin görə bilməyəcəyi səbəbi vardı. Adi texniki peşə məktəbi təhsilini tam başa vurmamış M.Ə.Rəsulzadənin Avropanın qabaqcıl universitetlərində təhsil almış, istedadı ilə fərqlənmiş, siyasi təcrübəyə malik böyük dövlətlərə və siyasi güclərə arxalanan siyasətçilərə uduzmadan zəka gücü sayəsində bu təcavüzkar düşmən qüvvələr arasında milli yolu sevmək və xalqı buradan arzu olunan gələcəyə aparmaq onun Mütləq Zəka, Ruhla bağlılığından, missiyasından xəbər verir. Təsadüfi deyil ki, 18 yaşında yazdığı birinci məqaləsində xalqı yaradan və yaşadan iki mənəvi qüvvəni, elmi − intellekti və tərbiyə ilə yaradılan milli xarakteri müəyyən etmiş, həmvətənlərinə kiçik yaşlardan övladlarına aşılanmasını tövsiyə etmişdir.

XVIII əsrdə tənəzzülə uğrayan, lakin milli-mənəvi hüceyrələri tam ölməyən Azərbaycan mədəniyətinin A.A.Bakıxanov, M.F.Axundov, H.B.Zərdabi tərəfindən canlandırılan, Ş.C.Əfqani fəlsəfəsi ilə həyat ruhu almış bu mənəvi hüceyrələr birləşdi, bütövləşdi, sistemləşdi, yaradıcı qüvvəyə çevrilib milli istiqlal fəlsəfəsini yaratdı. M.Ə.Rəsulzadə Azərbaycanda, eləcə də türk dünyasında milli özünüdərk fəlsəfəsini yaradan Ə.B.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu və bu fəlsəfənin hüquq sistemini quran, onu hüquq fəlsəfəsinə çevirən Ə.Topçubaşov kimi dahilərin yanında ilk əmək fəaliyətinə başlaması ona hüdudsüz yaradıcılıq təcrübəsi qazandırdı. M.Ə.Rəsulzadə Ş.C.Əfqaninin şəxsində Azərbaycanda Mütləq ruhdan doğan milli yaradıcı fəlsəfə ilə birlikdə, onun ruhundan doğuldu. Artıq Azərbaycanda Ş.C.Əfqani fəlsəfəsi ilə milli yaradıcılıq qazanmış, mənəvi inkişaf yoluna düşmüş məktəb, mətbuat, ədəbiyat, incəsənət, musiqi, "Qurani-

Kərim” təməlinə qayıtmada olan İslam dini vardı. Milli mənlik şüuruna dayanan milli ideologiya vardı. Milli həyatın yüksək təbəqələri tərəfindən kütlənin şüuruna aşılandı. Rus imperiyasının yaratdığı məşəqqətlərə, rəzilliyə, alçaltmalara qarşı inqilabi səviyədə milli qürur, yaradıcılıq göstərilirdi.

M.Ə.Rəsulzadənin “Kaspi” qəzeti mətbəəsində Ə.B.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, Ə.M.Topçubaşov mühitində, dövrünün ən yüksək mətbuat, elmi-siyasi, mənəvi-ideoloji şəraitində mürəttib kimi əmək fəaliyətinə başlaması mətbuatın texniki, ədəbi, hüquqi qanun və qaydalarının incəliklərinə yiyələnməklə bərabər, dövrün mətbuatı qarşısında duran mədəni-mənəvi, ədəbi-bədii, elmi, siyasi-ideoloji vəzifələri, buna çatmağın mənəvi qanunlarını da çox yüksək səviyədə mənimsədi. “Həyat”, “Füyuzat”, “İrşad”, “Tərəqqi”, “Təkamül”, “Yaddaş” və b. qəzet və jurnallarda müxtəlif janrlarda yazdığı yazıları ilə çıxış etdi. Mətbuatda fəal çıxış etməklə bərabər “Səfa”, “Nicat”, “Ədəbi yurd”, “Cəmiyyəti-xeyriyyə” və b. cəmiyətlərdə fəaliyət göstərməklə bütün sosial təbəqələrin milli arzu və istəklərinin canlı şahidi olmaqla real həyatdan aldığı materiallar əsasında müxtəlif qəzet və jurnallarda milli-mənəvi həyatın canlandırılması üçün ideyalar verən elmi-nəzəri, publisistik məqalələr nəşr etdirirdi. Dövrün mətbuatından məlum olduğu üzrə o, Azərbaycan xalqının bütün sosial təbəqələri, siyasi qüvvələri tərəfindən tanındığı kimi, Bakıda yaşayan qeyri-müsəlman xalqların nümayəndələri, imperiya dövlət orqanları, inqilabi-siyasi təşkilatlar tərəfindən də tanınır və dəyərləndirilirdi. RSD(b)FP rəhbərliyində terrorçu kimi məşhur olan İ.V.Stalinlə münaqişələrinə (“Hümmət”in RSD(b)FP-yə birləşdirilməsinə etiraz − X.X.) baxmayaraq, 1907-ci il sentyabrın 29-da Xanlar Səfərəliyevin Bibiheybətdə dəfnindəki mitinqdə İ.V.Stalin, Qafqazın başqa məşhur inqilabçıları ilə bərabər M.Ə.Rəsulzadənin də çıxış etməsi onun Azərbaycan inqilabı hərəkatında, siyasi qüvvələr arasında zəka və nüfuz sahibi olmasının göstəricisidir.

M.Ə.Rəsulzadə inqilabi fəaliyəti ilə paralel xalqda azadlıq, özünəinam hisslərini canlandırmaq üçün nəsr, nəzm, publisistika janrlarında mətbuatda ardıcıl çıxış edirdi. Nəhayət 1908-ci ilin dekabrın 5-də onun “Nicat” Xeyriyə cəmiyəti tərəfindən “Qaranlıqdan işıqlara” pyesi tamaşaya qoyulur. Bu əsərlə M.Ə.Rəsulzadə Azərbaycan dramaturgiyasında ilk dəfə açıq şəkildə Rus müstəmləkəçiliyinə qarşı çıxır, xalqı ilə üz-üzə danışır. Göründüyü kimi, dramaturgiya janrı təsadüfən seçilməmişdir. Çarizmə və erməni terroruna qarşı “Difai” təşkilatını yaradan Ə.Ağaoğlu imperiyaya qarşı hərbi-siyasi güc mənbəyi kimi qiymətləndirilmədə idi. 1907-ci ilin sonunda ölkədə inqilabi hərəkat dalğasının aşağı düşməsi ilə imperiya inqilabi qüvvələrə və onun liderlərinə qarşı hücuma keçdi. Çarizmin Azərbaycan milli qüvvələrindən məhvi üçün birinci hədəf seçdiyi liderlər Ə.Ağaoğlu, Ə.B.Hüseynzadə və M.Ə.Rəsulzadə idi. Göründüyü kimi, 23 yaşlı M.Ə.Rəsulzadə Azərbaycanda imperiyaya qarşı təhlükə yaradan inqilabi-siyasi lider kimi qiymətləndirilirdi. Ə.Ağaoğlunu hər an ölüm təhlükəsi izlədiyindən o, 1908-ci ilin sonlarında Vətənini tərk edib İstanbula sığınmağa məcbur oldu. Gənc M.Ə.Rəsulzadə Qacarlar monarxiyasına keçdi, 1909-cu ilin əvvəllə-

rində Ə.B.Hüseynzadə İstanbula mühacirət etdi. M.Ə.Rəsulzadə Qacarlar monarxiyasına gedərkən ölkədə ideoloji və siyasi ocağı Cənubi Azərbaycan, Təbriz olan inqilabi məşrutə hərəkatı vüsət almışdı. Odur ki, Qacarlar monarxiyasına daxil olan kimi M.Ə.Rəsulzadə rejimə qarşı mübarizə aparan S.H.Tağızadə, H.Nəvvab, S.Mirzə, S.M.Rza və b. siyasi mübarizlərə qoşulur. Səttarxan və Bağırxanla təmasda olur, onların rəhbərlik etdiyi məşrutə hərəkatında iştirak edir. Qacarlar monarxiyasında M.Ə.Rəsulzadə coşqun inqilabi situasiyanın iştirakçısı olmaqla bərabər, Azərbaycan türklərinin tarixi və müasir mənəvi durumunun dərki üçün əlverişli bir mühitlə üzləşir. Ona Azərbaycan türklərinin tarixi şöhrətini və müasir mənəvi ölüm səviyəsində duruma enməsinin səbəblərini öyrənməklə bu durumdan çıxmağın yollarını axtarmağa sövq edir. Qacarlar monarxiyasında ilk öncə "Tərəqqi" qəzetinin müxbiri kimi fəaliyət göstərən M.Ə.Rəsulzadə 1909-cu ilin mart-avqust aylarında bu qəzetdə "İran məktubları" rubrikası ilə 43 məqalə nəşr etdirir (**52, s. 298-444**).

Elə buradaca M.Ə.Rəsulzadənin yaradıcılığı ilə bağlı bir haşiyəyə çıxmağa ehtiyac duyuram. M.Ə.Rəsulzadə yaradıcılığına xeyirxah münasibətlə yanaşıb, onu gələcək nəsillərə təqdim etmək istəyənlərin hamısına böyük hörmətlərim var, elə bu əməllərinə görə onların qarşısında baş əyirəm. Lakin nəzərə almaq lazımdır ki, M.Ə.Rəsulzadə yaradıcılığı hər kəsin, nəinki orta və yüksək səviyəli elmlər doktoru, professorların, hətta bundan yüksək səviyəli alimlərin də, hər kəsin onun tədqiqatçısı olub, onu olduğu səviyədə şərh etməsi çətin işdir. M.Ə.Rəsulzadə türklüyün XX əsrdə bəşər tarixinə verdiyi elə bir bənzərsiz dahidir ki, dünyanın ən ağır mənəvi duruma düşmüş hər hansı bir xalqı onun müəyyən etdiyi üsulla qısa müddətdə özünü mənən bərpa edə bilər. Bu cəhətdən Qustav Le Bonun yaradıcılığından sonra M.Ə.Rəsulzadənin yaradıcılığı ilə müqayisə olacaq ikinci filosof yoxdur. Qustav Le Bondan sonra M.Ə.Rəsulzadə tənəzzülə düşmüş xalqların özünübərpa probleminin həlli üsullarını daha da zənginləşdirmişdir.

M.Ə.Rəsulzadənin dünyagörüşünə Qacarlar monarxiyası məşrutə hərəkatı mərhələsinin təsir etdiyini deyən tədqiqatçılar "Səttarxan hərəkatı" ifadəsi istisna edilərsə, heç bir mənəvi-ideoloji siyasi hadisədən bəhs etmədən onun dünyagörüşünün təməl əsasları ifadə olunmuş "İran məktubları"ndan bəhs edərkən "Bu məktublar əsrin əvvəllərindəki İran siyasi mühitini və böyük ədibin İrandakı fəaliyətini öyrənmək üçün son dərəcə qiymətli məxəzlərdir" və ya "M.Ə.Rəsulzadə ilkin vaxtlarda İranda "Tərəqqi" qəzetinin xüsusi müxbiri kimi fəaliyətə başladı. Xalqın güzəranının ağırlığı, mübarizliyi və qətiyəti onu ciddi maraqlandırırdı. M.Ə.Rəsulzadənin "Tərəqqi" qəzetində "İran məktubları" başlığı ilə çap edilən yazıları böyük diqqətə səbəb oldu". Bu kimi yanaşmalar və tədqiqatlarla M.Ə.Rəsulzadə zəkasına, nəinki fəlsəfəsini, jurnalistikasını belə heç kimə təqdim etmək olmaz, çünki mümkün deyil.

M.Ə.Rəsulzadənin milli fəlsəfəsinin təməl əsasları Qacarlar monarxiyasındakı həyatı və fəaliyəti mərhələsində aydınlaşır. O, burada türklüyün tarixi əzəmətinin abidələri ilə bərabər son ölüm nəfəsində olan xurafatı duyumu ilə

çulğalaşmış məşrutə uğrunda mübarizəsini, hara gedəcəyini bilməyən liderlərini, milli həyatın harasında olduğunu bilməyən, hara necə gedəcəyini bilməyən qəhrəmanı Səttarxanın fəaliyətinin; feodal-zadəgan zümrəsinin hakimiyətə yarınmaq üçün ölkədə heç bir islahatı dəstəkləməməsi; Azərbaycanda xalqın qızının, oğlanının namusuna təcavüz edən Rəhim xanın və onun kimilərin hakimiyət tərəfindən dəstəklənməsi; dövlət başçısı monarxın ingilis və rus müstəmləkəçiliyinin əlində oyuncaq olması, xalqına deyil, imperialistlərə xidmət göstərməyə hazır olması, xalqını rus kazaklarının talanına verməsi − bütün bu səhnələrin hamısına M.Ə.Rəsulzadə mənəvi ölüm hadisəsi kimi yanaşır. "Tərəqqi" qəzetinə 1909-cu il 3 avqustda göndərdiyi məktubunda Qacarlar monarxiyasının paytaxtı Tehran milli meydanı Topxanada edam cəzasını təsvir edərək yazır: "Dövrü sabiq xanlar ilə hesablaşmıyorlar, boğazlarından alıb dardan asıyorlar. Əhali bu edamlardan xeyli xoşlanır. Topxana meydanında yığılan cəmaətin halına diqqət yetirilirsə, *müstəbidlərin edamından bu dərəcə bir həzz apardıqları insanı heyrətə salıyor.*

İnsan nə qədər düşər, nə qədər alçaqlanarmış, cəmaət yanında böyük hörmətlərə, artıq şanlara dara olan bir "molla"nı alırlar da, haman cəmaətin alqışları altında boğazına tənab salıb dardan asıyorlar, kimsə etiraz etmiyor...

Axşam tərəfi qürub yaxınlaşıyor. Tehranın istisindən qaçıb zirzəmilərdə gizlənən əhali axşam kölgəsindən bilistifadə bayıra çıxmış "görək bu gün kimi asacaqlar" güman ilə Topxana meydanına yığılmış, kəsrət edilmişdir.

Meydandan qalxan ğubar Tehranı, quru havaya olduqca bulandırmış kəsafət vermiş, insan boğulur. Amma tamaşa üçün gələn cəmaət məhkum boğulunca boğula-boğula qalar da tamaşasını təkmil etmək istəyir.

İzdhamda böyük bir xəlcan və hərəkət görnüyor. Qarışqa kimi hərəsi bir tərəfə dartınır, boylanır, özünə hündür yer hazırlayır ki, asılacaq olanı iyicə görsün, tamam təfsilatı bilsin.

Nagah dar ağacının yanında cavan bir mücahid çıxıb əhaliyə ixtar ediyor ki, bu gün növbə seyyiati-qanuni şəkianə və iqdamati-irticapəstanə və məvazixəyanətkarənəsi ilə məşhur olan əmudi mütləqiyyət Şeyx Fəzullahdır.

Cavan xütbəsini təmam edər-etməz, "zindan-bad-məcazat" sədası asimanfərsa olyor.

Bu sədadan sonra izdiham bir daha xəcanlaşıyor. Yer üstə davada olanların mühacələridir eşidilir.

"Muzand, midavada" − deyə izdiham tamam qulaqlarını şəkləyir. Bütün nəzərlər dar ağacına tərəf olunur.

Nagah "zindanbad azad!", "zindanbad qanun" − deyə izdiham bir ağızdan olduğu kimi dad ediyor...

Tamaşadan geri qalmışları görürəm ki, qaça-qaça gəlir, gülyor, "zindabadi azadi", "zindanbadi-qanun Məhəmmədi" − deyə qışğırırlar.

Ümumi bir şadlıqdır.

Nə qədər bir təbəddül!..

Şeyx Fəzullahın oğlu Şeyx Mehdi dəxi atasının edamından xoşhaldır.

Bu adamı bir gün irəlidən tamam tehranlılar hər soqaqda, hər küçədə göryorlarsa, atasının edam olunacağından dolayı təbrik edər təhniyyət dilyorlar idi.

Bu isə tamam bu alqışları qəbul edib, cavabında "zindanbad mükafat", "əcazat" − deyə atasının cəzalanmasını lazım bilyor idi...

Şeyx Fəzullahdan sonra sabahı acudanbaşı dəxi dardan asıldı. Cəmaət haman hal ilə şadlıq ediyor, bu edamlardan nəhayət dərəcə razı qalıyor idi...

Zira böylə bir edam beynənnas bir bədxahlıq ihdas ediyor. Məsələn, axırıncı dəfə acudanbaşını asdıqda xırda uşaqlar gəlib ayağından tutub dartır idilər.

Cəmaət ilə bərabər bütün mətbuat dəxi edamları təqdir ediyor. Hansı qəzetəyə baxsanız, edam cəzasını təqdir edən bir ayeyi-Quraniyyə ilə başlanan birər məqalələr görəcəksiniz!.." (**52, s. 419-421**).

Göründüyü kimi, M.Ə.Rəsulzadə Qacarlar monarxiyasında "... Cəmaətin halına diqqət yetirilirsə, müstəbidlərin edamından bu dərəcə bir həzz apardıqları insanı heyrətə salıyor.

İnsan nə qədər düşər, nə qədər alçalarmış" − deyə gördüklərindən dəhşətə düşür.

Təəccübünü ifadə edərək yazır: "İnsan dəryaları fəth ediyor, suyu məğlub ediyor, fəqət bu vasitə ilə qitaəti-xəmsəyi zəmində cəzrairi-müxtəlifdə olan insanları bir-biri ilə rabitə və bənd edib dəhr ilə elədiyi mübarizədə müttəhid etmək əvəzinə bir-birlərinə hücum edib, yek-digərlərini nurlandırmaq, mərifətləndirmək üçün bilik, mərifət, hissi-bəradəri aparmaqları yerində, bir-birini tələf və məhv etmək məqsədilə aləti-naziyə və təxribiyyə daşıyorlar...

Əvət, təbiət insanların mədəniyətinə gülyor. Atəşin və müdhiş bir surətdə gülyor" (**52, s. 283-284**) deməsi gənc M.Ə.Rəsulzadənin hələ insanlığın − mənəvi varlığın mənəvi-ideoloji, sosial-siyasi qanunlarını bilmədiyi, sadəcə ülvi hisslərlə yaşayıb, daxilində özünün də bilmədiyi bir qüvvə onu şəxsi ehtiyaclarını unutdurub insanlığın bu naqisliklərini yox etmək üçün mübarizəyə atmışdır.

Gördüyü faciə və dəhşətlər, amansızlıq, ona qarşı olan təqib, yaşadılan məhrumiyətlər onu xalq üçün azad insan cəmiyəti quruculuğu idealından döndərə bilmir. O, mənəviyat qanunlarını mükəmməl bilmək zərurətini dərk edir. Bu məqsədə nail olmaq üçün Qacarlar monarxiyasında fəaliyət göstərmək dəhşətli olduğu qədər də insanlığın mənəvi həyatının müxtəlif çalarlarına daxil olmaq, onu öyrənmək üçün əlverişli idi. Beləliklə, Qacarlar monarxiyasında inqilabi fəaliyətində davam etməyə qərar verən M.Ə.Rəsulzadə Türk tarixinin trixi əzəmət nümunəsi Qacarlar monarxiyasında dini, mənəvi, intellektual səviyənin itirliməsinin acı, ağlasığmaz vəziyətlərinin şahidi olur. İnsan mənəviyatsızlığının, despotizmin bütün faciələrini ona açır, o, burada insanlığı yaradan və məhv edən mahiyətə daxil olmağa inadkarlıq göstərir. Şimali Azərbaycanda olduğu kimi, Cənubi Azərbaycanda da azadlıq ruhunun, məşrutə hərəkatının onu doğma yurdundan didərgin salmış rus imperiyasının əli ilə boğulması M.Ə.Rəsulzadənin ruhunu sarsıdır. Vətəninin, Millətinin istiqlal ruhuna, mənliyinə təcavüz edən bu şər qüvvənin dəf edilməsi yolunu tapmağı öz

varlığının mənası kimi qiymətləndirir. Qacarlar monarxiyasındakı hərcmərclik, milli simasızlaşma, rus, ingilis imperiyası özbaşınalığı M.Ə.Rəsulzadə idealları-na inamsızlıq yaradıb onu ruhdan sala bilmir, onu hadisələri doğuran səbəbləri dərindən dərk etməyə istiqamətləndirir. Bu günlərdə Qacarlar monarxiyasında məşrutəçi və demokratik qüvvələrdə narahatlıq doğuran, onlarda ruh düşkün-lüyü yaradan hadisələrdən biri məşrutə hərəkatından sonra mülkədar və kiçik burjua təbəqələrinin − "Etidaliyn" partiyasını yaradaraq, monarxiyanı müdafi-əyə qalxması idi. M.Ə.Rəsulzadə ilk dəfə bu sualın cavablandırılmasında artıq mükəmməl bir filosof kimi çıxış edir, "Mühafizəkar və ya sosialist-mühafizəkar partiyaların tənqidi" kitabını yazır, əsər 1910-cu ildə Tehranın "Taros" nəşriyatında çap olunur (**53, s. 84-107**).

M.Ə.Rəsulzadə əsərdə bütün hadisələrin obyektiv və subyektiv səbəblərini göstərir, bunun əyani sübutu üçün tarixə ekskurs edir. Göstərir ki, anaxaqan-lıqdan ataxaqanlığa keçid mərhələsindən, ataxaqanların yanında fəal, qabiliyətli adamlardan ibarət bir zümrə yaranır. Dövlətin yaranması ilə bu zümrə daha da fəallaşır, hökmdarın yanında yer almağa, hakimiyətdən faydalanmağa çalışırlar. Milli dövlətlərə keçid, siyasi partiyaların yaranması ilə bu zümrə xalqlara adı xoş gələn partiyalar yaratmaqla, xalqın vasitəsilə, onu aldadaraq, hakimiyətə yarınır və ondan öz məqsədləri üçün istifadə edir. "Dünyanın mədəniyət tarixi və mədəni millətlərin təkamülünün gedişi bizim müddəamız üçün aydın sübut-dur. Hazırda müəyyən dərəcədə və qismən milli hökumət quruluşunda olan Av-ropa məşrutə və respublika dövlətlərinin hər biri hakimiyəti imtiyazlı sinfin cə-ngindən çox qanlar bahasına alıb öz əllərinə keçirmişlər" (**53, s. 86**).

M.Ə.Rəsulzadə ayrı-ayrı xalqların tarixində belə partiyaların çox olmasını misal gətirərək göstərir ki, "Etidaliyun" partiyasının adını eşidən kimi onun da hakimiyətdən bəhrələnmək üçün yaradıldığını düşündüm, məramnaməsi ilə ta-nış olan kimi düşüncəmdə haqlı olduğum aydınlaşdı. Bir də ki, hər hansı par-tiyanı ən yaxşı tanıdan onun fəaliyətidir. Qacarlar monarxiyasının "Etidaliyun" partiyası da müxtəlif xalqların bu mahiyətli ada malik partiyaları həmişə eyni əməlin sahibi olmuşlar. "Başqa məmləkətlərdə mühafizəkar və sağ firqələr bu kimi gözəl, xoşagələn aldadıcı adlar altında zühr etmişlər. Fəlsəfi təhsil nöqteyi nəzərindən mədəniyət tarixinə və dünya dövlətlərinin bu məsələnin həllindəki problemlərinin inkişafına diqqətlə yanaşsaq görərik ki, bu firqələrin belə tədbir-lərə əl atması təbiidir. Çünki adları onların əsas məqsədlərinə uyğun gəlir" (**53, s. 89**).

Qacarlar monarxiyasının "İctimaiyun" partiyasının yaranma səbəbləri və məqsədlərinə aydınlıq gətirən M.Ə.Rəsulzadə yazır ki, bütün bunlar azmış ki-mi, bir-birinə zidd Etidaiyun ideyalarını − İctimaiyun (sosialist) ideyaları ilə bir-ləşdirmək istəyirlər − yazaraq, bu ideologiyanın yaranma tarixi, ideoloji ma-hiyətini şərh edərək yazır: "Avropada sosialist adlanan "İctimaiyun" elə bir fir-qədir ki, yalnız Avropanın konservatorları deyil, hətta onların demokratlarını, liberallarını və radikallarını da "Etidaliyun" (mühafizəkar) sayaraq, onlarla mübarizə aparırlar. Bunlar (yəni sosialistlər) elə firqədir ki, təkcə siyasi bəra-

bərlik deyil, ictimai-iqtisadi bərabərlik də tələb edirlər. Bunlar Avropa məişətinin bütün kiçik və böyük məsələlərində nüfuzu olan kapitalizm üsul-idarəsinin əleyhinə çıxıb onu (kapitalizmi) Avropa, Amerika, Yaponiya və s. yerlərdə dağıdıb sosializm idarə üsulunu bərqərar etmək istəyirlər. Çünki onlar bütün bəşəriyətin səadətini sosializmdə görür və öz ali məqsədlərinə çatmaq üçün təkamül qanunu sosializm amalına uyğun bilərək, siyasi hakimiyəti mənafeyi olanlarla üst-üstə düşən siniflərə vermək istəyirlər" (**53, s. 93**).

Sosialist partiyaların ideologiyasından məlumat verən 25 yaşlı gənc, texniki peşə məktəbi tamamlayacaq təhsil almamış M.Ə.Rəsulzadə K.Marksın təkamülçü sosializmi, ondan sonra yaranan inqilabçı sosialist ideologiyasının sinifi, ideoloji, sosial-iqtisadi-milli-mənəvi əsaslarını dərindən şərh edərək yazır ki, onların "aralarında heç bir fərq yoxdur" (**53, s. 95**).

Sosialist ideologiyasını bütün incəliyinə qədər şərh edən M.Ə.Rəsulzadə yazır: "Əcəba! Yarım arşınlıq xətlə, tam iftizarla öz adlarına "İctimaiyun" sözünü də əlavə edən bizim (Qacarlar monarxiyası − X.X.) "etidaliyunumuzun" fəlsəfi nəzəriyələri mütərəqqi dünyanın sosialistləri ilə eynidirmi? Bizim mühafizəkarlarımız kapitalistlər əleyhinə mübarizə aparırlarmı? Onların fikri hakimiyəti proletariata verməkdirmi? İran qadınlarını çadradan çıxarıb Milli Məclis kürsüsündə oturtmaq istəyirlərmi? Onlar mülkədarlarln torpaqlarını zəbt edib, əkinçilər arasında bölüşdürməyə razılıq verirlərmi? Ölkə qanunlarını fəhlələrə yazdırmaq istəyirlərmi?"

Şərhinə davam edən M.Ə.Rəsulzadə yazır: "Onların məramnaməsinə baxmayaraq, hərəkətlərindən bizə məlumdur ki, onlar yuxarıdakı fikirlərə heç yaxın da deyillər və ola da bilməzlər. Çünki, əvvələn İranda Amerika və Avropa kapitalizmi yoxdur ki, sosialistləşib kapitalizm əleyhinə mübarizə edəsən, kapital və kapitalizm olmadığı üçün proletariatizm də yoxdur və mövcud olmayan bir sinfin hakimiyəti haqqında danışmaq da qeyri-mümkündür". Sosialist ideologiyasını dərindən təhlil edən M.Ə.Rəsulzdə birmənalı nəticə çıxararaq yazır: "Sosializmin həqiqətə çevrilməsi yalnız boş bir xəyaldır" (**53, s. 97**).

Tarixin təcrübəsinə, fəlsəfəsinə istinad edən M.Ə.Rəsulzadə yazır: "Amma biz heç vaxt siyasi hürriyyətin iksir gücünə, yəni ictimai və iqtisadi ziddiyyətləri məhv edərək bütün milləti müttəhid bir partiyaya çevirmək gücünə malik olduğunu güman etmirik. Dünyanın ilk azad məmləkəti və bir neçə yüz il öncə parlamenti olan İngiltərə hələ indi də bir partiyalı ölkə deyildir. Əksinə, hürriyət və azadlıq bir-birinə zidd olan partiyaların təşkilinə səbəb olmuşdur. Bütün Avropa millətlərinə inqilab və azadlıq nümunəsi olan Fransada da müxtəlif firqələr mövcuddur. Azadlıq olan ölkələrdə və fikirlərini açıq-aşkar mübadilə edən cəmiyyətlərdə aydındır ki, müxtəlif əqidə və fikirlər meydana çıxır. Azadlığın ilk günlərindən biri digərinə zidd partiyaların əsası qoyulur. Çünki, təbiət müxtəlif və fikirlər qarışıqdır" (**53, s. 101**).

Beləliklə, təbiətin, insanlıq tarixinin fəlsəfəsinə söykənən M.Ə.Rəsulzadə qəti əminliklə, ilahi uzaqgörənliklə doğma xalqının, o cümlədən bütün dünya xalqlarının iqtisadi və azadlıq mübarizəsinin gələcəyi haqqında qənaətini belə

ifadə edir: “Bəli, təkamül qanunu kainatın ən güclü qüvvəsidir. Onun tələbi ilə tarixin təkərləri sabit və müəyyən bir nizamla hərəkət edir. Onu öz hərəkətindən saxlaya biləcək bir qüvvə yoxdur. Bu təkərlərin fırlanmasına mane olmaq istəyənlər məğlubiyyətdən başqa bir nəticə əldə etməyəcəklər” (**53, s. 86**).

Yaradıcılığından göründüyü kimi, bu əsərə qədər məqalələrində insanlığın müəyyən hadisələrindən, mənəvi-ideoloji, sosial-siyasi və s. sahələrinin element, hissə və yarımsistemlərindən bəhs edən M.Ə.Rəsulzadə “Mühafizəkar və sosial-mühafizəkar partiyaların tənqidi” əsərində tarixə fəlsəfi sistem kimi yanaşmaqla azadlıq və istiqlalı millətlərin yaşayacağı təbii-milli qanun kimi qiymətləndirməklə bəşəri filosof kimi çıxış edir. Elə bu mənəvi zəka gücü ilə də milli həyatın canlandırılması və təşkilatlandırılmasının üsul və vasitələrini yaratmağa başlayır. M.Ə.Rəsulzadə 1909-cu ilin avqustunda xalq həyatının canlandırılması və təşkilatlandırılmasının birinci dərəcəli vasitəsi, aləti “İrani-Nou” (Yeni İran) qəzetini təşkil edir. Bu qəzetin həyatından yazan müəlliflər bildirirlər ki, “İrani-Nou” qəzetinin imtiyaz sahibi Seyid Məhəmməd Şəbüstəri (Əbu Ziya), Baş redaktoru isə M.Ə.Rəsulzadə idi (**51, s. 46**).

”İrani-Nov” qəzetinin 23 avqust birinci sayında qəzetin gücündən bəhs edərək “Qəzetin qüvvəsi qala dağıdan və qranit deşən toplardan çoxdur. Qəzet millətin danışan dilidir. Bir millətin ki, qəzeti yoxdur, elə bil ki, o millətin dili yoxdur. Dili olmayan isə dilənçi və möhtacdır. Biz insanlar ki, qəzetimiz yoxdur, beynəlxalq aləmdə cənub və şimal qonşuların informasiya tör-töküntülərini yeyirik. Hər sahədə ehtiyac olub, əlimizi ona-buna açırıq. Məgər bu sahədə dilənçi deyilik?” − deyə yazan M.Ə.Rəsulzadə təşkil etdiyi bu qəzetin İran xalqının mənəviyatında boşluq yaradılmış bütün sahələrdən ayrıca bəhs edir, onun qidalandırılmasını qəzetin qarşısında duran əsas vəzifə olaraq seçildiyini bildirir (**53, s. 7-9**).

Qacarlar monarxiyasında xalqların azadlıq, istiqlal mübarizəsinin sistemli, səmərəli mübarizəsinin təşkili məqsədilə S.H.Tağızadə, H.Nəvvab, S.Mirzə, S.M.Rza və b. ilə birlikdə İran Demokrat Partiyasını yaradır və Mərkəzi Komitəsinin üzvü seçilir. Təsadüfi deyil ki, partiyanın məramnaməsini M.Ə.Rəsulzadə yazmışdır, partiyanın bir çox iclaslarını o idarə etmişdir. Bu partiyanın fəaliyətindən bəhs edən dövrün yazarları göstərirlər ki, onun təşkilatçısı Heydər Əmioğlu olmuşsa, partiyanın əsas nəzəriyəçisi M.Ə.Rəsulzadə idi. Göründüyü kimi, artıq 25 yaşlı M.Ə.Rəsulzadədən müasirləri nəzəriyəçi kimi bəhs edirlər (**51, s. 45**).

Vətənini əsir etmiş, millətinin ruhuna təcavüz etmiş, özünü yurdundan didərgin salmış rus imperiyası M.Ə.Rəsulzadənin ürəyinə sancılan, qəlbini ağrıdan, mənini sarsıdan şər ruh idi. Fövqəl qəhrəmanlığı ilə ona bu ağrını unutduracaq qədər qürurlandıran, gələcəyə ruhlandıran insanlığın idealı uğrunda Səttarxan hərəkatının ordu deyil, pozqun küçə toplantısı rus kazakları vasitəsilə məhv edilməsi M.Ə.Rəsulzadə ruhunu, iradəsini zədələyəcək, əlindən alacaq dərəcədə yeni sarsıntıya məruz qoydu. O, çətinliklə də olsa, bu sarsıntıdan çıxıb özünü psixoloji cəhətdən bərpa edə bildi, inqilabi fəaliyəti, insan ruhuna fəhmi

yeni vüsət aldı. Fəaliyətinin inqilabi mövqe tutmasında "İrani-Nou" qəzeti mühüm rol oynadı. Artıq onun "İrani-Nou" qəzetində nəşr etdirdiyi məqalələrində yeni səviyə, təsir gücü aydın görünür. Yazılarının mənəvi təsir gücü insan ruhunun ən incə məqamlarına qədər işləyir. Artıq o, bütünlüklə ruh adamı, yaradıcı filosof kimi təcəssüm edir. Bu cəhətdən 1910-cu il 14 yanvar tarixdə "İrani-Nou" qəzetində nəşr olunan "Şər arvadlar" məqaləsi son dərəcə təsirlidir. M.Ə.Rəsulzadə düzgün olaraq yazır ki, spirtli içki şərin anasıdır. Övlad verən ananın deməli əri də var, o da şərdir. Axı, şərin anası tək şərab deyil. "Beləliklə, mən o fəlsəfəyə inanıram ki, xəbisliyin anaları vardır. Bunlardan biri də çox barlı-bəhrəli olan işsizlikdir. Bəli, işsizlik şərin birinci, beş hərəmidir, "öz qadıncığazlarını İranda tapmışdır... Bu qədər gördüyünüz rəngarəng dilənçi və müxtəlif cinsli gədaların hər biri cürbəcür oyun və hoqqabazlıqla alçaqcasına hər kəsə əl açırlar, rəzalət dilini hamının hüzurunda işə salır və rüsvayçılıqla dolanırlar. Bunların hamısı şərin sevimli övladlarıdır, işsizlik anasından doğulublar. Bəziləri söz gəzdirmək, fitnəkarlıq, casusluqla məşğuldurlar. Bunlar Tehranda o qədər artmışlar ki, hətta bir qismi xarici səfirlərin siyasi məqsədlərinə, o birisi "ruhani"lərin dığdığına, üçüncüsü şeytanpərəstlərə qulluq edirlər, dördüncüsü isə qorxulu yalan xəbərlərlə aləmi bir-birinə vurub, meydan qızışdıranlara alət olublar. Bunlar hamısı hiyləgər işsizliyin əziz balalarıdır"... Şəri aradan qaldırmaq üçün M.Ə.Rəsulzadə yazır: "Şəri məğlub etmək və ailəsini dağıtmaq üçün arvadlarının sayını azaltmaq lazımdır. İlk aradan götürüləsi qadın işsizlikdir. Onun çarəsi nə qədər tez olsa, bir o qədər yaxşıdır" (**53, s. 34-35**).

Beləcə, M.Ə.Rəsulzadə Qacarlar monarxiyasında hamının gözü qabağında olan, lakin bu həyata vərdiş etdiklərindən hər kəsin görüb qiymətləndirə bilmədiyi işsizliyin böyük mənəvi faciələri ilə bərabər eyni ilə hamının gördüyü, lakin dəyərləndirə bilmədiyi bəşəriyətin böyük hadisələri haqqında cəmiyətə xəbərdarlıq edib yazırdı: "Belə görünür ki, bütün dünyanın işləri bir-birinə dəyib, əlaqələr kəsilir. XX əsrdə dinclik və rahatlıq barədə düşünmək olmayacaq. Bir qovğa qurtarmamış, ayrı bir inqilab başlayır, siyasət aləmi günbəgün dəyişir. Siyasət səmasının qaranlıq üfüqündən sabah hansı ulduzun parlayacağını və teatr pərdəsinin arxasından aktyorların hansı birbaşa bu oyun səhnəsinə daxil olacağını heç kəs bilmir". Şərhinə davam edən M.Ə.Rəsulzadə dünya dərdləri içərisində Qacarlar monarxiyasının vəziyətindən bəhs edərək yazır: "Lakin hər nə olursa-olsun, bizim ulduzların üfüqləri qaranlıqdır... Əcnəbi qoşunlar heç bir səbəb olmadan hələ də bizim ölkədə qalmaqdadır və getmək xəyaında deyillər. Nə vaxt ki, bu barədə müzakirə olur, bizim dost və düşmənlərimiz yekdilliklə deyirlər ki, "ruslar İranı boşaldacaqlar" (**53, s. 12-13**).

Qacarlar monarxiyasının daxili və xarici həyatının hansı sahəsinə nəzər saldıqda burada yaranmış rəzalətdə Rus imperiyasının izi görünürdü. Odur ki, M.Ə.Rəsulzadə hansı mövzuda yazır-yazsın, rus rəzalətindən bəhs edir, Şimali Azərbaycanda sətiraltı dediyi sözləri burada bütün çılpaqlığı ilə deyirdi. Rus qoşunlarının nəzarətində olan bütün Qacarlar monarxiyası kimi M.Ə.Rəsulzadə də burada onun nəzarətində idi. Odur ki, "İrani-Nou" qəzetində M.Ə.Rəsulzadənin

fəaliyəti uzun sürmür, az vaxtdan sonra bir gün hərbi nazirliyin əmri ilə bir zabitin rəhbərliyi ilə 10 nəfər əskər onu nəzarətə götürmək üçün redaksiyaya gəlirlər. Beləliklə, M.Ə.Rəsulzadə "İrani-Nou" qəzetinin redaktorluğundan istefa verib, 1911-ci ilin mayında İstanbula getməyə məcbur olur. M.Ə.Rəsulzadənin "İrani-Nou" qəzetində fəaliyətini dayandırıb, bu ölkəni tərk etməyə məcbur edilməsində Qacarlar rejimi, Rus imperiyası ilə bərabər Böyük Britaniya imperiyasının da yetərincə təzyiqi onun yaradıcılığının, siyasi fəliyətinin böyük təsir gücünün nəzərə alınmasının, qiymətləndirilməsinin nəticəsi idi. M.Ə.Rəsulzadənin İstanbula getməsindən sonra "İran Demokrat Firqəsinin fəaliyətinin büsbütün pozulmuş və nizam-intizama əməl olunmamasından", həmçinin "İrani-Nou" qəzeti mövqeyini qoruyub saxlaya bilmədiyindən hər ikisinin fəaliyətini dayandırmağa məcbur olması M.Ə.Rəsulzadənin böyük mənəvi-ideoloji, siyasi təsir gücünə malik olmasının göstəricisidir. M.Ə.Rəsulzadə tarixdə bəlkə də heç kimlə müqayisə olunmaz zəka gücünə malik şəxsiyətdir. Texniki-sənət məktəbini başa vurmağa imkanı olmayan, Bakı mühitində fars və rus dillərini öyrənən 20-25 yaşlarında bir gəncin dünya tarixinə, ictimai və fəlsəfi fikrinə son dərəcə yüksək bələdlik, lazımi anda onlar üzərində müqayisələr aparmaqla yeni ideyalar yaratmaq, nəticələr çıxarmaq, ictimai elmlərdə bir insanın nail olması heyrət doğurur. Gənc M.Ə.Rəsulzadə mənəvi həyatı Hegel kimi fəhm edən nadir filosoflar səviyəsində zəka gücünə malik idi. Elə bu səbəbdən də Şimali Azərbaycanda 1905-1907-ci illər rus inqilabının ardınca Qacarlar monarxiyasında məşrutə hərəkatında iştirakı, burada mənəvi-sosial həyatın çöküşünün, mənəvi durumun canlı şahidi olması talant sahibinə bir insan və ya heyvan skeletində əzaların yerini, formasını, funksiyasını öyrənən zooloq kimi insanı bir fərd və toplum olaraq mənəvi varlıq kimi yaradan mənəvi element və hissələrin hər birinin ayrılıqda funksiyasını, vəhdətdə yaratdığı yeni keyfiyətləri, eləcə də bu dəyərlərdən hər hansı birinin itirilməsi, bütövlükdə bu sistemin pozulmasının yaratdığı mənəvi dəyişikliyi canlı müşahidə etmək şəraiti qazanmaqla mənəvi varlıq, onun müxtəlif durumu və səviyələri haqqında zəngin real biliklər qazandı. Qacarlar monarxiyası kimi İstanbul mühiti də M.Ə.Rəsulzadənin insanlığın, toplumun yaranma və yaşam qanununun dərki üçün təkanverici imkana malik idi. Qacarlar monarxiyası türk və müsəlmanlığın ölüm vəziyətinə çatana qədər tənəzzülü, mənəvi durumun, əxlaqın, dinin əcaib məzmun və forma almış durumunun müşahidəsi insanda məyusluq doğurmaqla bərabər, bu şəraiti yaradan səbəblərin axtarışına da sövq edirdi. İstanbulda bu xəstənin xilasına can atan, həyatını bu yolda qurban verməyə hazır düşüncə sahiblərinin ideyaları həqiqəti aşkar etmək üçün intellektual qida mənbəyi idi. Rusiya imperiyası əsarətində olan, istiqlal mübarizəsi aparan xalqların təqib olunan lider və fikir adamlarının, o cümlədən Qacarlar monarxiyasının təsirindən bura sığınan məşrutəçi və demokratik ideyalı şəxslərin türk və müsəlmanlığın xilası yolunda ardıcıl polemika və fikir mübadiləsi gedirdi ki, fəlsəfi düşüncə bu mülahizələr arasında ortaq məxrəci tapmaqla, türk və müsəlman xalqların mənəvi müalicəsinin üsulunu aşkarlamaqla onların gələcək yaşam yolunu müəyyən edə bilərdi.

Bu mühit 26 yaşlı gənc M.Ə.Rəsulzadənin milli-mənəvi həyatı − millətin yaranma və yaşam qanununun sistem halında obyektiv, elmi fəlsəfi düşüncəyə yiyələnməsi üçün çox əlverişli mühit idi.

Türkiyəyə gələndə M.Ə.Rəsulzadənin maddi durumu çox ağır olmuş, hətta ayaqqabısı belə yox imiş. İki ilə yaxın S.H.Tağızadənin mənzilində yaşayan M.Ə.Rəsulzadə ayda bir lirə əmək haqqı ilə fars dili dərsi deməyə məcbur olmuş, bu vəsaitlə yaşamışdır (**51, s. 49**).

M.Ə.Rəsulzadə Türkiyəyə gələndə türkçülüyün ilk azərbaycanlı baniləri, demokratik islahatçı liderləri Ə.B.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu burada məskunlaşıb, rus imperiyasından mühacirətə məcbur olmuş türkçülərdən Y.Akçura, osmanlıdan Z.Göyalp kimi fikir nəhənglərinin üzvü olduğu "Cəmaləddinin ruhu məndə yaşar" − deyə hayqıran Məmməd Əmin Yurdagilin rəhbərlik etdiyi, 1908-ci ilin sonunda yaradılan "Türk Yurdu" dərnəyində, osmanlının, bütövlükdə türklüyün nicatını axtarırdılar. M.Ə.Rəsulzadə bu cəmiyətə daxil olanda mənəviyatını, ruhunu, təfəkkürünü qidalandıran, arzu etdiyi, axtardığı bir həyata qovuşdu. Burada təmasa girdiyi "Gənc türklər" təşkilatının liderləri və üzvləri, "Cəmaləddinin ruhu məndə yaşar" − deyə hayqıran Məmməd Əmin Yurdaqul, "Azadlıq nəğməkarı" kimi ad çıxarmış Məmməd Akif Ərsoy, türkçülüyün başqa poetik yaradıcıları ilə təmas ona yaradıcılıq ruhu verirdi. Bir sözlə bütövlükdə yaradıcı vətən, millət fədailəri mühiti türkçülüyün fikir istehsalçıları mərkəzində idi. Əslində bu dərnək Ş.C.Əfqani fəlsəfəsi zəminində yaradılan bir fəlsəfə cəmiyəti idi ki, onun aparıcı üzvləri də bilavasitə onun tələbələri idilər. Ş.C.Əfqani ilə bağlı əsas xatirələr də, onun ən mühüm əsərləri də elə burada toplanmışdı. Deməli, fəlsəfi ruhun mövcudluğu burada mütləq gələcəyə aparan yaradıcı ideyalar doğurmalı idi. Bu mühit 27 yaşlı gənc, zəka çevikliyi ilə həmişə diqqəti cəlb edən M.Ə.Rəsulzadə üçün yeni yaradıcılıq impulsu verəcəyi gözlənilən idi. Beləliklə, M.Ə.Rəsulzadə burada türkçülüyün elmi mərkəzi funksiyasında olan "Türk yurdu" dərnəyində fəaliyətə başlayır və onun 1911-ci ilin payızında fəaliyətə başlayan "Türk yurdu" jurnalı ilə əməkdaşlıq edir.

Yaradıcılığından göründüyü kimi, M.Ə.Rəsulzadə özü də yetərli bədii, poetik qabiliyətə, bu sahədə əsərlərə malik olsa da, kütlə, bütövlükdə xalq üçün daha cazibədar olan bu üslubu deyil, Türkiyədə bədii-poetik, publisistik, elmi-nəzəri, fəlsəfi formada çulğaşıq türkçülük ideologiyasında çıxış etməyin elmi-fəlsəfi formasını seçdi. Hətta bu fikir axınları içində onu "vəcdə gətirənlər" olsa da (**53, s. 28**) Vətəninin və Millətinin əsarətdən gördüyü acılar, məhrumiyətlər, mənəvi alçaltmalar 27 yaşlı gənc M.Ə.Rəsulzadəni soyuqqanlılığa məcbur edir, bu fikir axınları içərisində istiqlala yönəldən fikirləri tapmağa və ya onların vəhdətindən həqiqəti ifadə edəcək yeni bir fikir istehsal etmək istəyinə düşürdü. Dinlədiyi fikir axınları içərisində Ş.C.Əfqaninin istiqlal mübarizəsi haqqında xatirələr onu birinci olaraq Əfqaninin yaradıcılığı ilə ciddi tanışlığa sövq etdi. Əsərləri ilə ilk tanışlıqda Ş.C.Əfqaninin milli fəlsəfəsinin əsaslarını əks etdirən "Milli vəhdət fəlsəfəsi və dil birliyinin həqiqi mahiyyəti" əsərini farscadan türkcəyə tərcümə edib "Türk yurdu" jurnalında nəşr etdirdi. Onun bu addımı

Ş.C.Əfqaninin milli fəlsəfəsini yüksək qiymətləndirdiyindən, onun türk xalqları arasında sürətlə kütləvi yayılması istəyindən doğurdu. Tədqiqatçıların qənaətinə görə "Şeyx Cəmaləddin Azərbaycan ziyalıları arasında ən çox qiymətlənlərdən və əsərlərini tərcümə edib yayanlardan biri M.Ə.Rəsulzadədir. Onun nəzərində Şərqdən bu böyük mütəfəkkiri İslam dünyasının əvəzsiz mücahidlərindən və fədailərindən biri olmaqla bərabər, həm də "Şərqin inkişaf və tərəqqi bayrağını yüksəklərə qaldıranların" önündə dayanan bir dahidir" (**5,** s. **147**).

Beləliklə, biz M.Ə.Rəsulzadənin İstanbulda Ş.C.Əfqaninin əsərləri ilə tanışlıq və onun doğma türkcəyə tərcüməsi və türkçülük ideyası mühitində bir qədər yaşamasından sonra yazdığı əsərlərdə, ciddi dünyagörüş fərqi, daha doğrusu bitkin bir fəlsəfi təfəkkürün formalaşmasının şahidi oluruq. Bu cəhətdən onun dünyagörüşünün formalaşması haqqında Azərbaycan türk tədqiqatçılarından Aydın Balayevin "Əvvəlcə Rusiya, sonra isə İrandakı inqilabi fəaliyətinin nəticələrindən dərin məyusluq hissi keçirən M.Ə.Rəsulzadə məhz türkçülük ideyaları və Ş.C.Əfqaninin yaradıcılığının təsiri altında milli məfkurə və ideallara doğru həlledici addımlar atmış oldu.

İstanbulun həmin dövrdəki siyasi mühiti bütün bu illər ərzində Azərbaycan türkləri üçün "milli nicat yolu" axtarışında olan M.Ə.Rəsulzadənin siyasi baxışlarının qəti olaraq formalaşmasında həlledici rol oynadı" (**48, s. 23-24**) qənaəti ilə tam razıyıq. Deyilənlər M.Ə.Rəsulzadənin əsərlərində bütün aydınlığı ilə görünür. M.Ə.Rəsulzadə İstanbulda olduğu müddətdə Osmanlı imperiyası və türkçülüklə bağlı siyasi hadisələr o qədər sürətlə gedirdi ki, Osmanlının İtaliya ilə müharibədə, Balkan müharibələrində ardıcıl məğlubiyəti imperiyada etnik və dini mənsubiyəti fərqli etnosların vahid millət kimi "qovuşması" ideyası süqut edib turançılığı bir qədər canlandırsa da, Osmanlı imperiyasının rəhbərliyi altında məhkum türk xalqlarının qurtuluş hərəkatı ideyası da iflasa uğradı, bir illüziya olduğu aşkarlandı (**48, s. 24-25**).

Bütün bunlar M.Ə.Rəsulzadənin yaşadığı, onu mənən və təfəkkürən qidalandıran türkçülük mühitində, onun gözü qabağında baş verirdi. Türklüyün ardıcıl məğlubiyəti M.Ə.Rəsulzadənin qəlbini nə qədər incitsə də, türklüyün gələcəyini düşünən və düşüncələrinə inanan kiçik bir mühit M.Ə.Rəsulzadəni yaradıcılığa, türklüyün xoşbəxt gələcəyinə yolların axtarışına sövq edirdi. Sözsüz, M.Ə.Rəsulzadə türklüyün ağır məğlubiyəti günlərində "İran türkləri" əsərini türkçülərin türklüyün xoş gələcəyinə olan ümidlərinin, arzularının təsiri altında yazmışdır. Belə ağır şəraitdə,nikbinlik duyulmayan mənəvi təsirlər altında yazılmasına baxmayaraq, bəlkə də elə bu səbəbdən əsərdə M.Ə.Rəsulzadə yaradıcılığında yeni mərhələ başlayır, elmi-fəlsəfi prinsiplərinin əsasları qoyulur. Əsərdən göründüyü kimi, burada nə türkçülüyün eyforiyası, nə də reallığın doğurduğu məyusluq var. Sırf fəlsəfi üslubda yazılmış əsərdə türk tarixində ilk dəfə "İran (Azərbaycan − X.X.) türklərinin nümunəsində milli həyatı yaradan və məhv edən mənəvi əsaslardan sistem halında bəhs olunur, onların müxtəlif tarixi vəziyətini müəyyən edən mənəvi sistemlərin təsirindən ayrı-ayrılıqda bəhs olunur. Beləliklə, milli həyatın təbii-coğrafi şəraiti, iqtisadi-siyasi, sosial

həyatının hər bir sahəsindən aydın, dəqiq bəhs edən M.Ə.Rəsulzadə milli həyatın mənəvi əsasları üzərində xüsusi dayanaraq, onu mənəvi varlıq kimi dərindən təhlil edir, milli tərəqqi və tənəzzül hadisələrinin məhz mənəviyatla bağlılığını tarixi faktlarla əsaslandırır, dünyagörüşü formalaşmış, hadisələrə obyektiv yanaşan filosof kimi çıxış edir (**53, s. 86-166**).

Artıq məşəqqətli hadisələr içərisində bərkiyən, həyata göz açdığı gündən fövqəladə şəraitdə yaşamağa və fövqəladə vəziyətlərdən düşüncəsi ilə çıxış yolu tapmağa alışmış, fəlsəfi təfəkkürə malik M.Ə.Rəsulzadə türklüyün xilası ideyasının türkçülərin ideyaları arasında olacağına inanırdı. Çünki, bu ideyaların hamısı doğma olmaqla bərabər, həm də bəşəri idi. Həyatı boyu heç vaxt bilgi eqosu göstərməyən M.Ə.Rəsulzadə zəkavi gücünü qiymətləndirirdi. O, türkçülər arasında fikir fərqini, onların fikirlərindəki məqbul cəhətləri və hazırkı şərait üçün fayda verməyəcək tərəflərini bütün aydınlığı ilə görürdü. Turançılıq − türk birliyi ideyasına xələl gətirməmək üçün (48, 36) bu fikirlərdən hansının tərəfində olduğunu qabartmadan şəxsi mövqeyini özünəməxsus üslubda bildirirdi. İstanbul türkçüləri arasında hakim olan turançılığa da belə incə bir üslubda yanaşdı.

Nəhayət ki, M.Ə.Rəsulzadə axtarışına nail oldu. Həqiqətən türkçülüyün xilası turançılıqda idi. Dünya hadisələrini, ayrı-ayrı türk xalqlarının durumunu dərindən təhlil edən M.Ə.Rəsulzadə göstərdi ki, türk birliyinə, turançılığa nail olmaq üçün hazırkı şəraitdə ümumidən xüsusiyə deyil, xüsusidən − "real və konkret milli məqsədlər güdən" türkçülükdən − ümumi məqsəd − milli istiqlal uğrunda mübarizədə onların bərabər hüquqlu ittifaqının yaradılması ilə türk birliyinin, onun xoşbəxtliyinə nail olmaq ideyasını irəli sürdü (**48, s. 27**).

Məhz elə bu ideyası əsasında türkçülük ideyalarına əsaslanaraq Azərbaycan türklərinin milli-istiqlal mübarizəsi taktikasını yaratmağa başladı. Hələ İstanbula gələndən bir az sonra burada cəmləşən türkçülük ideoloqlarının təsiri ilə Bakı və Tehranda çəkdiyi acıların təsirindən çıxmağa müvəffəq olan M.Ə.Rəsulzadə 1911-ci ildə Bakıdakı arkadaşlarına milli partiyanın yaradılması zərurətini anlatdı. Onlardan Məhəmməd Əli Rəsuloğlu, Abbasqulu Kazımzadə və Tağı Nağıoğlu 1911-ci ilin oktyabr ayında "Müsəlman Demokratik "Müsavat" Partiyası"nı yaratdılar. 1913-cü ildə Romanovlar sülaləsi hakimiyətinin 300 illiyi ilə əlaqədar verilmiş əfvi-ümumidən istifadə edərək M.Ə.Rəsulzadə vətənə döndü. Qısa müddətdə "Müsavat" partiyasının ideoloqu və liderinə çevrildi. Vətənə dönən M.Ə.Rəsulzadənin yazdığı ilk əsər iki şeir kitabına yazdığı "Təzə kitablar" adlı rəydir. Birinci kitabın məzmunundan bəhs edən M.Ə.Rəsulzadə göstərir ki, "Bu əfəndi şu vacibi kitabında əvvəla elmi, saniyən məhəbbəti, salisən tərbiyəni kəndi millətinə təlqin etmək istəmiş və bunları da şeirlər hüsula gətirmiş!".

Şeirdən nümunələr göstərən M.Ə.Rəsulzadə kitab haqqında belə nəticəyə gəlir ki, "İştə şairimiz nə demək istədiyini kəndisindən başqa bilən olmayacaqdır"... (**53, s. 178**).

İkinci kitabın müəllifi Bakı ticarət məktəbinin şagirdidir. M.Ə.Rəsulzadə ki-

tab haqqında təəssüratını belə ifadə edir: “Binaən əleyh məzkur kitabı oxuyan zaman şagird əfəndinin türk, fars və ya ərəb − hankısından olduğunu anlamaq mümkün deyildir. Düşündükcə bunları hər birindən olmadığına hökm etmək lazım gəliyor. Zira kitabı türkcə yeni qiraətə başlamış uşaqlar üçün yazmaq istəmiş, lakin təkcə imla nədir? − əsla bunları bilməyə ehtiyac hiss etməmişdir” (**53, s. 178-179**).

M.Ə.Rəsulzadə Azərbaycan gənclərinin camaatın marağına səbəb olan kitabların yazılmasından doğan sevincini belə ifadə edir: “Az bir zamandan bəri bir çox gənclərimiz və ürafamızın həmiyyətilə vücuda gələn əsərləri görüb də şad olmamaq qabil deyildir. Məəmaftun, bu əsərlər mütaliə edildiyi zaman, insanı bir çox nöqtələr düşünməyə məcbur ediyor.

Məsələn, bir əsərin mütaliəsində, əcaba, bunu yazan nə məqsədlə yazmış və yazdığı zaman kəndi iqtidarını düşünmüşmü? Əgər bunu yazdısa, yazdığı əsərin əfkari−ümumiyyə üzərində nasıl bir təsir buraxacağını aramış və anlamışmı? Yazdıqlarını kimlər oxuyacaq və nasıl bir iqtidara (savada) malik olan kimsələr mütaliə edəcək. Mütaliə edənlərə nə surətlə fayda verə biliyorum − deyə təsirlənmişmi?.. və ilaxır kimi suallar mütaliə əsasında hər kəsin xatirinə gəlir zənnindəiz” − deyə yazarları gənclik, xalq qarşısında məsuliyətə dəvət edir (**53, s. 176**).

M.Ə.Rəsulzadənin bəzi tədqiqatçıları “Milli dirilik” əsərini onun “bu dövr yaradıcılığında... xüsusi yer tutduğunu”, digəri “Milli dirilik” başlığı ilə maraqlı yazılar çap etdirdi” yazır. Lakin onların şərhində “xüsusi yerin” və “maraqlı” olanın nədən ibarət olduğu deyilmir. Tədqiqatçılardan Aydın Balayev “Milli dirilik” əsərini ciddi araşdırmış, məzmununu aydın şərh etmişdir.

M.Ə.Rəsulzadənin 1911-ci ildə farsca nəşr olunan “Bəşərin xoşbəxtliyi” (təəssüf ki, əsər hələ tapılmamışdı) əsəri istisna edilərsə, “İran türkləri” əsəri milli-mənəvi varlığın yaranması, onun tərəqqi və tənəzzül səbəbləri, ümumiyətlə milli həyatın mənəvi tərəfləri haqqında yazdığı ilk elmi-nəzəri-fəlsəfi əsərdir. Bu gün də bu əsər səviyəsində Qacarlar monarxiyasında (indiki İran) obyektiv olaraq türk və fars qarşılıqlı mənəvi təsirindən, onun nəticələrindən bəhs edən ikinci bir əsər yoxdur. Demək olar ki, orta əsrlər Şərq-İslam alimləri, xüsusən N.Tusi istisna edilərsə, ümumtürk tarixində mənəvi dəyərlərin yaranma və məhv olma səbəbləri, onun funksiyaları haqqında belə bir əsər yazılmamışdı. Artıq bu əsərlə M.Ə.Rəsulzadə milli-mənəvi həyatın bütün elementlərini ehtiva edən elmi-nəzəri sistem yaratmaq istəyinə düşür. Bir inqilabçı olaraq, milli arzulara malik siyasi liderin milli-mənəvi həyatı tam təsəvvür etmədən, onu yönəltmək və arzu olunan istiqamətə, hədəfə aparmağın mümkünsüzlüyünü M.Ə.Rəsulzadə dərk etdi. Milli əməlsizlikdən doğan mənəviyatdakı boşluğu görür və bu haqda yazırdı: “Bizdə işlərimizin ruh və mənəviyatına aid olmaq üzrə böyük bir boşluq var: Əməl (ideal) boşluğu, bu boşluq hər tərəfdən hiss olunuyor. Bunun mürəvvici olmaq məcburiyyətində olan mətbuat demək olar ki, hakkdan ziyadə idealsızdır... Məlumdur ki, mağazaların caməkanlarını dolduran yazılar əksəriyyətlə cavanlarımızın qələmindən çıxyor. Cavanlar içərisin-

də bəzi xudpəsəndləri olmaqla bərabər − çox kərə də səmimiyyət və hüsniyyətlə qələmə sarılıyorlar. Arzu olunan nəticəni verə bilmiyorlarsa, qüsur özlərində deyil, mühitimizin əməl nöqteyi-nəzərindən boşluğundadır. Böyük əməllərə malik olmayan yazıçıdan, əmin olunuz ki, fövqəladə və müasir bir əsər gözləmək xatadır. Binaən əleyh böyük əməllər nəşrinə xidmət edəlim ki, bütün nöqsanlarımızı ancaq bu islah edə biləcək. Ancaq budur ki, işlərimizə bir ruh verəcək, diriliyimizə milli bir dirilik bəxş edəcəkdir" (**53, s. 475-476**).

Artıq Şimali Azərbaycanda, Qacarlar monarxiyasında, Osmanlı imperiyası həyatında gördüyü mənəvi çırpıntılar və durum, İstanbul türkçülüyündən aldığı fərqli canatmalar, Ş.C.Əfqaninin "Milli vəhdət" nəzəriyəsi və dünya fəlsəfəsindən aldığı elmi-nəzəri bilgilər M.Ə.Rəsulzadə türk milli-mənəvi həyatını obyektiv əks etdirən milli-fəlsəfi sistemi yaratmağa imkan verirdi. Odur ki, millətin − mənəvi olaraq dirilik obrazını sistem halında yaratmağa təşəbbüs etdi. Əsərindən göründüyü kimi, M.Ə.Rəsulzadə "Milli dirilik" deyəndə toplumun normal, yaradıcı mənəvi durumunu nəzərdə tuturdu. Beləliklə, M.Ə.Rəsulzadə "Milli dirilik" əsərində toplumu, onun özünəməxsusluğunu yaradan, ona mənəvi yaradıcılıq enerjisi verən yarımsistem, hissə və mənəvi dəyərlərin vəhdətdə bir-birini hərəkətə gətirən, vahid sistem kimi fəaliyət göstərən sistemini müəyyən etdi, fəlsəfəni yaratdı.

Beləliklə, M.Ə.Rəsulzadə "Milli dirilik" əsərində milli fəlsəfənin təməl əsaslarını yaratdı. M.Ə.Rəsulzadə yaradıcılığından göründüyü kimi, bu sistem "Milli dirilik" əsərində ilkin olaraq o qədər dəqiq, düzgün müəyyən edilmişdir ki, onun sonrakı yaradıcılığı dövründə əsaslara deyil, ancaq üst sistemə cüzi əlavələr edilmişdi.

M.Ə.Rəsulzadənin millət konsepsiyası Şərq intibahı doğuran Ş.C.Əfqaninin milli vəhdət fəlsəfəsinin yenidən işlənib, yeni daha yüksək səviyəyə qaldırılması olaraq yaradıcı davamıdır, XX əsrdə dünyada millət haqqında yaradılmış ən mükəmməl, ən yüksək səviyəli fəlsəfi konsepsiyalar sırasındadır. M.Ə.Rəsulzadənin "Milli dirilik" əsərindəki millət konsepsiyasının əsas müddəa və mülahizələrini qısaca oxucuya təqdim edirik. O, yazırdı: "Hər millət yaşadığı mövqe, keçdiyi tarix, mənsub olduğu irq nəticəsi olaraq bəzi xüsusiyyətləri vardır ki, o xasiyyətlər onlara məxsusdur. Ondakı bu xüsusiyyətlər aləmi-mədəniyyətdə xüsusi bir taqım ibda və ixtiralar vücuda gətiriyor ki, onların əsilikləri (orijinalnost) müdəqqiqlər nəzərində fövqəladə qiymətlərə dəyər şeylərdir. Diqqət olunmuşsa, hər millətin bir şeydə mahir olduğu görülmüşdür. Almanlar sənətdə, fransızlar zərəfətdə, ingilislər gəmiçilikdə"... (**53, s. 463-464**).

M.Ə.Rəsulzadə etnik birliyin üç inkişaf mərhələsi və bu mərhələləri müəyyən edən keyfiyət, xarakter xüsusiyətlər haqqında yazır: "Qövmiyyət − narodnost" yalnız nəsil və dil birliyi; milliyət − natsyonalnost" − dil və mədəniyət birliyi və "millət − natsiya" da mədəniyət və milli birliyi dərk etməklə" − yəni mədəni və milli diriliyini dərk etdiyi, milli mənlik şüuruna malik olması ilə yaranır (**53, s. 468**).

Milli birliyi yaradan əsaslardan bəhs edən M.Ə.Rəsulzadə göstərir: "Milliyyətin ümidə rükünü təşkil edən şey dildir. Dil adətən hər bir heyətin hansı bəşər dəstəsinə mənsub olduğunu göstərən bir lövhədir. Dil milliyyətin hamısını təşkil etməsə də, yüzdə doxsanını vücuda gətirən böyük bir amildir. Bir milliyyəti məhv edib aradan götürmək qəsdində olan siyasətçilər də əsil bunun üçündür ki... Ən əvvəl bir millətin dilini yaddan çıxarmağa səy edərlər. "Milli əsaslardan "din daha qüvvətli bir ictimai amildir" (**53, s. 476**) yazan M.Ə.Rəsulzadə müəllimi Ş.C.Əfqani kimi onu dildən sonra ikinci əsas hesab etsə də, tarixin bəzi məqamlarında ondan təsirli olduğundan bəhs edərək yazır: "Din nə qədər dildən sonra gələn bir amil isə də, bəzi şərait daxilində ondan daha müəssər bir qüvvət şəklini də ala bilir" (**53, s. 480**).

"Bir millətin öz tarixini bilməsi qədər qüvvətli bir ittihad və təməddün amili təsəvvür oluna bilməz" − yazan M.Ə.Rəsulzadə şərhinə davam edərək göstərir: "Milliyyət amillərindən birisi də tarix ilə adət və ənənədir. İllərdə bir miknət və qüvvət tapa bilmək üçün millətlər həman tarixlərindən istimdad edərlər. Zəif düşdükləri, əzilib, inqiraza tərəf çəkildikləri, hətta inqiraz bulub, hər bir iqtidar və qüvvətdən düşmüş olduqları zamanda belə keçmişin qüvvətli və parlaq dəmlərini xatirə salmaqla istiqbal üçün bir ümid bəslərlər. Keçmişini iyicəsinə tədqiq etmiş olan millətlər daima mazinin ölüb topraqlar altında çürümüş olan qəhrəmanlarından birər ideal modeli yapıb da onu gələcəyin bir nümunüyi−həmasəti kəsdirərlər" (**53, s. 483**).

M.Ə.Rəsulzadənin milli konsepsiyasında milli vicdan və milli iman mühüm yer tutur. Bu dəyərlərin yaranması və milli dirilikdə funksiyasından bəhs edən M.Ə.Rəsulzadə yazır: "Milli vicdan və yaxud milli iman milli dirilikdəki əməl və arzunun mövcudiyyətindən və onun surəti-hiss və bəyanından hasil oluyor. Hər millət deyil, hətta bir şəxsin özünə görə bir əməli vardır. Buna başqa təbirlə meyl və arzu dəxi demək olar. Bunun firəngcəsi "ideal" gəliyor. Osmanıcada son zamanlarda buna "məfkurə" deyə tərcümə edənlər də var".

Milli əməl və milli vicdanın yaranıbda milli mənəviyyatda yer tutmasından bəhs edən M.Ə.Rəsulzadə yazır: "...Fəqət bir fərd öz mühitinin faydasını düşünərək şəxsi deyil, qövmi və yaxud millət üçün bir əməl bəslərsə, buna böyük əməl demək olar, bu kimi adamlara da böyük əməlpərvər, yaxud məfkurəçi ismi verərər. Məsələn, ruslarda Böyük Pyotr, Lomonosov, firənglərdə Jan Jak Russo... Bir millət arasında bu kimilər məhdud, ya məfruq olarsa, o millət müstəqil və sağlam bir vücud üzü görməz və başqalarının ziri-dəsti olub, ayaqları altında əzilər, gedər. Çünki, şəxslərə mümkün olmadığı kimi, millətlərə də əməlsiz yaşamaq qabil deyildir. Fəqət böyük əməlpərvərlər bu böyük əməli haradan alıyorlar?

− Əsli arasında yaşadıqları mühitin özündən".

M.Ə.Rəsulzadənin şərhindən aydın görünür ki, milli məfkurəçi şəxsiyətlər millətin vicdan və imanından doğulurlar (**53, s. 70-71**).

Tarixdə çoxsaylı faktları nümunə gətirən M.Ə.Rəsulzadə məfkurəçi böyük şəxslərin milli diriliyin mühüm ünsürü olduğunu əsaslandırmaq üçün məfkurəçi

milli şəxsiyətlərin haqqında ölü xalq kimi bəhs olunan Bolqar xalqının tarixini yazıb, buradan gələn ruhu yeni nəslin mənəviyatına aşılamaqla onları tarixə qaytarmalarını ətraflı şərh edir (**53, s. 472**).

Milli varlığın milli diriliyin yaranması üçün əsas müddəalarının təqdimindən sonra millətə aşağıdakı kimi tərif verir: "Milli mədəniyyət və yaxud millət, dil birliyi, adət və əxlaq birliyi, ənənati-tarixiyyə və nəhayət etiqadi diniyyə birliklərinin məcmusundan mütəşəkkil bir məhsuldur" (**53, s. 486**).

Nəticə olaraq diriliyə tərif verərək yazır: "Dirilik − dünyanı sevməkdən və öz hüquq və namusunu mühafizə edə biləcək qədər qüvvətli olmaqdan ibarətdir" (53, 463). Son olaraq millətin və gələcəyin əsas qurucusu gənclərə müraciət edərək deyir: "Ey millətin istiqbalını təmin edəcək türk gəncliyi, haradasan?!" (**53, s. 479**).

Etnosun həyati qabiliyətinin fəlsəfi əsasları haqqında "Milli dirilik" əsərində M.Ə.Rəsulzadə milli həyatın maddi tərəfinin mənəvi tərəflə həmahəng olmasını xüsusi vurğulayıb diqqətə çəkərək yazırdı: "Dirilik isə elmən, ruhən və cismən qüvvətli olmaqdan və diriliyi sevməkdən ibarətdir... dirilik dünyanı sevməkdən ibarətdir. Mənayi xassi dünyapərvərlikdir" (**53, s. 462**).

Lakin onun ilk məqaləsində, söykəndiyi Ş.C.Əfqani fəlsəfəsində, həmişə diqqət mərkəzində saxladığı düny mütəfəkkirlərinin yaradıcılığında milləti hərəkətə gətirən qüvvə mənəviyat, mənəvi güc, arzu və ideyalar olduğu xüsusi vurğulanır, milli ideologiyanın yaradılmasına fövqəladə həssaslıqla yanaşaraq, bu işdə hətta xalıqn gizli hiss və arzularının nəzərə alınmasını vacib bilərək göstərir ki, "iştə millətin ümumən də mövcud olan hakim bir əməl və arzu yolunda bəslənən gizli hisslər milli vicdan ilə imanı tövlüd ediyorlar", "fəqət onlar bu arzulara bir şəkil və surət verməkdə acizdirlər" bu işin öhdəsindən ancaq "ayrı-ayrı əməlpərvərlər tərəfindən təsvir və təyin olunan, başqa təbirlə, ehzar olunan milli əməllər layihəsi xalqın əsl düşünüb də hiss və arzu etdiyi ilə təvafüq edərsə, məzkur əməl əsri bir surətdə xalq arasında iktişar edər və bollu tərəfdarlar qazanar. Yoxsa məxsus bir dairədə intişar tapıb nəhayət, nisyan bucağına atılıb qalar" (**53, s. 470-471**).

Beləliklə, "Milli dirilik" əsərində Ş.C.Əfqaninin "milli vəhdət" fəlsəfəsini yenidən işləyən, milli özünüdərkdən sonra demokratiya və milli dövlət quruculuğu uğrunda mübarizənin fəlsəfi əsaslarını yaradan M.Ə.Rəsulzadə bu mübarizədə hər bir sosial təbəqənin göstərməli olduğu əməli fəaliyyəti xüsusi vurğulayaraq real üzləşilən I Dünya müharibəsinin dəhşətləri içərisində tutulacaq yoldan, millət olaraq çıxılmasının şərtlərini müəyyənləşdirdi.

1915-ci il oktyabın 2-də Bakıda M.Ə.Rəsulzadənin redaktorluğu ilə fəaliyətə başlayan "Açıq söz" qəzeti ilə onun fəlsəfi və istiqlal mübarizəsinin yeni mərhələsi başlayır. Qəzetin adının altındakı "Siyasi-ictimai və ədəbi Türk qəzetəsi" təqdimindən göründüyü kimi, M.Ə.Rəsulzadə Azərbaycanı yeni məzmunda − "Türk yurdu, Türk vətəni" kimi dünyaya təqdim edir. Bu sözə qədər qəzetlərin, kitabların, məktəblərin, teatr binalarının üzərindəki "tatar", "müsəlman" sözündən heç vaxt xoflanmamış rus hərbi senzoru nə rus-yapon müharibəsində,

nə də alman cəbhəsində rus qoşunlarının məğlubiyət xəbəri belə həyəcanlandırmamışdır. Beləliklə, milli həyatı xalqa verəcək milli özünüdərk, milli mənlik şüurunu ifadə edən "Türk" sözünün canlandırdığı mənəvi dəyərlərin, həyatı gücün bir andaca üzə çıxardığı istiqlal mübarizəsinin yeni mərhələyə daxil olduğunu göstərdi. "Açıq söz" qəzetinin birinci sayındakı "Tutacağımız yol" adlı baş məqaləsində M.Ə.Rəsulzadə yazırdı: "Dəhşətlərinə şahid olduğumuz bu yol bir həqiqəti-əsrimizin milliyyət əsri olduğunu isbat etdi. "Dünyanın xəritəsi hərbə dəyişəcək" − deyə heyrətlə qarışıq bir cümlə indi bir çox ağızlardan eşidilməkdədir" (**61, s.171**). O, xəbərdarlıq edirdi ki, "Dünya xəritəsinin alacağı şəklə vətəndaşların fədakarlığı, dövlətlərin təşkilatı və orduların əzəməti ilə bərabər, heç şübhə yoxdur ki, vüzuh və rüsuh peyda etmiş milliyyət məfkurələrinin də böyük bir təsiri olacaqdır" (**61, s. 171**). Xüsusi vurğulayırdı ki, "yalnız əsasında milli başlanğıcın durduğu və ya idarəetmə sistemində həmin başlanğıca xüsusi verildiyi dövlətlər bu tarixi sınaqdan üzüağ çıxacaqlar (**61, s.171**). M.Ə.Rəsulzadə böyük uzaqgörənliklə göstərirdi ki, müharibədən sonrakı Avropanın siyasi meydanında "özlərini kifayət qədər tanıtmış və istiqlal üçün müəyyən bir ideal məfkurə yaratmış millətlər real qüvvə təşkil edəcəklər (**61, s.171**). Bununla da o, bir qədər örtülü formada olsa da, milli dövlətin yaradılmasının zəruriliyini qeyd edirdi (**48, s.43**).

M.Ə.Rəsulzadə xüsusi xəbərdalıq edirdi ki, "Yeni əsaslar üzərində qurulacaq həyat vahid bir ruh və müştərək bir qayəyə malik olmayan millətlərlə hesablaşmayacaq və belə bir silahdan məhrum olan cəmiyyətlər kimsəyə söz eşitdirə bilməyəcəklər". O, həmvətənlərinə bir daha xəbərdarlıq edirdi ki, "Söz eşitdirmək, milli varlığını qorumaq haqlarını, hürriyyətlərini əldə etmək üçün milliyyət məfkurəsi ətrafında birləşməyə və müştərək bir hala gəlməyə" səsləyirdi (**61, s.171**).

Tarixin bütünlüklə təsdiq etdiyi bu uzaqgörənliyi söyləyəndə M.Ə.Rəsulzadənin 31 yaşı vardı. İkinci Dünya müharibəsi, faşizmin Karl Yaspers kimi dahiləri bədbinliyə uğradıb, özünəqapılmaya məcbur etdiyini nəzərə alsaq, 31 yaşlı, texniki peşə məktəbini sona qədər oxumamış bir gəncin Birinci Dünya müharibəsinin dəhşətləri içərisində bir əjdahanın (imperiyanın) ağzında olan və digər əjdahaların onun ağzından alıb udmaq istədiyi amansız müharibə (döyüş) şəraitində olan xalqın önünə düşüb istiqlal davası açması, onun mənəvi güc və zəka mənbəyi ancaq Mütləq ruhdan doğan fəlsəfə ola bilər.

Beləcə, A.A.Bakıxanov, M.F.Axundov, H.B.Zərdabi əməlləri ilə canlanan, Ş.C.Əfqani yaradıcılığı ilə fəlsəfi ruh qazanıb yaradıcılıq göstərən (Ə.B.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu) Azərbaycan türk mənəviyatı M.Ə.Rəsulzadə yaradıcılığı ilə fəlsəfi mahiyət qazanaraq müstəqil yaradıcılıq göstərdi. "Müsavat" partiyasını lideri və ideoloqu səviyəsinə yüksəlməsi, "Açıq söz" qəzetinin partiyanın orqanına çevrilməsi M.Ə.Rəsulzadə ideyalarının müxtəlif sosial təbəqələr arasında sürətlə mənimsənilməsinə şərait yaradırdı. M.Ə.Rəsulzadə "Açıq söz" qəzetində nəinki Azərbaycan türklərinin istiqlal mübarizəsi yollarından, eləcə də rus imperiyası əsarətində olan türk və müsəlman xalqların mənəviyatına impe-

riyanın təcavüzündən bəhs edir, onların istiqlal təşkilatları ilə əlaqələrinin qurulmasını, istiqlal mübarizələrini istiqamətləndirirdi. Odur ki, "Açıq söz" qəzeti Azərbaycandan kənarda da oxunur, onda qoyulan ideyalar başqa xalqlar arasında da mənimsənilirdi. Beləliklə, M.Ə.Rəsulzadə fəlsəfəsi rus əsarətində olan türk və müsəlman xalqların müstəqillik ideologiyası kimi də təsir gücü qazanmaqda idi.

Romanovlar sülaləsinin bütün hakimiyəti dövründə türk və müsəlmanlara qarşı amansızlıq ardıcıl yüksəldi. İmperiyanın Qafqazı əsarət altına saldığı elə ilk gündən burada türk və müsəlmanların müxtəlif formada, üstü örtülü didərgin salınması siyasətinə 1905-1907-ci illər inqilabı zamanı ermənilər vasitəsi ilə milli qırğınlar törədilməsi, Birinci dünya müharibəsinin başlanması ilə rus ordusu və bu orduda iştirak edən erməni hərbi birləşmələri müxtəlif bəhanələrlə türk müsəlman yaşayış məskənlərini xarabazara çevirib, əhalisini didərgin salmaq adi hal almışdı. Müharibə zamanı Cənubi Qafqaz cəbhəyanı zona hesab olunurdu. Odur ki, ən kiçik etiraz hərbi qanunlar əsasında amansızlıqla məhv edilirdi. Odur ki, bütün bu ağır şəraitdə xalqın ruhuna istiqlal hissləri aşılasa da, ən kiçik siyasi addımını atmaqda belə xalqı amansızlıqla üzləşdirib, ruhuna qorxu hissi düşməsinə imkan vermirdi. Hər addımının siyasi şəraitini nəzərə alırdı. M.Ə.Rəsulzadə istiqlal duyğusunu xalqın ruhuna nə qədər yoğursa da, dövlət müstəqilliyi ideyasını məqamı çatana qədər elan etmədi. "Milli dirilik" məqaləsində "milli istiqlaliyyət millətlərin xüsusiyyətlərinin mühafizəsini təmin etmək" iqtidarındadır, "Azıq söz" qəzetinin ilk sayında "milliyyət millət səviyyəsinə keçid etmək üçün milli dövlətin yaradılmasının zəruri olduğunu" desə də, yalnız Fevral inqilabından sonra "millət − dövlət olmaq əzmində israr edən bir milliyyətdir" − dedi (**48, s.45**) və xalqı bu işə səfərbər etdi.

Fevral burjua inqilabından sonra gələcəyin siyasi yolu məsələsində yenə M.Ə.Rəsulzadənin rəhbərlik etdiyi "Müsavat partiyasının baxışı Azərbaycan siyasi elitası üçün məqbul mövqe olduğu açkar oldu. 1917-ci il aprelin 15-20-də Bakıda Birinci Ümumqafqaz müsəlmanlarının qurultayı keçirildi. Ölkənin siyasi gələcəyi haqqında M.Ə.Rəsulzadə məruzə etdi. Onun məruzəsində təklif olunan formada *Azərbaycan türklərinin milli ərazi muxtariyəti formasında milli dövlətçiliyin yaradılması zərurəti əsaslandırıldı və qəbul edildi*. Həmçinin qurultayda birmənalı şəkildə milli tərkibli hərbi strukturların yaradılması haqqında qərar qəbul edildi. Bu, dövlət müstəqilliyi yolunda atılan praktik addım idi. Qurultay ictimai-siyasi, mədəni, maarif və digər qarşıya qoyulan vəzifələrin icrasına başlamaq üçün milli fond yaratdı. Qurultayın fəxri qonağı H.Z.Tağıyev elə oradaca fonda 50 min rubl verdi (**50, s. 138**).

Qurultayda M.Ə.Rəsulzadənin rəhbərlik etdiyi "Müsavat" partiyası ətrafında milli elitanın, siyasi qüvvələrin birləşməsi baş verdi. Gəncədə N.Yusifbəylinin rəhbərlik etdiyi "Türk Ədəmi-Mərkəziyyət Xalq Partiyası" ilə "Müsəlman Demokrat Partiyası Müsavat"ın birləşməsi haqqında razılığa gəlindi. 1917-ci il 17 iyunda partiyaların birləşdirici qurultayı keçirildi. N.Yusifbəylinin təklifi ilə birləşmiş partiya "Türk Ədəmi Mərkəziyyət Firqəsi Müsavat" adlandırıldı. Bu

partiyaların birləşməsi Azərbaycanın türk və müsəlman əhalisinin milli, dini, siyasi və ideoloji birliyinin daha da güclənməsində həlledici hadisə oldu. Qurultayda M.Ə.Rəsulzadə "Milli istiqlala malik olmayan bir mir millət, hürriyyət və mədəniyyətini də hifz edə bilməz. İnsanlara hürriyyət, millətlərə istiqlal!" sözləri ilə müstəqil dövlətçilik uğrunda mübarizəni rəsmi elan etdi.

Bakıda Qafqaz müsəlmanlarının qurultayı başa çatan kimi Azərbaycan siyasi liderləri milli azadlıq hərəkatını Rus imperiyasının digər türk və müsəlman xalqlarının hərəkatı ilə uzlaşdırmaq üçün Ümumrusiya müsəlmanlarının qurultayının keçirilməsinin təşkilinə başladılar. Ümumrusiya müsəlmanlarının qurultayı 1917-ci il mayın 1-dən 11-ə kimi Moskvada Şəmsi Əsədullayevin Moskva müsəlmanlarına hədiyyə etdiyi binada keçirildi. Qurultaya 600 nəfər nümayəndə dəvət olunduğu halda, 900 nəfər iştirak edirdi. Qurultaya müzakirə üçün tatarların nümayəndəsi Əhməd Salikovun milli-mədəni muxtariyat, M.Ə.Rəsulzadənin təqdim etdiyi milli ərazi federasiya prinsipləri əsasında yaradılmış demokratik respublika layihələri təqdim olunmuşdu (**41, s.140**).

M.Ə.Rəsulzadənin təklif etdiyi federasiya təklifinə Ə.Salikov irad tutaraq iddia etdi ki, federasiya idarə şəkli türk-müsəlman qövmlərini parçalayacaq. M.Ə.Rəsulzadə türk xalqlarının tarixi, dili, ədəbiyatı, məruz qaldığı mənəvi-ideoloji, siyasi təzyiq və sarsıntılarından ətraflı bəhs edərək, hazırkı şəraitdə federasiya idarə şəklinin lazım gəldiyini əsaslandırdı. Qurultay təkliflərin müzakirəsinə uzun vaxt sərf etdi. M.Ə.Rəsulzadə bir neçə dəfə kürsüyə çıxmalı oldu. M.Ə.Rəsulzadənin çıxışı və ətraflı izahlarından sonra onun irəli sürdüyü Rusiyanın gələcək idarə şəkli milli muxtariyat ideyası qurultayda 271 səsə qarşı 446 səs çoxluğu ilə qəbul edildi (**50, s.39**).

Qurultayda iştirak etmiş görkəmli tarixçi Zəki Vəlidi Toğan Azərbaycan nümayəndələrinin qurultaydakı fəaliyətini xatırlayaraq yazır: " Moskvada toplanan Ümumrusiya müsəlmanları qurultayına azərbaycanlı Əlimərdan bəy Topçubaşov rəyasət ediyordu. Emin bəy qonuşuyordu. Bütün konreyə azərbaycanlıların hakim olduğu görünür, Azərbaycan liderlik edirdi. Əgər 700 kişi içərisində Emin bəy və arkadaşları olmasaydılar, konfrans istiqlal muxtariyyət tezisinə rəy verməzdi" (**56, s. 61**).

Qurultayın digər iştirakçısı, mühacir tatar istiqlal mübarizi Abdulla Taymas M.Ə.Rəsulzadənin qurultaydakı rolunu xatırlayaraq yazır: "Bu parlaq fikri sayəsində Məhəmməd Əmini bütün Rusiya türklüyü tanımış, artıq o, sadəcə Azərbaycan türkçülüyünün deyil, bütün Rusiya türkçülüyünün əzizi olmuşdur" (**41, s.146**).

Qurultaya azərbaycanlıların "rəyasət etməsi", "bütün kongreyə azərbaycanlıların hakim olması", kongredə "parlaq fikir" sahibinin 33 yaşlı gənc azərbaycanlının olması adi, təsadüfi hadisə deyildi. Mütləq ruhdan Ş.C.Əfqaninin yaradıcı fəlsəfəsinin yaşamı, gələcəyə can atması idi. Məhz yaradıcı fəlsəfi ruha malik olmanın nəticəsi idi ki, Azərbaycan türkləri bütün rusiya imperiyası türk-müsəlman xalqların milli-azadlıq hərəkatının lideri səviyəsinə yüksəlmişdir.

Romanovlar sülaləsinin devrilməsindən sonra hakimiyəti üzərinə götürən

Müvəqqəti hökumət Zaqafqaziyanı idarə etməsi üçün Transqafqazdan olan deputatlardan ibarət Zaqafqaziya Komitəsini yaratdı. Lakin komitə Zaqafqaziyada intizam yaratmaq nüfuzunda deyildi. Həqiqətdə türk-müsəlman əhaliyə qarşı məğlub rus ordusunun, erməni hərbi birləşmələrinin təcavüzünün qarşısını almaqda maraqlı kimi də görünmürdü.1917-ci ilin oktyabrında dövlət çevrilişi ilə bolşeviklərin hakimiyəti ələ alması ilə Qafqazda türk-müsəlman xalqlara qarşı yeni − bolşevik-daşnak təcavüzü də əlavə olundu.

"Müsavat" partiyası Peterburqdakı bolşevik hakimiyətini tanımaqdan imtina etdi. Həqiqətdə bu dövrdə rus imperiyası əsarətində olan polyak və fin xalqı istisna edilərsə, imperiyanın məhkum xalqlarından kimsə siyasi müstəqillik tələb etmirdi. Hətta "özlərini Qafqaz demokratiyasının mürşidi mövqeyində görən gürcülər də istiqlalçı deyildilər" (**48, s. 62**).

Müəssislər Məclisinə seçkilərdə "Müsavat" partiyası xalqın dəstəyini qazandı. 1918-ci il yanvarın 6-dan 7-nə keçən gecə bolşeviklərə məxsus ÜRMİK Müəssislər Məslisini buraxmaq haqqında dekret qəbul etdi. 1918-ci il fevralın 23-də Zaqafqaziya Seymi Tiflisdə işinə başlayanda M.Ə.Rəsulzadə təklif etdi ki, Seym Müəssislər Məclisi kimi tanınsın, Zaqafqaziyanın konstitusiyasını hazırlasın. M.Ə.Rəsulzadənin təklifiin qəbul edilməsi ilə Peterburq bolşevik hakimiyətinin tanınmasından imtina edildi. Zaqfqaziya Seyminin 1918-ci il 1 mart iclasında M.Ə.Rəsulzadə Seymdə müstəqilliyin tanınması tələbi ilə çıxış etdi. Bu zaman Bakıda hakimiyəti ələ keçirən bolşeviklərin rəhbəri S.Şaumyan Bakını Azərbaycanın paytaxtına çevirmək istəyənlərə xarabazar verəcəyi ilə hədələyərək, Bakı şəhəri və Bakı quberniyasında kütləvi türk-müsəlman qığınına başlayaraq 30 min nəfər insanı məhv etdi. Bakının mədəniyət mərkəzi, küçələri, kəndləri xarabazara çevirdi. Qırğın o qədər dəhşətli və amansız idi ki, rus artilleriyasının Allahı kimi qiymətləndirilən general Ə.Şıxlinski vəziyəti "çıxılmaz" kimi qiymətləndirirdi. Belə bir ağır şəraitdə Azərbaycan partiyaları fraksiyasının lideri M.Ə.Rəsulzadənin təklif və təkidi ilə 1918-ci 22 apreldə Zaqafqaziya Federativ Respublikasının müstəqilliyi elan edildi. Lakin Seym ardıcıl olaraq Zaqafqaziyada olan təsirini itirirdi. Nəhayət 1918-ci il mayın 26-da Almaniya və digər xristian dövlətlərin gizli təsiri ilə gürcülər Seymdən çıxıb müstəqilliklərini elan etdilər. Qafqaz federasiyası ideyası M.Ə.Rəsulzadə başda olmaqla Azərbaycan milli liderlərinin taktiki gedişi deyil, Azərbaycanın əbədi müstəqilliyini Qafqaz xalqlarının birliyində görürdülər. Lakin bu birlikdə olan xalqlardan hər birinin hər hansı imperiya ilə müttəfiqlik meylinin onların birliyini pozacağı Azərbaycan milli liderləri üçün gözlənilən idi və gözlənilirdi. Odur ki, milli liderləri Qafqaz federasiyasını qorumaqla yanaşı, parçalanacağı anda Azərbaycanın Müstəqil idarəsi və müdafiəsi istiqamətində tədbirlər görürdülər (**8, s. 279**).

Beləliklə, yaranmış şəraiti nəzərə alan Zaqafqaziya Seyminin Azərbaycan millət vəkilləri mayın 27-də fövqəladə iclas keçirdi. Yaranmış şəraitdə Qafqazda və Azərbaycanda siyasi prosesləri tənzimləmək, Azərbaycanı idarə etmək üçün legitim hakimiyət orqanı yaradılmasının zəruriliyini nəzərə alaraq haki-

miyəti öz üzərinə götürəcək Milli Şura yaradılmasını qərara aldı. Zaqafqaziya Seymindəki bütün müsəlman fraksiyalarının nümayəndələrindən ibarət Mili Şura və onun rəyasət heyəti yaradıldı. Batum danışıqlarında olan M.Ə.Rəsulzadə Milli Şuranın sədri, H.Ağayev və M.Seyidov sədrin müavinləri seçildilər. Milli Şuranın 9 nəfər üzvündən ibarət icraiyyə orqanı yaradıldı. F.X.Xoyski yekdillikla icraiyyə orqanının sədri seçildi.

1918-cil Mayın 28-də Milli Şuranın ilk iclası keçirildi. Milli Şura beynəlxalq vəziyəti, Qafqazda və Azərbaycanda yaranmış siyasi şəraiti, Bakıdan hərəkət edən bolşevik-daşnak qoşunlarının Yevlağı tutub Gəncəni təhlükə altına alması və s. məsələləri dərindən təhlil edib, təxirə salınmadan Azərbaycanın müstəqil Respublika elan olunmasının zəruriliyi əsaslandırıldı. Məsələ Mili Şura üzvlərinin səs verməsinə çıxarıldı. Milli Şura üzvləri 24 səslə, 2 nəfər bitərəf qalmaqla Azərbaycanın müstəqilliyinin elan edilməsi haqqında qərar qəbul etdi və 6 bənddən ibarət "İstiqlaliyyət bəyannaməsi"ni elan etdi (**50, s. 47-50**).

1918-ci il mayın 30-da isə Nazirlər Şurasının sədri F.X.Xoyskinin imzaladığı radiotelqrafla dünya dövlətlərinin xarici işlər nazirlərinə, onların paytaxtı − İstanbul, Berlin, Vyana, Paris, London, Roma, Vaşinqton, Sofiya, Buxarest, Tehran, Madrid, Haaqa, Moskva, Stokholm, Kiyev, Xristaniya (Oslo) və Kopenhagenə bu haqda xəbər göndərildi (**57, s. 34**).

Beləcə, Azərbaycan xalqının fiziki varlığına yaranmış təhlükənin aradan qaldırılmasının "çıxılmaz" kimi göründüyü bir şəraitdə M.Ə.Rəsulzadə dahi, mütəfəkkir, ideoloq, filosof, uzaqgörən siyasətçi kimi mümkünsüz kimi görünəni mümkün olana − həqiqətə çevirdi.

Azərbaycan Xalq Cümhuriyətini − Azərbaycanın dövlət müstəqilliyini elan edib onu düşməndən təmizlədi. Azərbaycanın müstəqillik istəyənlərinə Bakını "xarabazar" kimi verəcəyini deyənlərə cavab olaraq Bakını bütün "Azərbaycanı və bütün türklüyü daimi işıqlandıran", hər bir azərbaycanlının "bismilləsi" (**58, s. 30, 49**) olan müqəddəs şəhərə çevirdi. M.Ə.Rəsulzadənin ideoloqu və qurucusu olduğu Azərbaycan Cümhuriyəti Şərqdə türk-müsəlman xalqları arasında Azərbaycan türklərinin qurduğu ilk demokratik dövlət olmaqla bərabər, o, Avropa və ABŞ demokratiyasından da irəli gedib onların demokratiyasının ikili xarakterindən qəti imtina etdi. Avrop dövlətləri, o cümlədən ABŞ öz xalqı üçün demokratik olub, digər xalqlar üçün, xüsusilə türk və müsəlmanlara qarşı irqçi olduqları halda, Azərbaycan Xalq Cümhuriyəti daxili və xrici siyasətində irqindən, cinsindən, milliyətindən asılı olmayaraq, bütün millətlərin hüquq bərabərliyinin real təminatçısı kimi çıxış etdi.

Rus xalqının tarixindən doğan, təbiətindən çıxan, intiqamlar və acıqlar, dağıdıcı vulkan − bolşeviklik (**59, s.42**) bəşəriyətin ən mütərəqqi, ən demokratik dövləti olan Azərbaycan Xalq Cümhuriyətini tariximizdən gələn bütün yaradıcı fəlsəfi, ictimai-siyasi ideyalarımızı, adət-ənənələrimizi, milli vicdan və imanımızı məhv edib, bizi mənəvi təməlimizdən ayıracaq dərəcədə zəiflətdi.

Lakin göründüyü kimi, ölmədik, tarixi şəraitdən istifadə edib dövlət müstəqilliyimizi bərpa etdik. Təəssüf ki, kiminsə etiraf etməsi və etməməsindən asılı

olmayaraq 30 ilə yaxın müddətdə dövlət müstəqilliyimizi bərpa etsək də, milli-mənəvi durumumuzu bərpa edə bilmirik. Ümumən mənəvi köklərə bağlanmağımız tövsiyə edilsə də, mətbuatımız, ilk növbədə də televiziya kanallarımız nəyi necə göstərməyi demədən hər şeyi Avropadan mənimsəməyi tövsiyə edirlər. Ancaq yaxşı və vacib şeyləri nəinki Avropadan, bütün qitələrdən mənimsəmək vacibdir.

Xalqımızın, vətənimizin bəşəri inkişafına təkan verən filosofu Ş.C.Əfqaninin − əgər bir millətin hamısı alim olsa belə onun fəlsəfəsi yoxdursa, o millət heç vaxt yaradıcılıq göstərə bilməz − müddəasını təqdim etmişik. Tarix onun bu müddəasını bütünlüklə təsdiq etmişdir. Varlığın maddi, mənəvi, sosial bütün formalarının fəlsəfədə ehtiva olunan vahid qanunu var. Məsələn, insanın bütün qan qrupları bir-biri ilə uyğunlaşmayıb bütün insanın qan tələbatını ödəyə bilmədiyi, bir-birinə uyuşmayan qan qrupunun birinin digərini öldürdüyü kimi bütün mədəniyətlər də bir-biri ilə uyğunlaşıb, bir-birini çiçəkləndirə bilmir. Təməl əsası uyğun olmayan mədəniyətin qəbulu son nəticədə ilkin əsasları öldürməklə onun daşıyıcısını köklərindən ayırıb, assimilyasiya edərək yox edir. Bütün hallarda insanlıq tarixi mənəviyat tarixidir. Mənəvi dəyərlərin ən yüksəyi fəlsəfi ruhdur, milli-mənəvi dəyərləri vahid sistemə salmaqla, yaradıcılıq ruhu verməklə yaşamını təmin edir.

Yuxarıda gördüyümüz kimi, türk-müsəlman dünyasının bütün qabaqcılları İstanbula toplaşaraq, onu türk-müsəlman dünyasının xilaskarı kimi bərpa etmək istəsələr də buna nail ola bilmədilər. "Osmanlı imperiyası türk dünyasının istiqlal və tərəqqi proseslərinin lokomotivi rolunu oynaya" bilmədi (**48, s.25**).

Bu missiyanı Azərbaycan, məhz M.Ə.Rəsulzadə yerinə yetirdi. "... Əski Turanın göbəyində Azərbaycan adında bir gənc igid, dəliqanlı var. Yeni Turanın açarı ondadır". Xatirəsinə davam edən M.Ə.Rəsulzadə yazır: "Turançılıq, türkçülük ədəbi məsləki Türkiyə və Azərbaycanı bir-birinə bağlayan ən davamlı bir bağ, mətanətli bir ip idi. Turançılıq məfkurəsi doğulunca millət beynəlmiləl islamiyyətçilik və federasyon formalarını çıxarmış, sosiologiyada da "Türkləşmək, İslamlaşmaq, Müasirləşmək" kimi üç ayaqlı bir şüar ortaya atılmışdı. İstanbul yurdçuları bu şüarları nəzəri şəkildə yaymaqda ikən, Azərbaycan Turançıları bunu siyasi bir fəlsəfə kimi qəbul edərək, qurduqları milli siyasi partiyaların prinsipi elan etdilər" (**60, s.35-36**).

M.Ə.Rəsulzadə "Milli dirilik" əsərində Azərbaycan xalqının özünübərpası üçün itirmiş olduğu dəyərləri müəyyən edərək, onu zamana uyğun, onun tələbinə müvafiq məzmun və formada ədəbiyat, mətbuat, məktəb, elmi-fəlsəfi yaradıcılıq və s. üsullarla milli özünüdərk səviyəsinə çatdırana qədər mənəviyatına, ruhuna aşıladı. Qısa vaxtda ən ağır siyasi şəraitdə dünyanın ən mütərəqqi dövlət qurucusu səviyəsinə çatdırdı.

Biz bu məqaəmizdə M.Ə.Rəsulzadənin yaradıcılığında milli-mənəvi həyatdan bəhs edən yalnız iki əsərini şərh etdik. Onun müxtəlif şəraitdə, xüsusilə Avropa alim və siyasətçiləri ilə təmas və polemikalardan sonrakı əsərlərində fəlsəfəni nə qədər zənginləşdirməsini ancaq həmin dövr yaradıcılığının tədqi-

qindən sonra demək olar. Lakin onun 1915-ci il oktyabrın 2-də "Açıq söz" qəzetinin birinci sayında "Tutacağımız yol" adlı məqaləsində Birinci Dünya müharibəsindən dövlətlərin və xalqların necə çıxacağı haqqında proqnozlarının nəticələri, bu dövrdə doğma xalqını gələcəyə psixoloji, mənəvi, siyasi-ideoloji, fəlsəfi cəhətdən hazırlaması onun XX əsrin ən böyük filosoflarından olub, birincilər cərgəsində olduğunu göstərir.

Azərbaycan Xalq Cümhuriyəti qurulanda M.Ə.Rəsulzadənin 34 yaşı var idi. Əgər milli-mənəvi tənəzzülə uğramış xalqın yenidən mənəvi bərpası üçün onun bircə dənə "Milli dirilik" əsərini göstərsək, M.Ə.Rəsulzadə fəlsəfi terapevt kimi dünya filosofları arasında birincilərdəndir. Texniki peşə məktəbini tamamlamağa imkanı olmayan 34 yaşlı bir şəxsin fəlsəfədə bu səviyəyə çatması onun Mütləq ruhdan doğan filosof olmasına şübhə yeri qoymur.

Ey dünyanın cənnəti Azərbaycanın gəncliyi!.."

Ədəbiyat:

1. N.K.Kərimov. Qüdsinin səyahətləri. B., 1983.
2. V.Həbiboğlu. Abbasqulu Ağa Bakıxanov. B., 1992.
3. Б.А.Будагов, Э.А.Керимов. Кавказский отдел имперторского Русского Географического Общества и вопросы географии Азербайджана. Б., 2002.
4. X.D.Xəlilli. Sovet tarixşünaslığı − milli ölüm elmi. B., 2010.
5. Ş.Qurbanov. Cəmaləddin Əfqani və türk dünyası. B., 1996.
6. H.Əhmədov. XIX əsr Azərbaycan məktəbi. B., 2006.
7. В.Л.Величко. Кавказ. С. Петербург, 1904
8. X.Xəlilli. Azərbaycan türklərinin etnogenezi və milli inkişaf tarixi. B., 2007.
9. В.П.Алексеев. Этногенез. М., 1986.
10. Anri Şino. Sağlamlığın gizli kodu. B., 2018.
11. Avesta. B., 2017.
12. A.Şükürov, G.Abdullazadə. Azərbaycan fəlsəfəsi. B., 1993.
13. Azərbaycan fəlsəfə tarixi. 1-ci cild. B., 2012.
14. F.İsmayılov. Müqəddəs od və yaxud fəlsəfənin fəlsəfəsi. B., 2015.
15. Uill Dürant. Fəlsəfi hekayətlər. B., 2006.
16. X.Xəlilli. Tarixin fəlsəfi problemləri. − Tarixin fəlsəfəsi: retrospektiv və perspektiv. B., 2018.
17. B.C.Şəfizadə. "Avesta" ədəbi abidə kimi − Zərdüştün qatları (doktorluq dissertasiyasının avto. ref.). B., 1996.
18. A.Ağayev. Elmin, sənətin zirvəsində duran sadə insanlar haqqında kitab. B., 2012.
19. Elçibəy. Azərbaycandan başlayan tarix. B., 2003.
20. Ə.Qəşəmoğlu. Sosial idarəetmənin fəlsəfi, sosioloji problemləri. B., 2008.
21. B.Şəfizadə. Zərdüşt, Avesta, Azərbaycan. B., 1996.

22. N.Qəhrəmanlı. Nəsib Bəy nümunəsi. B., 2008.
23. K.Yaspers. Tarixin mənası və təyinatı. B., 2008.
24. C.Əfqani Seçilmiş əsərləri. B., 1998.
25. Hegel. Ruh fəlsəfəsi. B., 2003.
26. Z.Göyalp. Türkçülüyün əsasları. B., 1991.
27. Y.Akçura. Türkçülüyün tarixi. B., 2010.
28. M.B.Məmmədzadə. Milli Azərbaycan hərəkatı.. B., 1992.
29. Ə.B.Hüseynzadə. Siyasəti-fürusət. B., 1994.
30. A.A.Bakıxanov. Gülüstani-İrəm. B., 1951.
31. N.Mustafayev. Cənubi Azərbaycan xanlıqları. B., 1995.
32. M.F.Axundov. Əsərləri. 2-ci cild. B., 1961.
33. A.A.Bakıxanov. Seçilmiş əsərləri. B., 1984.
34. V.Q.Veliçko. Qafqaz. B., 1995.
35. Edmond Hippo Azərbaycan haqqında. − Hamlet Qoca. Fransızlar yurdum haqqında. B., 1990.
36. H.Baykara. Azərbaycan istiqlal mübarizəsi tarixi. B., 1992.
37. N.Şeyxzamanlı. Azərbaycan istiqlal mücadiləsi xatirələri. B., 1997.
38. M.Məhəmmədzadə. Azərbaycan türk mətbuatı. B., 2004.
39. M.Ə.Rəsulzadə. Çağdaş Azərbaycan tarixi. B., 1991.
40. Q.L.Bon. Sosializm psixologiyası. B., 2011.
41. X.Məmmədov. Azərbaycan milli hərəkatı (1875-1918-ci illər). B., 1996.
42. M.İsmayılov. Azərbaycan tarixi. B., 1997.
43. Z.Bünyadov. Qırmızı terror. B., 1993.
44. M.S.Ordubadi. Qanlı illər. B., 1991.
45. V.Quliyev. Ağaoğlular. B., 1997.
46. Д.В.Сеидзаде. Азербайджанские депутаты в Государственной Думе России. Б., 1991.
47. M.Ə.Rəsulzadə. İlk məqalə. − "Çapar" jurnalı. №2, 2019.
48. A.Balayev. M.Ə.Rəsulzadə. B., 2011.
49. M.Ə.Rəsulzadə. Stalinlə ixtilal xatirələri. B., 1991.
50. N.Yaqublu. Azərbaycan Milli İstiqlal Mübarizəsi və Məhəmməd Əmin Rəsulzadə. B., 2001.
51. V.Sultanlı. Ağır yolun yolçusu. B., 1996.
52. M.Ə.Rəsulzadə. Əsərləri, 1-ci cild. B., 1992.
53. M.Ə.Rəsulzadə. Əsərləri, 2-ci cild. B., 2001.
54. N.Yaqublu. Cümhuriyyət qurucuları. B., 2018.
55. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti, 1-ci cild. B., 2006.
56. N.Yaqublu. M.Ə.Rəsulzadə. B., 1991.
57. Fətəli Xan Xoyski − həyatı və fəaliyəti. B., 1998.
58. M.Ə.Rəsulzadə. Bakı və Azərbaycan tarixinə dair əsərlər. (1918-1919). B., 2013.

59. Y.V.Çəmənzəminli. Xarici siyasətimiz. B., 1993.
60. M.Ə.Rəsulzadə. Əsrimizin Səyavuşu. B., 1991.
61. M.Ə.Rəsulzadə. Əsərləri. 3-cü cild. B., 2012.

Rahid Ulusel

İSLAM FƏLSƏFƏSİNƏ AZƏRBAYCANDAN BAXIŞ: TARİX VƏ MÜASİRLİK KƏSİŞMƏSİNDƏ

Azərbaycan milli fəlsəfəsi uzun əsrlər boyu Şərq islam mədəniyyət düşüncəsinin tərkib hissəsi olaraq inkişaf etmişdir. Buna görə də islam dünyasında baş verən proseslər xüsusilə ən yeni tarixi dövrə qədər Azərbaycan mədəniyyətinin bütün qatlarında iz buraxmışdır. Ancaq burada ən maraqlı cəhət orasındadır ki, islam intibahının çiçəkləndiyi zamanlarda da Əbülhəsən Bəhmənyar Azərbaycani, Şihabəddin Yəhya Sührəvərdi, Nəsirəddin Tusi və s. kimi mütəfəkkirlər onun ön sıralarında dayandıqları kimi, XIX əsrin sonları və XX əsrin əvvəllərində də islam dünyasında modernləşmə hərəkatının ilk güclü dalğaları Mirzə Fətəli Axundzadə, Cəmaləddin Əfqani, Həsən bəy Zərdabi, Əli bəy Hüseynzadə, Əhməd bəy Ağaoğlu və s.-in timsalında konseptual bir istiqamət kimi Azərbaycanda başlamışdır. İslam fəlsəfəsinin keçdiyi tarixi yola bir daha yeni nəzərlə baxmaq həm də ona görə zəruridir ki, bizim milli mədəniyyət düşüncəmizin həmin prosesdə hansı təsirlərə məruz qaldığını, mütərəqqi və gerilədici meylləri öz ictimai, mədəni, dini və fəlsəfi fikir arealında necə yaşadığını müşahidə etmək mümkündür.

İslam dünyaya sivilizasiyanın "gözlənilməz" nöqtəsindən – Ərəbistan cəzirəsində *("əl-cəzirə əl-ərəbiyyə")* doğulmuşdu. O zamankı tarixin "kosmik sürəti ilə" dünya siyasəti, mədəniyyəti və fəlsəfəsinin mərkəzlərindən birinə çevrilmişdi. Hələ hicrət (622) ərəfəsində və daha sonrakı dövrdə yunan filosoflarının əsərlərindən tərcümələrlə antik və klassik abidələrə çıxış tapan islam təşnəliklə özünəqədərki dünya dini, fəlsəfi və mədəni irsini – Babilistan, Misir, İsrail, İran, Midiya, Hindistan, Çin və Yunanıstanın mədəniyyət xəzinəsini mənimsəyərək, özünün başlıca olaraq *Tövhid* (Vəhdət) fəlsəfəsində cəm etmişdi. Min il bundan qabaq – "X əsr Bağdadında bir ərəbdilli oxucunun Aristoteli bugünkü ingilisdilli oxucu qədər oxumaq imkanı var idi"(**1**). Tarixdə ilk dəfə olaraq islam – Şərq və Qərb genezisinə malik ayrı-ayrı mədəniyyətlərin kongeniallığını yaradaraq, özünün hegemon mövqeyinə uyğun gələn şəkildə – onların həm birlikdə, həm də müstəqillikdə yaşamaq təcrübəsinə yol açmışdı.

İslam planetin bir nöqtəsindən onun geniş coğrafiyasına, təbii ki, həm də Azərbaycana yayıla-yayıla sövq-təbii hiss edirdi ki, bu fütuhatın nüvəsi bərkiməlidir. Bu inteqral isə Ruhun İdrak dayağında – fəlsəfədə gerçəkləşir. Güclü bir hərəkata çevrilən fəlsəfi ensiklopedizm ümumən islam mədəniyyətinin rasional əsaslarını yaradaraq, digər elmlərin də inkişafına təkan verir. Lakin bu mədəniyyətdə hər zaman ilahi müdriklik *(hikməti ilahiyyə)* fəlsəfi düşüncənin

cövhərini təşkil etmiş olur. İslam fəlsəfəsi – o cövhəri küll halında əxz edən, insan-dünya münasibətlərinin böyük *irfan* yolunu açan sufilikdə ən yüksək səviyyəsinə çatır. Antik yunan ənənəsinin davamı kimi, lakin dünya tarixinin yönünü dəyişdirəcək gücdə *elmi əxlaqla birləşdirən fəlsəfi dünyagörüşünün özülü* qoyulur. Dörd yüz ildən çox müddətdə islam *"Əski Dünyanın brilyant sivilizasiyası"* olur (**2**).

Bir-birini təsdiq və təkzib edən müxtəlif fəlsəfi məktəb və cərəyanlar, onlara mənsub filosoflar Kə'bədəki *Həcər-ül-əsvədin* başına dolanırmış kimi islamın "mütləq və müqəddəs" cazibəsində fırlanır da, öz həqiqətlərinin dalınca hətta ölənədək gedirlər də. "Ədalət və təkallahlıq" *("əhl əl-ədl və tövhid")* inancına sadiq *kəlamçıların* ilk böyük məktəbi ilə – *mötəziliklə* polemikaya girən Əl-Əş'əri "Mənim ağlım dinin dəlillərindən yüksəkdirsə, mən necə *"qeybdən"* gələn vəhylərə inana bilərəm?" – deyə sual edir və *zəkanı* mütləq meyar kimi götürərək onun dindəki *"qeybə"* inam prinsipi ilə bir yerə sığmadığı qənaətinə gəlir. Böyük türk imperatoru Mahmud Qəznəlinin Hindistana hərbi yürüşünü müşayiət edən Biruni ilk dəfə bu ölkənin mədəniyyət dəyərləri ilə islam dünyasını tanış edir, Platon və Pifaqor fəlsəfəsi ilə hind müdrikliyi və sufilik arasında uzlaşım taparaq, fərqli mədəniyyət düşüncələrinin vahid kontekstinə komparativist yanaşmanı elmi təcrübəyə gətirir. İki xəlifənin – Əl-Mə'mun və Əl-Mü'təsimin sevimlisi, üçüncü xəlifəninsə (Əl-Mütəvəkkil) qovduğu, ömrünün sonunu tənhalıqda keçirən Əl-Kindinin qneseologiyası fəlsəfə və məntiq də daxil olan humanitar elmlərlə *("ilm insani")* yalnız peyğəmbərə açılan ilahi elmi *("ilm ilahi")* fərqləndirir. "Birinci ustad" *("Magister primus")* Aristoteldən sonra "İkinci ustad" *("Magister secundus")* sayılan, ensiklopedik elmi irs yaradıcısı, 117 kitab müəllifi Əl-Fərabi belə hesab edir ki, müdriklik (erkən fəlsəfə) dünyada ilk dəfə Babilistanda xaldeylər arasında meydana gəlmiş, buradan Misirə ötürülmüş, sonra Yunanıstanda yazılı mətnlər şəklində elmə çevrilmişdir. Filosof belə hesab edir ki, onun da missiyası bu bilikləri sistemləşdirərək yenidən yarandığı ölkəyə qaytarmaqdır. Əl-Fərabi "İki müdrikin – İlahi Platon və Aristotelin baxışlarının harmoniyalaşdırılması" traktatında fikir tarixində ilk dəfə olaraq həmin çağdaş antik filosofların dünyagörüşlərinin fundamental cəhətlərindəki ortaq məqamları – onların "dünya əzəlidir, yoxsa yaradılmışdır?" probleminə yanaşmalarınadək – üzə çıxarır (**3**). Yunan fəlsəfəsində "İlahi" Platon xəttini xüsusi səylə inkişaf etdirən, incə bir fərqlə Aristoteli "İlahi" saymayan Əl-Fərabi "Mükəmməl Şəhər" *("əl-mədinə əl-fədilə")* layihəsi ilə *cahil cəmiyyətə* qarşı *adil cəmiyyət* idealını alternativ qoyur. 30-dək elm sahəsini əhatə edən 450 traktatın müəllifi İbn-Sinanın *(Avisenna)* tibb ensiklopediyası – "Qanun" əsəri Şərqdə və Qərbdə əsrlərin kitabı olur.

Tövhidi yalnız monoteizm çərçivəsinə sığdıran və ehkamlaşdıran islam onu böyük *Vəhdət fəlsəfəsinə* çevirən sufiliklə münasibətlərini heç cür yoluna qoya bilmir: bilmir ki, onu inkar etsin, yoxsa təsdiq. Sufilik – islamın canından Qorxunu, Hərfi, Ehkamı, hətta Şəriəti dartıb çıxarır, yerini onun susuzluq çəkdiyi Sevgi, Həqiqət və Vəhdətlə doldurur. Sufilik eşqin Ana Yurdundan –

Qadın Qəlbindən tarixinə başlayır: Rabiyə əl-Ədəviyyə elə islamın sübhündə "Mən öz mövcudluğumu dayandırmış, Allaha qərq olmuş, Onunla vəhdətə gəlmişəm!" – deyərək yerüzü məhəbbətinin yönünü yalnız Xaliqə tuşlayır. Zərdüştçü farsın nəvəsi Mənsur Həllac Məkkədən Hindistana, Türküstana və Çin sərhədlərinədək islamı və islam içində sufiliyi yaya-yaya, insan mənəviyyatının ilahi başlanğıcını oyadır. 922-ci ildə edam edilən və bütün sufi nəsilləri üçün, onunla eyni taleyi yaşamış bizim böyük Nəsimi və Sührəvərdi üçün əzabkeşliyin məşəlinə çevrilən Mənsur Həllac, əslində, elə gəncliyindən şəriətin formal edam hökmünə doğru şəhid ola-ola gəlirdi!

Bistami, Cüneyd, Timrizi, Əl-Qəzali, İbn Ərəbi, Xəyyam, Kübra, Sə'di, Əttar, Rumi, Şirazi, Şəbüstəri, Lahıci, Kirmani, Bektaşi, Nəimi, Nəsimi, Cami, Füzuli, Kaşifi, Ənsari, Nablusi, Nur Əli Şah kimi ulu sufi mütəfəkkirləri və sufilikdən keçənlər təriqətçi özəllikləri ilə birgə sufiliyi praktikasından metafizikasına qədər dərinləşdirib zənginləşdirərək, *sivilizasiyanın hərəkət trayektoriyasını onun bütün dəyərlərini yaradan məkana – insanın mənəviyyat aləminə* köçürürlər. Çünki Əbədiyyətin gerçək mahiyyətində dərk olunduğu ocaq buradır! Bağdad şeyxi Əbu Bəkr əs-Şibli söylər: "Sufi olmaq – bu dünyada doğulanadək necə olmuşdunsa elə olmaq deməkdir!" Əl-Qəzaliyə görəsə, insanın yeganə sərvəti – gəmi batarkən onun itirmədikləridir. Fəlsəfənin yalnız sufilik yolunda dünyanın *sakrallığı* və *metafizikliyi* öz vəhdətini tapa bilir!

İslam dünyasının *("dar-əl-islam")* Qərb sonunda – İspaniyada da ərəbdilli islam fəlsəfəsi və onun sufilik özəyi yaranır. Qərb-Şərq dialoqu – İbn-Rüşd *(Averroes)*-Qəzali polemikası başlayır (**4**). "İnsan elmini" idrakın mərkəzinə çəkən İbn Rüşdün də təsir göstərdiyi "Renessans epoxasını çiçəkləndirən yeni bəşəriyyət buradan doğulur" *(Kvadri)*. 17 yaşında İbn-Rüşdlə qeyri-adi söhbətdə bulunmuş, illər sonra bu böyük alimin dəfnində iştirak etmiş, Cəlaləddin Rumi ilə dostluğundan bəhrələnmiş və böyük Azərbaycan filosofu Nəsirəddin Tusi ilə məktublaşmış İbn Ərəbi islam fəlsəfəsinin Şərq və Qərb qanadları üzrə bütün başlıca xətlərindən gələn ideyaları konsentrasiya edərək varlığın transendental vəhdətində *("vəhdət əl-vücud")* qərar tutur. İslam əxlaq fəlsəfəsini etik-rasional əsaslarda Nəsirəddin Tusi, mistik əsaslarda Cəlaləddin Rumi konseptual bitkinliyinə çatdırır. Mövlana Cəlaləddin Rumi varlıq təkamülündə insan substansiyasının taleyinə hind *sansara* təlimindən daha dərin, Darvindən daha müdrik, həm də onun kosmik perspektivində yanaşır: "Sən başlanğıcında gil idin. Mineral qatından keçib bitki oldun. Bitkidən canlıya, canlıdan insana döndün. Bütün bu mərhələlərdən keçərkən hara getdiyini bilmədən uzun bir yolçuluğun cazibəsindəsən. Keçəcəyin yüzlərlə dünyalarsa hələ sənin qarşındadır"(**5**).

Nitsşenin "üstinsanı" heç görünməzdir islam fəlsəfəsindəki makrokosm – *İnsani Kəbir (Böyük İnsan – Homo maximus)* qüdrətinə çatan və *"ən-əl-həqq"* deyən *"İnsani-Kamil"*in yanında. "Avesta" atəşini öz fəlsəfəsinə içirən azərbaycanlı düha – "İşıq Şeyxi" *(şeyx-əl-işraq)* Şihabəddin Yəhya Sührəvərdi Zaratuştraya (Zərdüştə) dünyanın mənəviyyat məbədini tikən bir ustad tək, Nitsşe isə həmin ari peyğəmbərinə o məbədi sökən bir qiyamçı tək istinad edir. İşraq

Şeyxinin "nurlar nuru" *("nur-əl-ənvar")* insanı öz kamilliyinin omeqa nöqtəsinə çatdıran əbədi ilahi fəzilətdir ki, o – kənardan, hansısa dini kitablardan, didaktik qaynaqlardan gəlmir, insanın elə öz varlığından doğur! Yalnız İşraq Şeyxinin obrazlaşdırdığı "Platonlaşmış Aristotel"(**6**) ona belə deyə bilər: *"Özündə özünü oyandır!"* Belə bir inqilabi təfəkkürlə ortodoksal islamın mütləq kanonikasına qarşı bizim işraqilik fəlsəfəsinin yaradıcısı özünün həlak edilməsinə (1191) səbəb olan tarixi mühakimələrindən birini irəli sürür: *"Nübüvvəti batiniyyə"* (ezoterik peyğəmbərlik) tükənməzdir, daimidir və hər zamanın öz peyğəmbəri zühur edə bilər! Allahın öz nurundan yaratdığı *İnsanın Peyğəmbər olmaq qüdrətinin* qarşısını kim və nə ala bilər?!

Əsasən, rəsmi islama müxalifət tendensiyasında ruhun böyük təkamülünü yaşayan bir sıra müqtədir islam filosofları "Quran" təməlindən çıxış edərək dini ehkamlara zidd mövqelərini məharətlə irəli sürmüşlər. Onlar islamı təkcə din kimi deyil, dünyanın dərki vasitələrindən biri kimi qəbul edərək, intixab etdikləri unikal metodologiyalarla bir çox yarar fəlsəfi və dini sistemləri, baxışları özlərinin vəhdət fəlsəfəsinə sintez edə bilmişlər. Dövrü üçün ən geniş coğrafiya boyunca – Mərkəzi Asiya və Hindistandan İspaniyaya, Azərbaycandan Misirə qədər islam sivilizasiyasının ideya qatında yüzilliklərlə davam edən diskurs mühiti təşəkkül tapmışdır. Özü də ərəblərdən daha çox digər xalqların mənsubları (xüsusilə farslar və türklər) islam fəlsəfəsinin yaradılması prosesində iştirak etmiş, XVI əsrə qədər Avropa fəlsəfəsindən daha zəngin mənəvi-intellektual məkanı ərsəyə gətirmişlər. Bu məkanda dini-fəlsəfi məktəblərin diferensiasiyası da təkcə fikir ayrılıqları səbəbindən deyil, özəlliklə güclü potensiala malik ideyaların törəyib artma, şaxələnib çoxalma stixiyasındandır. Buna görə də İslam Şərqində hətta aralarındakı konfliktlərlə müşayiət olunsa da, çoxtəriqətlilik və ya təriqətləşmə səngiməz ideya mücahidliyinə də rəvac vermişdir. Bəzən bu axın o qədər qarşısıalınmaz olmuş ki, siyasi böhran və çevrilişlərə gətirib çıxarmışdır.

Ürəfa və üləmalar arasında nüfuza malik olan mütəfəkkirlərə islam dövlətlərinin saraylarında etinasız qala bilməmiş, ya ehtiramdan, ya da məcburiyyətdən onlara sayğı göstərmiş, fikir və məsləhətlərinə diqqət də yetirmişlər. Modern Avropa tarixşünaslığına və sosiologiyasına belə güclü təsir etmiş İbn Xaldunun Teymurilər imperiyasının yaradıcısı Əmir Teymurla 1401-ci ildə Dəməşqdəki görüşü bu mənada ibrətlidir: həmin görüşün nəticəsi olaraq, İbn Xaldun mövcud türk-islam dövlətçiliyi sisteminin sosial, siyasi və hüquqi əsaslarını işləmiş, orta əsrlər klassik idarəetmə sisteminin başlıca cəhətləri xüsusunda orijinal düşüncələrini bəyan edərək, optimal idarəçilik təsnifatını irəli sürmüşdür (**7**). III Moğol imperatoru Əkbər şah isə Hindistan, İran və Azərbaycandan olan sufilər və digər filosoflarla dərin münasibətləri, xüsusilə işraqilik fəlsəfəsinə rəğbəti zəminində elan etdiyi *"Din-i-İlahi"* (1582) doktrinası ilə ölkəsindəki müxtəlif din və məzhəblərə etiqad edən insanların – müsəlman, induist, jaynist, yəhudi, zərdüşt, yezuit və s. din daşıyıcılarının universal birliyinə siyasi, əxlaqi, teoloji və ideoloji bünövrə qoymuş, din və siyasətin əxlaq konvergensiyasına zərurət yaşadığını sübut edən islahat həyata keçirmişdir (**8**).

Lakin islam sivilizasiyasının tarixi inkişafında belə mütərəqqi islahatlar, həmin tendensiyada fəlsəfə və siyasətin, cəmiyyət və dövlətin, xalq və hakimiyyətin yaxınlaşdırılmasına, uzlaşdırılmasına və bu proseslərin praqmatik müstəviyə keçirilməsinə edilən cəhdlər mütləqiyyətçilik statusunu nə dünyagörüşündə, nə də monarxik və despotik dövlətlərin praktikasında heç bir dəyişikliyə uğratmayacaq dərəcədə zəif olmuşdur. Mütləq teokratik imperiyanı – Xilafəti kim təkzib və rədd edə bilərdi?! İslamda "peyğəmbər" sayılan, hətta "Quran"da *(18:83-99)* özünə məqam tutmuş ekspansionist Makedoniyalı İsgəndər hansı şahı nə ilə tərbiyə edə, ona nədə nümunə ola bilərdi?! Örnəyi – İsgəndər olan bəşəriyyətin, tarixi də – belə olar: müharibələr tarixi. Nizami Gəncəvi ilə birlikdə dövrünün bir çox mütəfəkkirlərini düşündürmüş "Rəhim və Rəhman" Allahın yerüzündə kölgəsi "ədalətli ideal şah" konsepti sülalə monarxiyasına əsaslanan bir sistemi – əski şahlıqdan zəmanəmizin şeyx-krallar səltənətinədək – azacıq da laxlatmaq gücündə idimi?! Heç buna can da atılmırdı. *Dövlətdən çox, Hərəmxana "quruculuğu"* ilə, "Yeddi Gözəl"in cərgəsini günümüzədək sıxlaşdırmaqla məşğul olan bir qafanın içərisində yalnız öz nəslini – hətta onlar bir-birini qırsalar da! – ali hakimiyyətdə möhkəmlətmək, "əbədi olaraq" sarsılmaz etmək niyyətləri dolanıb. "Fəlakət" effektində bir inqilab – ancaq *saray çevrilişi* ola bilərdi: Şərq istibdadlarının ayrılmaz atributu! Deməli, bu düşüncə yalnız *birincini* hansı formada isə devirməkdən uzağa gedə bilmir, *vətəndaş iradəsi* müstəvisinə qalxmırdı. Əl-Fərabinin "Vətəndaş siyasəti" traktatı da siyasi nəsihətçilik cızığını keçmirdi. İslamın Türk Epoxasında (XI-XVIII yüzilliklər – islam sivilizasiyası və siyasi tarixinin 14 əsrinin 8 əsri!) böyük ulusçuluq gələnəyinə sahib bu passionar superetnos "islamın qılıncı və qalxanı"(**9**) sayılırdı. İslam siyasi fəlsəfəsi ən azı "türk parlamentarizminin" ilk rüşeymləri – *qurultay və gənəşək* üzərində təsisatlanmanı mümkün edən şərtlərə diqqət yetirməli, çarpaz fikir yorumlarına yol açan "İnkar mübarəkdir"(**10**) mövqeyi inkişaf etdirilməli idi. Bir sıra Qərb ölkələrində isə ortaçağ parlamentarizm təcrübəsi artıq yeni dövrdə onların demokratik platforma üzərində siyasi inkişafına təkan verəcək bir istiqamətə çevrilmişdi.

Yeniləşən dünyada "bəşəriyyətçilik" məzmununa dola bilməmiş "ümmət" universalizmi içrə ləng-ləng dövr edən islam cəmiyyətləri milli özünüdərk, milli mədəniyyətlərin təşəkkülü, *ümmətçilikdən milliyyətçiliyə* keçid proseslərini də çox ağrılı yaşamışdır. XIX əsrdə islam dünyasının əsas dövləti Osmanlı Türkiyəsinin çırpıntıları buna örnəkdir. Hətta XX əsrin əvvəllərinə qədər milli kimlik təyinatında mikroskopik erməni özünü məhz "erməni" sayır, kosmopolit azərbaycanlı isə özünə "müsəlman" deyir, Mirzə Ələkbər Sabirə "Harda müsəlman görürəm, qorxuram!" – üşəntisini yaşadır, elə ondan da "Açsan gözünü, rəncü məşəqqət görəcəksən // Millətdə qəm, ümmətdə küdurət görəcəksən!" – tənəsini acqarına yeyir, Cəlil Məmmədquluzadəyə elə onlara – dolandıqları ölkənin adını belə bilməyən "lüt-üryan Vətən qardaşlarına" müraciətlə "Azərbaycan" məqaləsini yazdırırdı. Beləcə, bütün İslam Şərqi milli müəyyənlik oriyentasiyasından sapdığı və sapdırıldığı üçün bu çalxantılı region milli dövlət-

lərdən daha çox monarxik və ya avtokratik rejimlərin, seqmentləşdirici milli ideologiyalardan daha çox, bir-birinə zidd məzhəblər zəminində qərarlaşmış təpəgöz dini ideologiyaların məkanına – planetin potensial təhlükəlilik zolağına çevrilmişdir. Əlbəttə, *ümmət* düşüncəsi ilə *qəbilə* düşüncəsinin eybəcər qaynağında və qaçılmaz toqquşmasında yaşayan bir cəmiyyət və onun tirələnmiş dünyagörüşü özünə necə dürüst yol ayırd edə bilərdi?! Etiraf edilməlidir ki, keçmişindən gələcəyinə doğru tərəqqi etmək əvəzinə, tərsinə, əsas yönləri ilə getdikcə qartıyıb qalınlaşan, zirehləşib deşilməz olan, sanki nüvəsini yeyincəyədək ortodoksallasan islam – müasir dünyaya onunla ayaqlaşa bilməyən əhalicə çox, ideyaca cırtdan cəmiyyətlər gətirib çıxarıb...

Əski (Misir, Şumer, Akkad, İudey, İran...) kahinliyin sərtliyini özündə yaşadan qatı şəriətçilik İslam Şərqində *azadlığın sonuncu qalasını – Sufiliyi* yenməsəydi, şübhəsiz ki, bu böyük mədəniyyət ehkamdayaqlı yox, insandayaqlı fəlsəfənin yoluna çevrilər, alimənsəblər qarşısında itaətkarlığa göz yummayan, cəmiyyəti ədalətli sosial qanunlara doğru hərəkət etdirən Siyasi İradəyə üfüq açılardı. Qərbdə isə məhz belə olmuşdu. Orada Şəxsiyyət *Vətəndaş statusunda* özünü Şərqdəkindən tez tanımışdı. Elm Dinə meydan oxumağı bacarmışdı. Elə Sufiliyin də məğzini təşkil etdiyi, Şərq və Qərb fəlsəfəsinin qaynağında yetişən Panteizm Avropa Renessansını, Renessans Yeni Çağ dünyagörüşünü, bu da Azadlıq fəlsəfəsini meydana gətirmişdi. Təxminən XVII əsrdən başlayaraq, *Şərqlə Qərbin yanaşı getməli olduğu yol* məhz Şərqdə dayandığından, dünya inkişafına daha yetkin rasionallaşma istiqamətində tarazlıq gətirə biləcək imkanlar da aradan qalxmış – "bütün dünyaya tacir və quldur kimi" soxulan(**11**) imperialist Qərbin Azadlıq və Humanizm fəlsəfəsinə xəyanət etməsi ilə onun Şərq üzərində dominantlığına meydan açılmışdı... Bu dayanış, Şərq-Qərb meqasistemində Qərbin irəli çıxması, dünya sivilizasiyasının dixotomiyasında Qərbin hökmranlaşması – təkcə Şərqin geriyə atılması ilə nəticələnməyəcək, ən əsası, dünyanın idarə edilməsini Qərbin əlinə verəcək, hətta beynəlxalq hüquq normalarının büsbütün Qərb modelində təsbit olunmasına tarixi şərait yaradacaqdı!..

Fəqət mütləqiyyətçi rejimlərin islam dünyasını qəfəsə saldığı gerçəyi çox gec – Qərb imperializmi Şərq dövlətlərini tapdalamağa başlayanda bütün faciəsi ilə, həm də perspektiv uğursuzluğu açıq görünən *geopolitik məğlubiyyət faktı* kimi üzə çıxdı. Şərq teokratik düşüncə sistemi görün nə qədər qatı idi ki, hətta islam sivilizasiyasının çöküş epoxasında (XIX əsr – XX əsrin əvvəlləri) onu dirçəltməyə çalışan mütəfəkkirlərin belə islahatçılığında islam faktoru hər şeyi üstələyərək, bütün problemlərin başında dayanırdı. Teokratiya Şərqi yedikcə, Qərb də Şərqi yeməyin əlverişli imkanlarına malik oldu. Nəticə isə göz qabağındadır: XX əsrin əvvəllərindən bu günə qədər islam dünyasının episentrində bir-birini təşviq edən üç neqativ tendensiya – militarlaşma (milliləşmə yerinə!), radikallaşma (iradə azadlığı yerinə!) və ifrat təməlçilik (fərqli konseptual ideyaların polifoniyası yerinə!) təkamül məntiqindən uzaq olan bir yolla təmərgüzləşərək, nəinki özünü, hətta müsəlmanların yaşadığı nisbətən demokratikləşmiş "mülayim" respublikaları da burulğanına çəkmək meylində və iddia-

sındadır. Hətta XXI əsrdə Mehdi Sahib-əz-Zəman axtarışına çıxır, "Hezbollah"la Allahı partiyalaşdırır, "müsəlmanca" qardaşlaşmaqdan savayı bir yol tanımır, "əl-qaidə"ləşir, "işid"ləşir, bir-birinin ətini yeyib sümüyündən barrikadalar qura-qura Xilafət ideologiyasının ekspansiyasına can fəda edirlər. İslamın bu yöndə ideolojiləşməsi və siyasiləşməsi, bütün cəhdlərə baxmayaraqsa, islam cəmiyyətlərinin passivlikdən və əyintilərdən qurtulmaması onun dünyagörüşündə tarixi çatların nə qədər dərin olduğunu göstərir. Bu prosesdə həmin dünyagörüşünü bilavasitə funksionallaşdırmağa məsuliyyət daşıyan fəlsəfənin özünütənqidianalizi elə erkən təşəkkül vaxtlarından ta indiyədək hər zaman gərəksənib. Görkəmli fransız şərqşünası Anri Korben tamamilə haqlıdır: "İslam filosoflarının konseptual təməli sosial normalar haqqında etik doktrina deyil, mənəvi kamillik ideyasıdır ki, bu təməldə insan individuumu *horizontal* ictimai-siyasi ölçülərini deyil, onu transendental iyerarxiyaya, şəxsi taleyinin yüksək zəmanətinə bağlayan *vertikal* ölçülər əldə etməyə qadirdir" (**12**).

On dörd əsrlik tarixə malik islam fəlsəfəsi insanın içində böyük qüdrətlə yaratdığı işıq səltənətini onun ətrafında da eyni səylə yarada bilməməklə, əslində, nəinki idrakın daxiləyönlü və xaricəyönlü fəaliyyətləri arasındakı balansı pozub, həm də çağımıza doğru hərəkətində özünü çıxılmaz dekadansa yuvarladıb: Kamil İnsan və Piramidal Cəmiyyət. – Zahirən oxşasalar da, axı, bunlar bir-birini inkar edir! Fəlsəfənin heç bir probleminin – kəlamdan təbiətədək – gözdən qaçırılmadığı bunca bəsirətli mədəniyyət dünyasında onun konseptuallığı məntiqi olaraq təkcə insanın *özünün* deyil, insanlararası "kamil" münasibətlərin də rasional ədalətlilik, bərabərlik, qanunun aliliyi modelində təsbitini imperativləşdirməli idi. İslam fəlsəfəsinin antik yunan ənənəsindən gələn və universumu əksliklərin vəhdəti dialektikasında dərk edən dünyaqavramı da buna əsas verirdi: *baqi* (əbədi) və *fani* (keçəri), *batin* (ezoterika) və *zahir* (ekzoterika), *zaman afaki* və *zaman anfusi, tənzil* və *tə'vil.* Müvafiq "Quran" ayəsinə *(41:53)* söykənən bu fəlsəfi yanaşmada *zaman afaki* – vaxt kimi kəmiyyət ölçüsünə malik homogen, obyektiv, *tarixi zaman* və *zaman anfusi* – insanın daxili aləminin keyfiyyət ölçüsünə malik əbədi, *mənəvi zaman* fərqləndirilmək həssaslığındadır. İslam fəlsəfəsi insan mənəviyyatını ən dərin irfan qatında bu intəhasız dərinliyə kökləyir: *tənzil* o yoldur ki – Müqəddəs Kitab səmadan enir, *tə'vil* o yoldur ki – insan onu dərk edib özünküləşdirir, varlığına hopdurur, sonra yenidən əslinə, ilkinliyinə qaytarır. Bu mistik dialektikanın gizli mənası odur ki, Kainat proqramında ilahi vəhyin insan sferasında – yerüzündə gerçəkləşdirilmək zərurəti vardır: ideal "maddiləşir" və mükəmməl antropoloji keyfiyyətində yenidən səmaya – öz başlanğıcına qayıdır. Yəqin ki, məhz bu məqamda dönüşyaradıcı cəsarətli addım atılmalı idi: monarxik sistemin ideasional bazası olan və onun çox rahat yerləşdiyi *"fani dünya"* modelindən əl çəkilməli, yetkin şəxsiyyətlərin yaşaya biləcəyi cəmiyyət və dövlət qurmaq məqsədləri və vəzifələri (utopiya kimi yox!) ortaya gətirilməli idi. Axı, bu fəlsəfənin bir an belə mehvərindən ayrılmadığı *həqiqət* və ə*dalət* yalnız insanın içərisindədirsə və təzahür edə bilmirsə, deməli, məhbəsdədir və öləcək!

İslam fəlsəfəsi öz din qınında daralıb-sıxıldıqca, spekulyativ sillogizmlərində boğulduqca, bir dərviş sərgərdanlığı ilə axtardıqlarını tapmadıqca, prafetologiya (peyğəmbərlik elmi) və imamologiya (imamət) hüdudlarından kənara çıxa bilməmək, təriqətlərində axıb itmək, azıb itmək iradəsizliyini daha çox əyan etmiş oldu. "Quran" özü bir fəlsəfədir" hökmü – fəlsəfəni onun mənafelərinə rəğmən ilahiyyatlaşdırmaq, ən yaxşı halda teosofiya çərçivəsində qərarlaşdırmaq israrından əl çəkmədi. Min il sonra (XVI əsr) "Səfəvi Renessansı" *(Anri Korben)* onu silkələyib-titrətsə də, fəlsəfənin dinə "qulluq etməsinin" lap başlanğıcdan gələn məşum xətti üzrə deqradasiya qaçılmaz oldu. Əlbəttə, klassik islam fəlsəfəsi bəşəriyyətin yalnız keçmişində qalan dəfinəsi deyil, böyük mənəviyyat potensiyası ilə onun tükənməz sərvətidir. Elə yanar olduğu üçün də onun "Günəş ləkələri" zamanın teleskopunda sezilməkdədir. Hələ bu gün də yetkin və örnək bir dövlət qura bilməyən islam dünyasının çaşqın vəziyyəti bir vaxtlar insan mənəviyyatını və əxlaqını ən yüksək mərtəbəyə qaldırmış ilahi fəlsəfənin boşluqlarından çox aydın görünür. Öz çağdaşlığını yarada bilməyən İslam Şərqi "Qərb müasirliyi" cildinə girirkən, olduqca köhnədəb görsənir. İnsanı bunca ucaldan fəlsəfə onun *mənəvi kosmosunun* ölçülərinə heç cür uyğun gəlməyən piramida-dövlətlərin – *darısqal sülalə rejimlərinin* haçansa uçulub üstünə töküləcəyini də fəhm etməli idi...

Qərb çoxdan tarixin *postxristian* mərhələsinə keçsə də, İslam Şərqi nəinki *postislam* mərhələsinə keçməyib, heç 800-1000 il qabaqkı yaradıcı enerjisini belə saxlaya bilməyib. Hələ də burada yeni qlobal sivilizasiyanın zahiri nailiyyətlərindən bəhrələnən ridumental cəmiyyətlər fəxrlə özlərini "islam dünyası" (hamı da onlara öz sözləri ilə belə deyir) adlandırırlar – fərqinə varmadan ki, bu gün planetin heç bir guşəsində özlərini "xristian dünyası", "buddist dünyası", "induist dünyası", "iudaist dünyası" olaraq öygüləyən bir kimsə yox. Bu isə təəssübkeş Qərb siyasi-kulturoloji analitikasına fürsət və bəhanə verir ki, məsələn, Samyuel Hantinqton nümunəsində "islam sivilizasiyasına" yalnız dini parametrlərlə yanaşma meyarını əsas götürərək onun problemlərindən – əlbəttə, birtərəfli şəkildə – bəhs etsinlər (**13**). İslam Şərqi *dindən sivilizasiyaya doğru təkamülün* əzablı yollarını adlaya bilməyərək, öz ziddiyyətləri içərisində boğulub qalıb. Nə o özü, nə də onun üzərində üstünlüyündən məharətlə yararlanan Qərb bu regionda artıq "psevdo-islam" mahiyyətini almış mövcudluq durumundan sıyrılmağa imkan verir: mücərrəd "islam dünyası" özlərinin böyük gələnəkləri təməlində Ərəb sivilizasiyası, İran sivilizasiyası, Türk sivilizasiyası... gerçəkliyini ala bilmir, həmin sivilizasiyalara mənsub millətlərin və dövlətlərin planetar çağdaşlığını, həm də təbii, güclü müttəfiqliyini yaradacaq siyasi fazaya adlamaqda çətinlik çəkir.

Ümumiyyətlə, üzü gələcəyə deyil, keçmişə dayanan islam orta əsrlər çəyirdəyindən çıxıbmı?! Elə çıxa bilmədiyindən də onun "müasirləşməyi" *özgələşmənin* məcrasına dolub, burada özünəbənzəməz sifətlər alıb və yetərincə gülüncləşib. Günümüzün ekzotik ərəb monarxları ona görə köhnə qiyafədə zühur etmirlər ki, öz milli adət-ənənələrinə belə dərindən bağlıdırlar, əksinə, ona görə

ki, onların qafası ortaçağ donundadır və cəmiyyəti də hər vəchlə bu donun ölçülərində saxlamaq çabasındadır. *Göydələnli islamla minarəli islamın ittifaqı* təbii deyil, zorakı konsensusdur. O göydələnlərdən "müasir" islamın orta əsrlər ruhu, xüsusilə top-siyasi-mərtəbədə monarxik içalatı – *təksoy hakimiyyətçiliyi* və onların fəsadları, geriyəçəkərliyi əsl panoram görüntüsündə açılır...

Belə olduğu halda islamın və islamçılığın müasir dünya siyasətinə, beynəlxalq münasibətlər sisteminə hər hansı bir dəyişdirici, yeniləşdirici təsiri mümkündürmü?! Hegemonlar üçün vasitə olmaqdan başqa onun əlindən nə gəlir ki?! Siyasi analitiklər 1,5 milyard insanın yaşadığı 57 ölkəni birləşdirən İslam Əməkdaşlıq Təşkilatının "boş ritorika forumundan başqa bir şey" olmadığını zənn etməkdə haqlı deyillərmi?! (**14**). Məsələn, elə həmin Təşkilatın iki üzv dövlətini – ideologiyasından geopolitikasına qədər kəskin qarşıdurma vəziyyətində olan (hələ tarixi ziddiyyətlər bir yana qalsın...) Səudiyyə Ərəbistanı ilə İranı islam sivilizasiyasına mənsubluqda hansı dəyərlər birləşdirir?! Təkcə Kə'bə ziyarətimi?!

Bəs bu gün islam dünyasındakı fəlsəfə, görəsən, onun harasında gizlənib?! Yadıma iştirak və çıxış etdiyim XXII və XXIII Dünya Fəlsəfə Konqreslərini (Seul – 2008 və Afina – 2013) salıram: hətta bilavasitə islam fəlsəfəsi problemlərinin müzakirə olunduğu bölmə və diskussiyalarda özək islam ölkələrinin filosofları və fəlsəfəşünasları sanki yoxmuşlar kimi gözə dəymirdilər. Amma ləzzət süzülən bütün məkanlarda müsəlmanlar milyonlarcadır. Neft pullarını "fani" adlandırdıqları dünyada onun tam əskinə – Dəbdəbəyə, Qadına və Silaha xərcləyirlər. Qarından qalanı da başın xıltına – çürük ideologiyaların tuluqlaşıb yayılmasına. Düşünürəm: islam fəlsəfəsində o çatmır ki, məhz o – islam dünyası faciəsinin əsas determinantlarını yuvalanmağa qoymazdı. Bu – alternativ yanaşmaları boğmayan, əksinə, onlara nəfəs verən özününtənqid mədəniyyətidir!

Doğrudanmı, *homo-islamicus* sivilizasiyanın həm dövlət, həm də düşüncə sistemində monokratiyadan ölüncəyədək əl çəkməyən *sonuncu insanı* olacaq?!

Bu suallar həm də dini inancına görə əhalisinin böyük əksəriyyəti müsəlman olan, hər zaman islam dünyasına yenilik ruhu gətirməyi bacaran Azərbaycanın – müasir beynəlxalq sistemin inkişaf etmiş demokratik dövlətləri arasında özünəməxsus yer tutmaq iddiası və haqqı olan ölkəmizin qarşısındadır.

Ədəbiyyat:

1.Adamson P. Philosophy in the Islamic World. Oxford University Press, 2018.

2.Braudel F. A History of Civilizations. Trans. By R.Mayne, NY.: Penguin Books, 1993, p.73.

3. Alfarabi. The Political Writings. "Selected Aphorisms" and Other Texts. Ed. and trans. by Butterworth Ch.E., Ithaca and London: Cornel University Press, 2001, pp.115-167.

4.Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources. Ed. and trans. by

McGinnis J., Reisman D.C. Hackett Publishing Company, 2007, pp.295-308.
5.Суфии. Собрание причт и афоризмов. М.: ЭКСМО-Пресс, с.191.
6.Корбен А. История исламской философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010, с.206.
7.Fischel W.J. Ibn Khaldun and Tamerlane. Berkeley: University of California Press, 1952, pp. 70-71.
8.Koller J.M. Asian Philosophies. New Jersey: Pearson Prentice Hall, 2007, pp.182-183.
9.Рахманалиев Р. Империя тюрков. Великая цивилизация. Тюркские народы в мировой истории с X в. до н.э. по XX в. н.э. М.: Рипол Классик, 2009, с.10.
10.Oğuznamə. Çapa hazırlayan: Samət Əlizadə. Bakı, Yazıçı, 1987, s.43.
11.Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977, с.313.
12.Корбен А. История исламской философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010, с.246.
13.Huntington S.P. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. N.Y.: A Touchstone Book, 1997.
14. Oborne P. 25 Years on, Huntington's "Clash of Civilisations" Theory has been Refuted // https://www.middleeasteye.net/columns/twenty-five-years-huntington-s-clash-civilisations-theory-has-been-refuted-308271749

Faiq Ələkbərli

ÇAĞDAŞ AZƏRBAYCAN TÜRK FƏLSƏFƏSİNİN BAŞLICA PROBLEMLƏRİ

XIX-XX əsrlər Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikri bu günümüzlə, gələcəyimizlə birbaşa bağlı olduğu üçün onu araşdırmaq və təhlil etmək çox vacib və məsuliyyətli məsələdir. Ona görə ki, bu dövrdə Azərbaycan türklərinin ictimai-siyasi həyatı və mədəni-fəlsəfi mühiti yeni bir mərhələnin başlanğıcına təsadüf edir. Yeni mərhələyə baxışın müsbət ya da mənfi çalarlar daşımasından asılı olmayaraq bir şey həqiqətdir ki, Azərbaycan xalqı bir tərəfdən yeni ictimai-siyasi və elmi-fəlsəfi həyata bütöv şəkildə daxil ola bilməmiş, digər tərəfdən isə Qərb mədəniyyətinin ciddi təsirinə məruz qalmışdır.

Hər iki amil son iki əsrdə Azərbaycan türk fəlsəfəsinin, tarixinin, mədəniyyətinin, ədəbiyyatının, siyasətinin başlıca problemləri sırasında qalmaqdadır. Əgər son iki əsrdə Azərbaycan xalqı maddi və mənəvi anlamda bütövlüyünü itirmisdirsə, bu, dolayısıyla onun tarixinin, ədəbiyyatının, dilinin, mədəniyyətinin və fəlsəfəsinin yazılmasında yarımçıqlıq kompleksinin ortaya çıxmasına səbəb olmusdur. Etiraf edib-etməməyimizdən ya da bunun fəlsəfə ilə nə qədər bağlı olub olmamasından asılı olmayaraq, bu, bir həqiqətdir ki, əgər hər hansı

xalqın fəlsəfəsi, tarixi, ədəbiyyatı yarımçıqlıq kompleksi şərtləri altında yazılırsa, o zaman həmin xalqın, sözün həqiqi mənasında, milli ruhunu əks etdirə biləcək fəlsəfədən, tarixdən, ədəbiyyatdan, mədəniyyətdən söhbət gedə bilməz. Yəni natamamlıq kompleksi şərtləri altında yazılan hər hansı millətin tarixi, fəlsəfə tarixi, ədəbiyyat tarixi, mədəniyyət tarixi milli ruhdan başqa nə varsa hər şeyi özündə əks etdirir, ancaq milli ruh qarşısında gözlə görünən ya da gözlə görünməyən saysız-hesabsız sədlər çəkilir, divarlar hörülür.

Son iki əsrdir ki, Azərbaycan türk xalqı da məhz maddi-fiziki və milli-mənəvi parçalanma nəticəsində natamamalıq kompleksinə doğru sürüklənmiş, bu natamamlıq çərçivəsində də əsasən hər hansı doğma və yad tədqiqatçılar onun tarixini, fəlsəfəsini, mədəniyyətini, hüququnu, ədəbiyyatını yazmışlar və yazmaqdadırlar. Bir sözlə, XIX əsrin əvvəllərində Azərbaycan türklərinin ictimai-siyasi və fəlsəfi həyatında yeni mərhələyə qədəm qoyması onun maddi-fiziki və milli-mənəvi parçalanması fonunda baş vermiş, bununla da onlarla, bəlkə də yüzlərlə problemlərin təməli qoyulmuşdur. Hər halda Səfəvilər Türk dövlətinin süqutundan sonra onun yerində yeni imperiya quran Əfşarlar Türk dövlətinin az bir müddət ərzində uğursuzluğa düçar olması Azərbaycan türkləri üçün, bu günə qədər çözülməsi heç də asan olmayan ciddi ictimai-siyasi və elmi-fəlsəfi problemlərə yol açmışdır. Doğrudur, XVIII əsrin sonlarına doğru keçmiş Səfəvilərlə Əfşarlar dövlətlərinin qalıqları üzərində Qacarlar Türk dövlətinin meydana çıxması türklər, o cümlədən Azərbaycan türkləri üçün yeni bir ümid işığı olub, bəlkə də bu günə qədər yaşadığımız və yaşamaqda olduğumuz problemlərin xeyli qisminə son verə bilərdi. Ancaq Qacarlar dövləti çar Rusiyası ilə Böyük Britaniyanın hərbi-siyasi oyunları nəticəsində keçmiş Səfəvilər Türk dövlətinin bütün ərazilərinə, o cümlədən Güney Qafqaza, eyni zamanda Azərbaycanın quzey hissəsinə sahib ola bilmədi. Bununla da Azərbaycan türk xalqının, Azərbaycan türk torpaqlarının bir hissəsi çar Rusiyasının işğalı altında qaldı ki, bu da, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, onun yalnız gələcək ictimai-siyasi həyatında deyil, elm-mədəniyyət və fəlsəfə sahəsində də xeyli fərqliliklərə, problemlərə yol açdı. Hər halda Azərbaycan türk torpaqlarının, Azərbaycan türk xalqının çar Rusiyasının işğalı altında qalan bir hissəsi ilə, Qacarların tərkibində qalan böyük hissəsi arasında baş verən maddi-fiziki və milli-mənəvi ayrılıqlar, antitürk ideyaların da birbaşa təsiri ilə onların mütəfəkkirlərinin dünyagörüşündə yarımçıqlığa, natamamlığa, hətta, bəzən qeyri-milli düşüncələrə yol açmış oldu.

Bu gün, Azərbaycan alimlərinin boynuna düşən əsas vəzifə bir tərəfdən təxminən XIX əsrin əvvəllərindən çar Rusiyasının işğalı altında yaşamağa məcbur olan Azərbaycan türk xalqının dünyagörüşü ilə, Qacarların tərkibində, ancaq onun ana sütununu təşkil edən Azərbaycan türklərinin dünyagörüşündəki oxşarlıqları və fərqlilikləri çox həssaslıqla tədqiq edib obyektiv qiymətini vermək, digər tərəfdən bütövlükdə fəlsəfi və ictimai fikrimizin əsas inkişaf yollarını, onun mahiyyətini ortaya qoymaqdır. Bu anlamda son iki əsrdə ayrı-ayrılıqda yaşamağa məcbur edilmiş Quzey Azərbaycan türkləri ilə Qacarlar

dövlətinin ana sütununu təşkil etmiş türklərin bu dövr ərzində yaşadıqları ictimai-siyasi, ədəbi-mədəni, elmi-fəlsəfi mühiti ayrı-ayrılıqda ələ almaqdan daha çox bir bütünün, vəhdətin tərkib hisssi kimi tədqiq etmək lazımdır. Yəni çar Rusiyası ilə Qacarlar arasında bağlanmış 1828-ci il Türkmənçay müqaviləsindən sonra, bəlkə məcburiyyətdən bir çox hallarda vahid Azərbaycan türklərinin deyil də, Quzey Azərbaycan xalqının və Güney Azərbaycan xalqının tarixindən, iqtisadiyyatından, mədəniyyətindən, fəlsəfəsindən bəhs etmişik ya da etməyə davam edirik. Bizcə, artıq bu ənənəyə birmənalı şəkildə son verilməli, yəni vahid Azərbaycan türk xalqının tarixindən, iqtisadiyyatından, mədəniyyətindən, fəlsəfəsindən kitablar, əsərlər yazılmalıdır. Əlbəttə, bu, o demək deyil ki, biz XIX əsrin başlarından etibarən çar Rusiyasının işğalı altında qalan Azərbaycan xalqının bir hissəsinin ya da Qacarlar dövlətinin ana sütununun təşkil etmiş Azərbaycan türklərinin böyük hissəsinin məcburən ayrı-ayrılıqda yaşamalı olduğu tarixi, fəlsəfəni, mədəniyyəti, ədəbiyyatı da mütləq şəkildə, heç bir məntiq olmadan vahidləşdirməli, bütövləşdirməliyik. Əsla belə bir şeyə yol verilməməlidir. Sadəcə, burada əsas məqsəd Azərbaycan türk xalqının parçalanmadan sonra yaşadığı tarixi, fəlsəfəni, ədəbiyyatı, mədəniyyəti oxşarlıqları və ziddiyyətləri ilə yanaşı, vahid bir çatı altında ümumiləşdirməyi, bütöv şəkildə görməyi bacarmaq, yəni natamamlıq kompleksindən qurtulub 50 milyonluq vahid xalqın fəlsəfəsini, tarixini, ədəbiyyatını, mədəniyyətini yazmaq olmalıdır. Bu anlamda Azərbaycan da daxil olmaqla, böyük bir tarixi ərazidə hökm sürən Qacarlar dövlətinə və həmin dövrün türk mütəfəkkirlərinə diqqətlə yanaşılmalıdır.

Burada öz əksini tapmış ən önəmli məsələlərdən biri də, çar Rusiyasının işğalı altında qalan Azərbaycan türklərinin bundan sonarkı həyatının hansı formada davam etməsi ilə bağlı problemlərin, yəni bütün sahələrdə (sosial, iqtisadi, təhsil, mədəni və s.) baş vermiş dəyişikliklərin, müsbət ya da mənfi anlamda olsun, mümkün olduğu qədər obyektiv şəkildə qiymətləndirilməsidir. Yəni bizlər bu məsələni, Azərbaycanın quzey torpaqlarının çar Rusiyasının işğalı altında qalmasını SSRİ dövründəki olduğu kimi, nə birmənalı şəkildə mütərəqqi hadisə kimi qələmə verməli, nə də bu məsələdə həddən artıq ifrata vararaq, o dövrdə hər hansı bir müsbət məsələ olubsa onu da görməzdən gəlməməliyik. Ancaq bütün hallarda çar Rusiyasının işğalı altında ya da SSRİ-nin tərkibində birgə yaşamağa məcbur olduğumuz dövrdə baş vermiş istənilən "müsbət məsələ"yə də həssaslıqla yanaşılmalıdır. Şübhəsiz, bir tərəfdən Rusiyaya münasibətdə həssaslıq nümayiş etdirmək, digər tərəfdən isə milli maraqlarımızı qorumaq bir çox hallarda böyük quzey qonuşumuzun mənafeləri ilə üst-üstə düşmür ki, bu zaman isə bizim üçün önəmli olan obyektivliyin özündən çıxış etməliyik. Bütün hallarda bizlər tariximizi, ədəbiyyatımızı, fəlsəfə tariximizi millətimizin bu günü və gələcəyi üçün qələmə alırıqsa, o zaman ilk növbədə, milli maraqlarımızın hər şeydən bir addım öndə olması bir an olsun unudulmamalıdır. Bir sözlə, Azərbaycan xalqının fəlsəfə tarixi qələmə alınarkən rus-sovet metodologiyasından və həmin dövrün təfəkküründən uzaq durulmalı, Qərb metodolo-

giyasına isə həsaslıqla yanaşılmalıdır. Çünki birinci metodologiya qədər Qərb metodologiyası da İslam-Şərq mədəniyyəti və Türk mədəniyyəti ilə xeyli dərəcədə uzlaşmır.

Bizcə, yalnız çar Rusiyasının, Sovet Rusiyasının işğalı altında qalmış Azərbaycanın quzey hissəsindəki xalqımızın, onun mütəfəkkirlərinin deyil, eyni zamanda Qacarlar dövlətinin əsas sütunu kimi uzun müddət təsir gücünü qoruyub saxlamış Azərbaycanın güneyindəki xalqımızı, onun mütəfəkkirlərinin dünyagörüşünün də obyektiv və milli maraqlarımız baxımından ciddi tədqiqatlara ehtiyacı vardır. Hər halda Təbriz mərkəzli Azərbaycan vilayəti Qacarlar dövlətinin ictimai-siyası həyatında əsas rol oynadığı kimi, Azərbaycan türk mütəfəkkirləri elm-mədəniyyət və fəlsəfi mühtin formalaşmasında da öncüllər sırasında olmuşdur. Yəni çar Rusiyasının işğalı altında olan Azərbaycanın quzeyində yaşayan mütəfəkkirlərimiz kimi, Azərbaycanın güneyində öz soydaşlarının qurduqları Qacarlar dövlətinin tərkibində yaşayan aydınlarımız da elm-mədəniyyət və fəlsəfi mühitdə ön cərgədə olmuşlar.

Eyni zamanda unutmamalıyıq ki, fərqli dövlətlərin, yəni doğma və yad dövlətlərin tərkiblərində yaşamalarına, yaratmalarına baxmayaraq bütün Azərbaycan türk mütəfəkkirləri əsasən, vahid amala, vahid ideyaya xidmət etmişlər. Burada vahid amal, vahid ideya deyə bəhs etdiyimiz, Azərbaycan türklərinin birləşməsi və dövrün şərtləri altında yeniləşməsidir. Biz görürük ki, Azərbaycan türklərinin, onun mütəfəkkirlərinin dünyagörüsündə milli bütövlük məsələsi, yeniləşmə və Azərbaycan milli ideyası ətrafında birləşmə daima əsas siyasi-fəlsəfi və ictimai məsələlərdən biri olmuşdur. Buna ən bariz örnək 1918-ci ildə Böyük Azərbaycanın bir parçasında qurulan yeni bir Türk Cümhuriyyətinə Azərbaycan adının verilməsidir. Əslində 90 illik çar Rusyasının işğalına son verə bilən Azərbaycan türklərinin başda milli ideoloq Məhəmməd Əmin Rəsulzadə olmaqla Azərbaycan adının üzərində dayanılmasında milli birlik fəlsəfəsi həlledici rol oynamışdır. Bununla da Azərbaycanın birləşməsi məsələsi siyasi-ideoloji foramada yeni bir mərhələyə qədəm qoymuşdur. Digər tərəfdən Azərbaycan türklərinə aid mədəniyyət, fəlsəfə, ədəbiyyat və digər sahələrdə də milli bütövlük, milli birlik şüuru əsas istiqamətlərdən biri olmuşdur.

Ümumiyyətlə, 19-20-ci əsrlərdə yaşamış Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinin yaradıcılıqlarında fəlsəfənin hansı şəkildə öz əksini tapması daima mübahisə ya da müzakirə obyekti olmuşdur. Belə ki, xeyli qisim tədqiqatçılara görə bu dövrdə Azərbaycanda sırf fəlsəfəyə aid əsərlər çox az olmuş, dolayısıyla da Azərbaycanda fəlsəfədən və filosoflardan çox az bəhs etmək olar. Bu düşüncələrdə ilk baxışda müəyyən həqiqətləri ifadə etməklə yanaşı, onu da bildirməliyik ki, **birincisi,** Azərbaycan xalqı ancaq bugünkü Azərbaycan Respublikasından ibarət deyil. Bu anlamda A.A.Bakıxanov, M.F.Axundzadə, H.B.Zərdabi, M.Ə.Rəsulzadə, Ə.b.Hüseynzadə, Ə.b.Ağaoğlu qədər S.Ə.Nəbati, M.Ə.Talıbzadə, M.Xiyabani, M.Şəbüstəri, C.Əfqani, S.C.Pişəvəri, C.Heyət də Azərbaycan türk mütəfəkkirləridir. **İkincisi,** yeni dövrdə bütün dünyada mütəfəkkirlərin əsas fəlsəfi yaradıcılıqları ontoloji və qnoseolojidən çox sosial fəlsəfə, tarixin fəlsəfəsi, so-

sial psixologiya, sosiologiya, politologiya, antropologiya, demokratiya, liberalizm və buna uyğun məsələlər olmuşdur. Bu anlamda Bakıxanov, Zərdabi, Əfqani, Hüseynzadə, Rəsulzadə, Şəbüstəri, Heyət və başqa Azərbaycan türk mütəfəkkirləri Şopenhaur, Nitsşe, Marks, Engels, Freyd, Ceyms, Toynbi, Haydegger və başqa Qərb mütəfkkirləri qədər filosof adına layiqdirlər. Demək istədiyimiz odur ki, Azərbaycan türk mütəfəkkirlərini düşüncələrində ümumiləşdirmələr aparıb, sonra da bu fəlsəfə deyil, fəlsəfə yalnız ontoloji və qnoseoloji məsələlərə həsr edilmiş əsərlərlə bağlıdır, deyib mənasız iddialar irəli sürmək kökündən yanlışdır. Çünki fəlsəfə dediyimiz, ən azı hərfi mənada müdriklik ya da müdrikliyə sevgidirsə, hikmətsevərlikdirsə, o zaman insan, cəmiyyət, millət, dövlət, siyasi əqidələr, mənəvi dəyərlər, sosial münasibətlər və digər məsələlər də ümumilikdə ontologiya və qnoseologiyanın tərkib hissəsidir.

Bizcə, XIX-XX əsrlərdə yaşamış Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinin yaradıcılığında klassik anlamdakı ontoloji və qnoseoloji məsələlər nə qədər az müşahidə olunsa da, ancaq qeyri-klassik fəlsəfəyə aid insan, cəmiyyət, dövlət, millət, dini inanclar, siyasi əqidələr, mənəvi dəyərlər, sosial münasibətlər və bu kimi fəlsəfi problemlər kifayət qədərdir. Bu, o deməkdir ki, Azərbaycan türk mütəfəkkirlərini Azərbaycanın quzeyində yaşayan xalqla məhdudlaşdırmaq qədər, onların klassik anlamdakı ontoloji və qnoseoloji məsələlərlə məşğul olmadığını iddia edib fəlsəfədən uzaq tutmaq da anlamsızdır. Bu baxımdan Qərb mütəfəkkirlərini mənalı ya da mənasız düşüncələrinə görə, göylərə qaldırıb ağızdolusu "filosof" adlandırdığımız halda, öz mütəfəkkirlərimizə həddən artıq yuxarıdan aşağı baxmaq prinsipindən də əl çəkməliyik. Əlbəttə, bu, o demək deyil ki, bütün Azərbaycan türk mütəfəkkirləri də yeri gəldi-gəlmədi dağın başına qoyulub "filosof", "müdrik", "mütəfəkkir" adlandırılmalıdır. Sadəcə, onların hər birini də haqq etdiyi yerə görə obyektiv qiymətini verməliyik.

Burada əsas məqsədlərimizdən biri də Şərq-İslam mədəniyyəti ilə Qərb-Avropa mədəniyyətinin sintezi fonunda meydana çıxan Azərbaycan Cümhuriyyətinin milli fəlsəfi dərkini ortaya qoymaqdır. Başqa sözlə, Azərbaycan Cümhuriyyətinin varlığının həm qədim və orta əsr türk dövlətçilik ənənələri üzərində qurulmasının fəlsəfə tarixi anlamda izahları, həm də bu yolda böyük əmək sərf etmiş Azərbaycan türk maarifçilərinin və onların davamçılarının fəlsəfi, ictimai-siyasi dünyagörüşlərinin ifadəsi çox vacibdir. Demək istədiyimiz odur ki, Azərbaycan Cümhuriyyətinin əsas mahiyyətini təşkil edən "Azərbaycan ruhu"nun, "Azərbaycan məsələsi"nin yalnız tarixi deyil, fəlsəfi mahiyyətinə (tarixin fəlsəfəsi) də varılmalıdır. Məhz "Azərbaycan məsələsi"ni doğru idrak edərsək, o zaman istər Sovetlər Birliyi dövründə, istərsə də torpaqlarımızın bir hissəsində müstəqilliyimizi bərpa etdikdən sonra ortaya çıxan bir çox tarixi, mədəni, fəlsəfi, siyasi suallara da cavab tapmış olarıq.

Burada izah olunan əsas məsələlərdən biri də "Azərbaycan məsələsi" və onunla bağlı meydana çıxmış müsbət ya da mənfi anlamda, "Azərbaycan tarixi", "Azərbaycan fəlsəfəsi", "Azərbaycan dili", "Azərbaycan mədəniyyəti", "Azərbaycan ədəbiyyatı" və buna oxşar digər anlayışların mahiyyətinə, mə-

nasına obyektiv şəkildə işıq tutmaqdır. Xüsusilə də bizi burada ən çox maraqlandıran bir məsələ "Azərbaycan fəlsəfəsi" ya da "Azərbaycan fəlsəfə tarixi" anlayışlarıdır ki, 1918-ci ildə yeni bir türk dövlətinə verilən adın, yəni "Azərbaycan" məfhumunun çox keçmədən bilərəkdən ya da bilməyərəkdən həmin dövlətin qurucusu olan millətin adıyla eyniləşdirilməsinin də elmi-fəlsəfi izahları olmalıdır. Hər halda bu gün millətimizin adından (azərbaycanlı), dilindən (Azərbaycan dili) tutmuş onun fəlsəfəsi (Azərbaycan), tarixi (Azərbaycan tarixi), ədəbiyyatı (Azərbaycan ədəbiyyatı), mədəniyyəti (Azərbaycan mədəniyyəti) artıq türk milli kimliyindən çox Azərbaycan dövləti kimliyi üzərində oturuşmuşdursa, o zaman bu "Azərbaycan məsələsi"nin hərfi mənadan ya da tarixi aspektdən daha çox, elmi-fəlsəfi, tarixi-fəlsəfi şərhinə ethiyac vardır. Əks təqdirdə 1918-ci ilin 28 mayında yeni bir türk dövlətinə Azərbaycan Cümhuriyyəti adı verilməsindən sonra meydana çıxmış "Azərbaycan milləti"nin ya da "azərbaycanlı" millətinin tarixindən, fəlsəfəsindən, mədəniyyətindən, dilindən, ədəbiyyatından bəhs etmək də məntiqsiz görünə bilər.

Deməli, burada ən incə məsələ yeni bir türk dövlətinə verilmiş Azərbaycan Cümhuriyyəti adıyla ("Azərbaycan məsələsi" ilə), onun qurucusu olduğu türk xalqının müstəsna rolunu obyektiv şəkildə dəyərləndirməkdir. Başqa sözlə, yeni bir türk dövlətinə verilmiş "Azərbaycan" adının həmin dövlətin qurucusu olan Azərbaycan türklərinin milli varlığının, milli kimlik adının üstündən xətt çəkilərək yeni bir "xalq" kimi yozulması bir şey, ancaq "Azərbaycan" anlayışının qədim dövrlərdən günümüzədək keçdiyi yolu izləməklə bərabər bütün Azərbaycan türklərini daima vahid xalq kimi bir arada tutub gələcəkdə də vahid dövlətin çətiri altında yenidən birləşdirilməsini hədəfləmək tamamilə başqa bir şeydir. Ona görə də, bu gün "Azərbaycan fəlsəfəsi", "Azərbaycan tarixi", "Azərbaycan dili", "Azərbaycan ədəbiyyatı" dedikdə, birmənalı şəkildə onu türk kimliyindən uzaq tutub "mələz"ləşdirilmiş, yəni qarışıq bir "xalq"a aid etmək kökündən yanlışdır. Çünki birincisi, "Azərbaycan" anlayışı nə çoğrafi, nə də əhali baxımından yalnız Azərbaycan Respublikasından ibarət deyil ki, onun fəlsəfəsini, tarixini, ədəbiyyatını, dilini, milli kimliyini də qismən çar Rusiyası, əsasən də Sovetlər Birliyi dövründə planlı şəkildə müəyyənləsdirilmiş və hələ də həmin siyasəti davam etdirənlərin antitürk, antiazərbaycan siyasəti ilə qarışıq "xalq" çərçivəsində dəyərləndirək! "Azərbaycan" anlayışı ən azından Dərbənddən Kəngər körfəzinə, Bakıdan Kərkükə qədər uzanan bir coğrafiya olduğu qədər, eyni zamanda bu coğrafiyada yaşayan on milyonlarla Azərbaycan türkünün qədim dövrlərdən günümüzədək ortaya qoyduqları tarixin, fəlsəfənin, ədəbiyyatın, mədəniyyətin bir sözlə, ona məxsus olan hər bir şeyin ifadəsidir. Belə olduğu təqdirdə, bizlər tariximizi, fəlsəfəmizi, ədəbiyyatımızı, mədəniyyətimizi qələmə alarkən rusun, ingilisin, amerikalının, fransızın, farsın, ərəbin bizi görmək istədikləri yad metodologiyalarla deyil, özümüzüm özümüzə biçdiyimiz milli bir üsulla hərəkət etməliyik.

Çox yazıqlar olsun ki, tarixi-coğrafi Azərbaycanımızın çox az bir hissəsində müstəqilliyimizi bərpa etdikdən (1991) sonra da milli metodologiyaya əsaslanan

milli tarix, milli fəlsəfə, milli ədəbiyyat, milli mədəniyyət yazmaqdan çox mələz (qarışıq), kosmopolit "Azərbaycan" kimliyi çərçivəsində kitablar, dissertasiyalar yazmaqda davam edirik. Ən acınacaqlısı da odur ki, bunu edənlərin xeyli bir qismi də "Azərbaycan məsələsi"nin əsil mahiyyətinə varmadan, "Azərbaycan" anlayışını antitürk, antiislam ideolqlarının planlı şəkildə ortaya atdıqları siyasətlərə uyğun olaraq türklüyə, Azərbaycan türklüyünə zidd olaraq təbliğ edirlər. Bunun da nəticəsində "Azərbaycan tarixi" (**1; 2**), "Azərbaycan fəlsəfə tarixi" (**3; 4**), "Azərbaycan mədəniyyət tarixi", "Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi" (**5; 6; 7**) və buna oxşar kitablarda əsasən Azərbaycan türk xalqının tarixi, fəlsəfəsi, mədəniyyəti, ədəbiyyatı bir çox hallarda naməlum, ya da qarışıq bir xalqın məhsulu kimi ortaya çıxmaqda davam etməkdədir.

Azərbaycan xalqının fəlsəfə tarixində nəzərə alınmalı mühüm məqamlardan biri çar Rusiyası, Sovetlər Birliyi, "Pəhləvilər" və "İran İslam Respublikası" dövrlərinə aid məsələlərdən bəhs edərkən "dövrün şərtləri belə idi" prizmasını də nəzərə almaqla yanaşı, onu mütləqləşdirmək də doğru deyildir. Demək istədiyimiz odur ki, dövrün şərtlərini nəzərə almaqla yanaşı hər bir mütəfəkkirin fəlsəfi dünyagörüşlərində kim hansı mövqe tutubsa onu da olduğu kimi yazmaq, şərh etmək lazmdır. Əks təqdirdə Azərbaycan xalqının fəlsəfə və ictimai fikir tarixinə obyektiv yanaşma söz olaraq qala bilər. Bizim burada əsas məqsədimiz nə o dövrün şərtlərinə görə nəticə çıxarmaq, nə də indiki zamanın praqmatist şərtləri altında mülahizələr yürütmək olmamalıdır. Bizcə, bir xalqın tarixini ya da fəlsəfə tarixini yazarkən göz önündə tutulmalı olan başlıca məsələ onun milli, dini və bəşəri ruhunun bütöv şəkildə cəmiyyətə çatdırılması bacarığıdır. Başqa sözlə, müstəmləkə və azad məmləkətdə yaşamaqdan, eyni zamanda milli və beynəlmiləl, milli və dini ideyalardan hər hansının təsiri altında olmasına baxmayaraq bir tarixçi ya da fəlsəfə tarixçisi ilk növbədə, millətinin tarixini ya da fəlsəfə tarixini yazdığını bir an olsun unutmamalıdır. Çünki bir toplumu var edən öncə onun milli, daha sonra dini və bəşəri kimliyidir.

Yeri gəlmişkən, tədqiqatımızla birbaşa bağlı olan 19-20-ci əsrlərdə Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixini ümumi kontekstdə ilk yazanların başında akademik Heydər Hüseynov gəlir ki, onun dünyagörüşü də yuxarıda qeyd etdiyimiz problemlərdən xali olmamışdır. Sovetlər Birliyi dövründə yaşamış H.Hüseynov, 1949-cı ildə işıq üzü görmüş "Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən" əsərində Azərbaycan türk mütəfəkkirlərindən A.A.Bakıxanov, M.Ş.Vazeh, M.F.Axundzadə, Mirzə Kazım bəy, H.Zərdabinin dünyagörüşlərini hərtərəfli şəkildə tədqiq etməklə yanaşı, dövrün şərtləri altında onların türk və islami kimliyini deyil, antitürk Sovet ideologiyasına uyğun olaraq daha çox "mələz", ya da qarışıq bir "Azərbaycan" kimliyini, üstəlik də bolşevizm ideologiyasına uyğun olaraq da "ateist", "materialist" dünyagörüşlü baxışlarını ön plana çıxarmağa çalışmışdır (**8, s.30-49**). Sovetlər Birliyi dövründə H.Hüseynovla başlayan "Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi"ni bu yöndə yazmaq ənənəsini davam etdirən Ziyəddin Göyüşov da Quzey Azərbaycanın "sovetləşməsi"ndən sonrakı dövrə aid yazdığı «Sovet Azərbaycanında fəlsəfi fikir»

(1979) kitabında fəlsəfə tariximizi araşdırarkən eyni müddəalardan çıxış etmişdir (**9, s.47-68**). Həmin dövrdə "Azərbaycan fəlsəfəsinin tarixinə dair oçerklər" (1966) adlı ümumi icmal halında kollektiv yaradıcılığın məhsulu olan, qədim dövrlərdən 18-ci əsr də daxil olmaqla, fəlsəfə tarximizdən bəhs olunan kitabda da "sovet ənənəsi" pozulmamışdır. Bir sözlə, bu kitabları oxuduqda əsasən məlum olmur ki, "Azərbaycan fəlsəfə tarixi" adı altında hansı xalqın fəlsəfə tarixi yazılmışdır.

Ancaq SSRİ dağılıb Azərbaycan Respublikası müstəqilliyini yenidən bərpa etdikdən sonra digər sahələrdə (tarix, ədəbiyyat, dil və s.) olduğu kimi, fəlsəfə tarixçiliyi sahəsində də nisbətən Qərb-Sovet ideoloqlarının uydurduqları naməlum, ya da qarışıq "Azərbaycan" kimlikli deyil, məhz Türk kimliyi mahiyyətinə uyğun olaraq kitablar, dissertasiyalar yazılmağa başladı. Belə kitablardan biri də, AMEA-nın müxbir üzvü, f.e.d. Zakir Məmmədovun qələmə aldığı qədim dövrlərdən 19-cu əsr də daxil omaqla böyük bir dövrü əhatə edən "Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi" (1994) kitabıdır. Yalnız bu kitabda nisbətən qarışıq bir "Azərbaycan" xalqının deyil, Türk nüvəli Azərbaycan xalqına aid fəlsəfə tarixinin öz əksini tapdığını görə bilərik (**10, s.3-18**). Eyni zamanda, insaf naminə deməliyik ki, "Azərbaycan fəlsəfə tarixi"nin son dövrünü, yəni 19-20-ci əsrləri özündə müəyyən qədər əhatə edən kitablardan birinin müəllifi olan prof. Ağayar Şükürov da, öz əsərində nisbətən Türk nüvəli Azərbaycan xalqının fəlsəfə tarixini əks etdirməyə çalışmışdır (**11**). Ancaq ümumilkdə "Fəlsəfə" ya da "Fəlsəfənin əsasları" kitablarının əksəriyyətində "Azərbaycan fəlsəfəsi"ndən bəhs olunarkən çox zaman məlum olmur ki, burada konkret hansı xalqın fəlsəfəsindən ya da fəlsəfə tarixindən bəhs olunur. Daha doğrusu, bu kimi kitablardan belə bir nəticə çıxarmaq olur ki, "Azərbaycan fəlsəfə tarixi"adı altında xaotik ya da qarışıq bir fəlsəfə tarixi şüurlara yeridilir.

Hər halda müstəqilliyimizin bərpasından sonra akademik şəkildə "Azərbaycan fəlsəfə tarixi"nin ən qədim dövrlərdən 18-ci əsr də daxil olmaqla, böyük bir dövrünü əhatə edən 4 cildliyinin ilk iki cildi nəşr olunub ki ("Azərbaycan fəlsəfə tarixi"nin XIX-XX əsrlərini əhatə etməli olan 3-4-cü cildlər isə hələlik işıq üzü görməmişdir), bu kitabları oxuduqda burada konkret bir deyil, bir neçə xalqın sintezindən ibarət, yəni qarışıq Azərbaycan xalqının fəlsəfəsindən bəhs olunması açıq şəkildə ifadə edilmişdir. Bu baxımdan "Azərbaycan fəlsəfə tarixi"nin ilk iki cildində razılaşmadığımız əsas məqamlardan biri, Azərbaycan xalqının bir neçə xalqdan (qafqazdilli-albandilli, irandilli-farsdilli və türkdilli) formalaşmış "mələz" bir xalq kimi qələmə verilib "Azərbaycan fəlsəfəsi"ni də həmin "mələz" xalqın məhsulu kimi dəyərləndirilməsidir: "...Azərbaycan fəlsəfəsi dedikdə əsas etibarilə Azərbaycanda məskunlaşmış qafqazdilli, türkdilli, irandilli etnosların üzvi birləşməsi zəminində formalaşmış Azərbaycan etnosunun (xalqının) fəlsəfi görüşləri nəzərdə tutulur. Azərbaycan xalqının fəlsəfəsi və bütövlükdə mədəniyyəti etnik kökləri sayəsində tarixən qafqazdilli, türkdilli, irandilli mədəni bölgələrin mədəni ənənələri ilə əlaqədar olmaqla yanaşı eyni zamanda onların müəyyən mənada davamı olmuşdur" (**3, s.14**). Bu sətirlərin

müəllifi, əməkdar elm xadmi, f.e.d. Zümrüd Quluzadə Azərbaycan fəlsəfə tarixi elmi qarşısında duran problemlərə həsr etdiyi başqa bir məqaləsində də təxminən eyni fikirləri irəli sürmüşdür: "Qarşımızda duran problemlərdən biri də Azərbaycan fəlsəfə tarixini türkdilli, irandilli və Qafqaz dilli xalqların fəlsəfə tarixləri ilə əlaqədə tədqiq etməkdir" (**12, s.43**). Qeyd edək ki, çar Rusiyası və Sovet Rusiyası dövründə ortaya çıxan bu problem yalnız Azərbaycan fəlsəfə tarixinin tədqiqində deyil, eyni zamanda tarix, ədəbiyyat, dilçilik, etnoqrafiya, mifologiya, politologiya və digər sahələrin elmi araşdırmalarında da özünü büruzə vermişdir və verir də.

Hesab edirik ki, "Azərbaycan fəlsəfə tarixi" adlı kitablarda ya da digər əsərlərdə (o cümlədən, Azərbaycan tarixi, Azərbaycan ədəbiyyatı və b.) çar Rusiyası-Sovet Rusiyası-Avropa ənənəsinin davamı olaraq, Azərbaycan türk xalqını üç ayrı-ayrı etnik qruplardan, ya da xalqlardan törəmiş bir xalq kimi təqdim edib, "Azərbaycan fəlsəfəsi"ni də həmin qarışıq xalqın adına yazmaq birmənalı şəkildə yolverilməzdir. Çünki "Azərbaycan" ideyası, ya da "Azərbaycan məsələsi" türklüyün eyniyyəti kimi meydana çıxmışdır, qafqazdilliliyin və irandilliliyin yox. Bunu, Azərbaycan Cümhuriyyətinin qurucusu, milli ideoloq Məhəmməd Əmin Rəsulzadə "Qafqaz türkləri" əsərində çox dəqiq ifadə etmişdir: "…Güney Doğu Qafqaz torpaqlarının bütünlüklə Azərbaycan adı altında yaranmış siyasi quruluşlarda olması tutalqasından (sübutundan – F.Ə.) başqa Azərbaycan türklərinin yaşadıqları bir ölkə olduğu üçün buraya Azərbaycan deməkdə heç bir sıxıntı görülməmişdir. Bu adın yeni Türk Cümhuriyyətinə verilməsində ən böyük tutalqa sözsüz bu türklük olmuşdur" (**13, s.61**).

Bu anlamda "Azərbaycan etnosu" ya da "Azərbaycan xalqı" anlayışları istər tarixi-coğrafi, istərsə də elmi-mədəni anlamda dünən olduğu kimi bu gündə Türklüklə, Türk kimliyi ilə bağlıdır. Başqa sözlə, Azərbaycan türk mədəniyyətinə, Azərbaycan türk fəlsəfəsinə, Azərbaycan türk tarixinə mənsubluqla qafqazdilliliyi, irandilliliyi, ərəbdilliliyi, rusdilliliyi qarışdırmaq doğru deyildir. Çünki biz tarixən də bu gündə "Azərbaycan" adlı istənilən dəyərin (fəlsəfi, tarixi, mədəni, iqtisadi, siyasi və s.) ilk növbədə, türklüklə, Türk-Oğuz ya da Türk-Qıpçaq kimliyi ilə bağlı olduğunu öz adımız kimi dəqiq bilirik. Ona görə də, bizim üçün "Azərbaycan fəlsəfəsi", "Azərbaycan tarixi", "Azərbaycan mədəniyyəti"nin sinonimi ya da eyniyyəti Türklüklə bağlıdır. Bir sözlə, bizim üçün yalnız doğma türk dilində deyil, eyni zamanda digər dillərdə də yazıb yaratmış Dədə Qorqud, Bəhmənyar, Baba Kuhi, Nizami Gəncəvi, Xaqani, E.Miyanəci, Qul Əli, N.Tusi, Nəimi, Nəsimi, Füzuli, M.Şəbüstəri, Ş.İ.Xətayi, Rəcəbəl Təbrizlii, Saib Təbrizi, Yusif Qarabağı, A.A.Bakıxanov, C.Əfqani, H.Zərdabi, Ə.Hüseynzadə, M.Ə.Rəsulzadə, H.Hüseynov, S.C.Pişəvəri, M.Şəhriyar, Cavad Heyət və başqa mütəfəkkirlərimizin hər biri Azərbaycan türk fəlsəfəsinin təmsilçiləridirlər.

Hesab edirik ki, milli tariximiz, milli fəlsəfəmiz, milli ədəbiyyatımız, milli dil tariximiz, milli mədəniyyətimiz yazılarkən burada Türk kimliyi əsla gözardı edilməməlidir. Məsələn, milli fəlsəfi tariximiz yazılarkən "Azərbaycan fəlsəfə

tarixi" deyil "Azərbaycan türk fəlsəfə tarixi" ya da ən azı "Azərbaycan xalqının fəlsəfə tarixi" anlayışı önə çəkilməli, bu anlamda yalnız Quzey Azərbaycan xalqının deyil, Güney Azərbaycan da daxil olmaqla vahid Azərbaycan türk xalqının fəlsəfə tarixi tədqiq olumalıdır. Bu zamanda özündən əvvəlki fəlsəfə tarixinin davamı kimi, Azərbaycan türk ziyalılarının fəlsəfi düşüncədə ortaya qoyduqları mənəvi-zehni əmək qeyd olunmalıdır. Başqa sözlə, qeyri-müəyyən, "mələz" bir xalqın fəlsəfi düşüncəsi deyil, konkret olaraq Azərbaycan türk xalqının fəlsəfi düşüncə tarixi yazılmalıdır. Təbii ki, tarix boyu Azərbaycan türkləri ilə yanaşı qeyri-türk etnik qrupların, etnik azlıqların nümayəndələri arasında da müəyyən fəlsəfi fikir payı sahibləri olubsa, həmin kitablarda yer almalıdır. Ancaq bütövlükdə Azərbaycan xalqının fəlsəfəsi dedikdə, burada söhbətin ilk növbədə, Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinin fəlsəfi irsindən getdiyi açıq şəkildə ifadə olunmalıdır.

Hazırda əski dövr və orta çağ Azərbaycan türk fəlsəfə tarixinə həsr olunmuş kitablarda, dissertasiyalarda deyil, eyni zamanda XIX-XX əsrlər Azərbaycan türk fəlsəfə tarixinə aid əsərlərdə də həmin ciddi nöqsanlara rast gəlmək mümkündür. XIX-XX əsrlərdə milli fəlsəfə tariximizlə bağlı ayrı-ayrı dövrləri, mütəfəkkirləri həm "Azərbaycan fəlsəfə tarixi" şöbəsinin əməkdaşları, həm də digər tədqiqatçılar işləmişdilər ki, yuxarıda qeyd etdiyimiz ümumi nöqsanlar burada da vardır. Hər halda bu bir həqiqətdir ki, istər "Azərbaycan fəlsəfə tarixi" adlı kitablarda, istərsə də bu məsələyə həsr olunmuş digər tədqiqat işlərində milli fəlsəfə tarixindən çox qeyri-milli ya da kosmopolit fəlsəfə tarixi öz əksini tapmışdır.

Ümumiyyətlə, çağdaş dövrdə Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi ilə bağlı araşdırmalar və metodologiya aşağıdakılardan ibarət olmalıdır.

Birincisi, Azərbaycan türk fəlsəfəsini yalnız Azərbaycanın bir hissəsində yazıb yaratmış türk mütəfəkkirləri ilə məhdudlaşdırmadan, onu bir bütün kimi vahid Azərbaycan türk fəlsəfəsi çərçivəsində tədqiq etmək lazımdır. Başqa sözlə, Azərbaycan türk fəlsəfəsini yalnız onun bugünkü müstəqil hissəsi çərçivəsində görmək, əslində bu fəlsəfənin böyük ölçüdə əhəmiyyətinin itirilməsi deməkdir. Hesab edirik ki, ən qədim dövrlərdən 19-cu əsrə qədər olan Azərbaycan türk fəlsəfəsinin bütünlüyünə burada da əməl etmək ən vacib məsələlərdən biridir. Doğrudur, bu gün Azərbaycanımızın böyük bir qismi vaxtilə əsrlərboyu hökm sürdüyü Ön Asiyada hazırda ikinci, üçüncü dərəcəyə düşürülərək zəif duruma gətirilmişdir. Məhz Azərbaycan türklərinin ən azı son min ildə hakim olduğu Ön Asiyada təxminən bir əsrə yaxın, böyük hissəsinin (Güney Azərbaycan) yad qüvvələrin əliylə hakimiyyətlərinin əlindən alınıb farsdilli qüvvələrə "hədiyyə" edilməsi, digər hissəsinin (Quzey Azərbaycan) isə torpaqlarının bir qisminin də işğal edilməsi reallığı ilə müstəqilliyini qazanması fonunda həmin xalqın vahid bir fəlsəfə tarixini, tarixini, mədəniyyət tarixini, ədəbiyyat tarixini yazmaq heç də asan deyildir. Çünki bu zaman Azərbaycan türk tədqiqatçısı bir tərəfdən Rusiya Federasiyası, digər tərəfdən isə "İran İslam Respublikası" faktorlarını da az ya da çox dərəcədə nəzərə almaya bilməz. Əl-

bəttə, bu "nəzərə almaq" heç də milli maraqlarımıza və elmi obyektivliyə zidd olacaq hər hansı düşüncələrin tədqiqatlarda öz əksini tapması da demək deyildir. Sadəcə, bütün məsələlərə baxışlarda heç bir ifratçılığa ya da duyğusallığa yol vermədən ilk növbədə, elmi obyektivliyi və Azərbaycan xalqının milli mənafeyini unutmamaqdır. Bu anlamda biz tədqiqatımızın bu hissəsində həm Azərbaycanın bir hissəsini 19-cu əsrin əvvəllərindən işğal edərək uzun müddət burada imperiya siyasətini yürütmüş çar Rusiyasına, həm də Qacarlar Türk dövlətinin yaranması və inkişafı prosesinə mümkün olduğu qədər elmi obyektivlikdən yanaşılmalıdır.

İkincisi, fəlsəfə tarixi ilə bağlı tədqiqatlarda "Azərbaycan fəlsəfəsi" deyil, "Azərbaycan türk fəlsəfəsi" anlayışından istifadə edilməlidir. Çünki fəlsəfə xalqın mütəfəkkirlərinin dünyagörüşü ilə bağlı olub onun dövlət ya da coğrafiya adıyla məhdudlaşdırılması doğru deyildir. Şübhəsiz, 1918-ci ildə qurulan yeni bir türk dövlətinə Azərbaycan adının verilməsi ilk növbədə, türklüklə bağlı olmuşdur. Ancaq bütün hallarda bir xalqın tarixinin, fəlsəfəsinin, ədəbiyyatının, musiqisinin, mədəniyyətinin adının hər hansı dövlətin adıyla məhdudlaşıdırlması çox da doğru deyildir. Azərbaycan türklərinin Azərbaycan Cümhuriyyətinə qədər bu bölgədə sahibi olduğu onlarla başqa türk dövlətləri də olmuşdur. Bu zaman gərək biz hər dövrə aid fəlsəfəmizi, tariximizi, ədəbiyyatımızı onların adlarına (Albaniya, Azərbaycan Atəbəyləri, Qaraqoyunlu, Ağqoyunlu, Səfəvi və b.) uyğun olaraq Albaniya fəlsəfəsi, Qaraqoyunlu fəlsəfəsi, Ağqoyunlu tarixi, Səfəvi mədəniyyəti adlandıraq. Digər tərəfdən, əgər 1918-ci ildə yeni bir türk dövlətinin adı "Azərbaycan" deyil, Xəzəristan, Qafqaz Türk Cümhuriyyəti, Oğuzustan və başqa bir adla adlandırılsaydı, o zaman bu gün bizim fəlsəfəmizin, tariximizin, ədəbiyyatımızın, dilimizin adı da onlardan biri ilə bağlı olub Qafqaz fəlsəfəsi, Oğuz mədəniyyəti, Xəzər ədəbiyyatı, Oğuz dili və s. adlandırılacaqdı. Ona görə də, burada ən məqbulu və doğru olanı "Azərbaycan türk fəlsəfəsi" anlayışıdır. Çünki bu anlayış özündən əvvəlki Qaraqoyunlu Türk mədəniyyəti, Ağqoyunlı Türk mədəniyyəti, Səfəvi Türk mədəniyyəti və başqalarını tamamlamış olur.

Üçüncüsü, Azərbaycanın da daxil olduğu İslam-Şərq mədəniyyətində 18-ci əsrin sonu – 19-cu əsrin əvvəllərindən başlayan elmi-fəsləfi və ictimai-siyasi yeniliklərin mahiyyətini ortaya qoymaq lazımdır. Bunun üçün də, ilk növbədə 19-cu əsrə qədərki İslam-Şərq mədəniyyəti, o cümlədən də Azərbaycan türk mədəniyyətinin düşdüyü həm gerilikçi-sxolastik-ehkamçı mədəniyyətin-fəlsəfənin mahiyyəti izah olunmalı, həm də "Şərq mədəniyyəti", "İslam mədəniyyəti", "milli mədəniyyət" anlayışlarına aydınlıq gətirilməlidir. Çünki bu anlayışların əsil mahiyyətini dəqiqləşdirmədən hər hansı müsəlman xalqının fəlsəfi və ictimai fikirdə yerini müəyyənləşdirmək mümkün deyildir. Biz də, bu anlayışları təhlil edərək belə bir qənaətə gəlirik ki, tədqiq etdiyimiz dövrdə Azərbaycan türk mədəniyyəti və fəlsəfəsi özündə İslam mədəniyyətini, Şərq mədəniyyətini, Qərb mədəniyyətini əks etdiməklə yanaşı milli mədəniyyətlə milli fəlsəfəsində də özünəməxsusluğu ilə seçilmişdir. Hər halda ən azı Orta

çağda Azərbaycan türk mədəniyyəti uzun müddət əsasən İslam-Ərəb mədəniyyəti, İran-Fars mədəniyyəti, qismən də Avropa (Yunan-Roma) mədəniyyəti ilə qarşılıqlı münasibətlər içində olmaqla yanaşı, Türk mədəniyyəti və Türk fəlsəfəsinin əsas nüvəsindən heç bir zaman uzaqlaşmamışdır.

Dördüncüsü, İslam mədəniyyəti ilə Qərb mədəniyyətindən qaynaqlanan fəlsəfi və ictimai məsələlər ayrı-ayrı mütəfəkkirlərimizin (A.A.Bakıxanov, H.Zərdabi, M.F.Axundzadə, C.Əfqani, M.Ə.Talıbzadə, M.Kazımbəy və b.) dünyagörüşü baxımından təhlil olunmasıdır. Burada da əsas məqsəd uzun müddət İslam mədəniyyətinə ya da İslam fəlsəfəsinə əsaslanan mütəfəkkirlərimizin Qərb mədəniyyəti ilə yaxından tanış olduqdan sonra ortaya qoyduqları fəlsəfi və ictimai düşüncələrin mahiyyətini ifadə etməkdir. Eyni zamanda, burada ən önəmli məsələlərdən biri də İslam fəlsəfəsi və Qərb fəlsəfəsi ilə yanaşı, milli fəlsəfi fikirmizin də varlığının ifadəsidir.

Əslində **milli fəlsəfə dedikdə**, burada əsas məqsədimiz Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinin İslam fəlsəfəsi və Qərb fəlsəfəsinə aid görüşləri ilə yanaşı, özünəməxsus görüşlərinin tədqiq olunub ortaya çıxarılmasıdır. Əks təqdirdə belə anlaşıla bilər ki, bu dövrdəki mütəfəkkirlərimiz sadəcə, İslam fəlsəfəsi və Qərb fəlsəfəsi ilə bağlı münasibətləri təhlil etməklə məşğul olmuş, orjinal fikirlər və mülahizələr yürütməmişlər. Başqa sözlə, burada irəli sürdüyümüz "milli fəlsəfə" ilk növbədə, Azərbaycan türk fəlsəfəsinin digər xalqların (ərəb, alman, yunan, fars, ingilis və b.), xüsusilə də "İslam mədəniyyəti" çərçivəsinə daxil olan millətlərin fəlsəfəsi ilə müqayisədə az-çox özünəməxsusluğunu ortaya qoymaqdır.

Ümumiyyətlə, fəlsəfə tarixinə aid tədqiqatlarda bütün bunları obyektiv şəkildə ifadə etmək, milli fəlsəfəmizin hansı yollarla inkişaf etdiyini göstərmək üçün XIX-XX əsrlər Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi üç istiqamətdə təhlil edilməlidir:

1) Azərbaycanda Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti və fəlsəfəsinin davamı: sxolastik fəlsəfədən dünyəvi fəlsəfəyə, dini təfəkkürdən dünyəvi təfəkkürə dönüş: Abbasqulu Ağa Bakıxanov, Zeynalabdin Şirvani, Qasım bəy Zakir, Mir Möhsün Nəvvab, Seyid Əbülqasim Nəbati, Əbuturab Axundoğlu, Mir Həmzə Nigari və başqaları;

2) Azərbaycanda Qərb-Avropa mədəniyyəti və fəlsəfəsinin təşəkkülü: avropaçılıq təsirindən radikal-inqilabçı fəlsəfəyə doğru: Mirzə Şəfi Vazeh, Tahirə (Zərintac) Qürrətul-Eyn, Mirzə Məhəmməd Əli Kazım bəy, Mirzə Fətəli Axundzadə, Nəcəf bəy Vəzirov, Zeynalabdin Marağalı, Cəlil Məmmədquluzadə, Sultan Məcid Əfəndiyev, Nəriman Nərimanov, Heydər Hüseynov və başqaları;

3) Azərbaycanda Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti və Qərb-Avropa mədəniyyətinin "sintezi" problemi və həll yolları: Cəmaləddin Əfqani, Həsən bəy Zərdabi, Seyid Əzim Şirvani, Mirzə Əbdürrəhim Talıbzadə, Əli bəy Hüseynzadə, Əhməd bəy Ağaoğlu, Məhəmməd Əmin Rəsulzadə, Hüseyn Cavid və başqaları.

XIX-XX əsrlər Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixində Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti və fəlsəfəsinin davamı əsas yerlərdən birini tutmuşdur. Bu, ilk növbədə Azərbaycan türk mütəfəkkirlərinin Şərq mədəniyyəti, o cümlədən də əsasən İslam mədəniyyəti və müəyyən qədər də türk mədəniyyəti-fəlsəfəsi ilə əsrlər boyu izini sürdüyü bağlılığın nəticəsi idi. Artıq o başqa məsələ idi ki, 19-cu əsrdə mövcud olan İslam mədəniyyəti və Türk mədəniyyəti öz ilkin mahiyyətindən nə qədər uzaqlaşmışdır ya da uzaqlaşmamışdır. Əlbəttə, həmin dövrdə olduğu kimi indinin özündə də bu məsələ ilə bağlı fərqli fikirlərin olması təbiidir. Sadəcə, burada real olan odur ki, həmin dövrdə Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti və fəlsəfəsinin varlığı ortada olub, üstəlik aparıcı mövqeyə malik idi. Ancaq bununla yanaşı o da, bir gerçəklik idi ki, Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti və fəlsəfəsinin bu formada, bu üsulda davamı artıq mümkün deyildi. Hər halda bunu, bu yolun davamçısı olan Azərbayə n ürk d səfoirl

dzadə, Mirzə Kazımbəy və Marağalının bir tərəfdən Qərb mədəniyyətinə, o cümlədən irançılığa ifrat aludəçilikləri, hətta bundan irəli gələrək Axundzadə və Marağalının türk olmalarına baxmayaraq, siyasi-ideoloji baxışlarına görə özlərini farsdilli müsəlman elan etmələrinin, Kazımbəyin xristianlıq dinini, Qürrətül-Eynin isə babilik tərəfdarı olmasının da bir izahı olsun gərək. Əlbəttə, bu zaman o da iddia oluna bilər ki, onların sonralar öz etnik mənşələri ilə bağlı fərqli fikirlər söyləmələri ya da yeni dini kimlik qəbul etmələri fəlsəfə ya da ictimai fikir tarixi anlamında müzakirə obyekti olmamalıdır. Bizcə, məsələ heç də bu qədər sadə deyildir. Hər halda istənilən fəlsəfi və ictimai dünyagörüşün təməlində milli özünüdərk və dini özünüdərk də mühüm yeri tutur. Bu anlamda Axundzadə, Kazımbəy, Marağalı, Qürrətül-Eyn kimi mütəfəkkirlərimizin milli kimlik və dini kimlik məsələsində sonralar gəldikləri qənaətlər bu və ya digər dərəcədə həm də dünyagörüşlərindəki ziddiyyətlərin məhsulu idi. Xüsusilə də, Qərb-Rus mədəniyyətinin (o cümlədən iran-fars mədəniyyətinin) milli və dini kimlik məsələsində onların dünyagörüşlərinə təsiri göz önündədir.

Bu isə o deməkdir ki, onlar Qərb mədəniyyətinin, Qərb fəlsəfəsinin təsiri altında milli fəlsəfi və ictimai fikrimizdən çox, özlərini görmək istədikləri başqa mədəniyyət ya da fəlsəfi fikir tarixinə calamağa çalışmışlar. Bunun nəticəsində də Kazımbəylərin, Axundzadələrin, Marağalıların dünyagörüşləri yad ideologiyaların təbliğat vasitəsinə çevrilmişdir. Məsələn, Sovetlər Birliyi dövründə Axundzadə, Kazımbəyin fəlsəfi-ictimai irsi marksizm-leninizm nəzəriyyəsinə uyğunlaşdığı halda, Marağalının irançılıq təəssübkeşliyi isə Pəhləvilərin işinə yaramışdır . Yəni bütün bunlar ortada olduğu halda hal-hazırda Axundzadəni, Kazımbəyi, Marağalını ideallaşdırmaq, onları Sovetlər Birliyi dövründə olduğu kimi, indi başqa bir formada (milli mədəniyyətə və milli fəlsəfəyə uyğun olaraq) fəlsəfi və ictimai fikrimizin ən böyük yol göstərən filosofları olaraq təqdim etmək doğru deyildir. Bu o demək deyil ki, Axundzadə, Kazımbəy, Marağalı və başqa bir mütəfəkkirimiz milli fəlsəfədən, milli mədəniyyətədən çox yad mədəniyyətlərə xidmət etdikləri üçün onlardan imtina etməliyik ya da onların elmi-fəlsəfi istedadlarına kölgə salmalıyıq. Əsla! Sadəcə, bizim burada ifadə etdiyimiz əsas məsələ odur ki, çar Rusiyası, Sovetlər Birliyi və Pəhləvilər dönəmində əsasən qeyri-milli ideyaların təbliği üçün ön plana çıxarılan bu mütəfəkkirlərimizi, indi isə bir çox məsələləri nəzərə almadan kor-koranə ya da məqsədli şəkildə ideallaşdırmaq çıxış yolu ola bilməz. Təklif edirik ki, bu gün milli fəlsəfəmizin, milli mədəniyyətimizin, milli ideyalarımızın mahiyyətinə uyğun olaraq onların fəlsəfi və ictimai-siyasi görüşləri dəyərləndirlərək öz obyektiv qiymətini tapmalıdır. Bizcə, eyni zamanda bu çar Rusiyası, Sovetlər Birliyi və Pəhləvilər dönəmində mümkün olduğu qədər kölgədə saxlanılan bəzi mütəfəkkirlərimizin (Bakıxanov, Zərdabi, Əfqani və b.) də milli fəlsəfədə, milli mədəniyyətdə daha çox rolunun ortaya çıxarılması üçün də vacibdir.

XIX əsrdə Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikrini özündən əvvəlki iki inkişaf xətti ilə müqayisədə daha dolğun şəkildə əks etdirənlər Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti ilə Qərb-Avropa mədəniyyəti arasında ortaq nöqtələri tapıb "sin-

tez” etməklə bu poblemi həll etmək istəyən mütəfəkkirlərimiz (C.Əfqani, Həsən bəy Zərdabi, Seyid Əzim Şirvani, Mirzə Əbdürrəhim Talıbzadə, Ə.Gorani və başqaları) olmuşlar. Hər halda Əfqanilər, Zərdabilər, Talıbzadələr birinci və ikinci inkişaf yollarından fərqli olaraq bəzi məsələlərdə həm orta, həm də rasional yolu tutmağı bacarmışlar. Bu fəlsəfi inkişaf yolunda “orta” ya da mötədil olaraq başa düşdüyümüz məsələ, həm İslam-Şərq mədəniyyətinə, həm də Qərb mədəniyyətinə münasibətdə ideallaşdırmalardan, ifratçılıqdan yan qaçılmasıdır. Eyni zamanda, burada əsasən iki fərqli mədəniyyət arasındakı ziddiyyətlərdən çox oxşar cəhətlərin tapılması və milli-dini xüsusiyyətlərə zidd olmayacağı təqdirdə hər hansı müsbət cəhətlərin qəbul olunmasının mümkünlüyü idi. Bunula yanaşı, bu fəlsəfi inkişaf yolunda “rasional”olaraq gördüyümüz məsələ isə, hər iki mədəniyyətə münasibətdə hər bir şeyi ağ ya da qara rəngdə görməkdən əl çəkib zəmanənin şərtlərini də nəzərə almaqla müsəlman xalqlarına daha inandırıcı və obyektiv bir xətti ortaya qoymaq idi.

Bizcə, bu məsələdə də, yəni fəlsəfi inkişafın bu yolunda “orta” və “rasional” düşüncədən çıxış etməkdə ən böyük pay sahibi C.Əfqani və H.Zərdabi olmuşdur (**22, s.32-34; 23, s.186-188, 210-214; 24, s.59, 82-83, 106**). Çünki həmin dövrdə indi olduğu kimi, müsəlman ölkələri xalqlarının antiislam, antinsani qüvvələrə qarşı qoya biləcəyi iki əsas silahı var idi: 1) İslam dini ya da islam fəlsəfəsi, 2) milli özünüdərk ya da milli oyanış. Ancaq biz onu da yaxşı bilirik ki, antiislam, antiinsani qüvvələr hər iki məsələdə özünəməxsus planları var idi. Məsələn, antiislam, antiinsani qüvvələr İslam dini məsələsində türklərlə, farslar arasında bir təbliğat, ancaq ərəb xalqları arasında isə tamam başqa təbliğat aparırdılar. Belə ki, antiislam, antiinsani qüvvələr türklər və farsları, ancaq daha çox da farsdilli xalqları (fars, kürd, tacik və b.) inandırmağa çalışırdılar ki, İslam dini onların hər şeylərini (dövlətlərini, mədəniyyətlərini, var-dövlətlərini, hüquq və azadlıqlarını və s.) əllərindən almış, bunun əvəzində onları kölə halına gətirmişlər. Bu anlamda antiislam, antiinsani qüvvələr farsdilli xalqların dövlətlərini, mədəniyyətlərini farsdillilərin gözündə ucaldıb dağlara qədər qaldırdıqları halda, ərəbləri isə ən aşağı və barbar xalq kimi qələmə veridilər. Antiislam, antiinsani qüvvələrin ideoloqları farsdillilәri inandırmağa çalışırdılar ki, İslam dini qətiyyən səmavi bir din deyil, ərəblər öz milli maraqlarına uyğun olaraq bu dinin səmaviliyini zahirən qəbul ediblər. Eyni zamanda, antiislam, antiinsani qüvvələr farsdilli xalqlar arasında apardıqları planlarına uyğun olaraq da ərəb xalqlarından sonra İslam dininə bəlkə də onlardan çox tapınmış türk xalqlarını da eyni şəkildə onların gözündən salmağa çalışırdılar. Çünki dini hakimiyyət ərəblərin əlində olduğu qədər də, dünyəvi hakimiyyətdə (Qacarlar, Osmanlı və b.) türk xalqlarının əlində idi. Ancaq həmin antiislam, antiinsani qüvvələr Ərəb xalqları arasında isə tamam başqa cür təbliğat apararaq farsdilli və türksoylu xalqları barbar, vəhşi kimi qələmə verirdilər. Bu zaman, xüsusilə dünyəvi hakimiyyətə sahib olan, üstəlik ərəb torpaqlarında da hökm sürən Osmanlı Türk dövlətinə, türklərə qarşı ağlasığmaz müddəalar irəli sürən antiislam, antiinsani qüvvələr ərəb xalqlarının isə nəcibliyindən, böyüklüyündən,

hətta islamdan öncəki mədəniyyətindən ağızdolusu bəhs edirdilər.

Bütün bunlar o demək idi ki, antiislam, antiinsani qüvvələr istər İslam dini, istərsə milli oyanış məsələsini planları çərçivəsində şərtlərə uyğun olaraq həyata keçirməyə çalışmışdır. Yəni antiislam, antiinsani qüvvələr yeri gələndə İslam dinini sərt şəkildə qamçıladığı halda, başqa bir şərtlər altında isə onun müdafiəçisi qılığında ortaya çıxmağı bacarmışdı. Şübhəsiz, antiislam, antiinsani qüvvələrin, onların ideoloqlarının çirkin niyyətlərini ən doğru şəkildə mənimsəyən, bu anlamda da islamlıq fəlsəfəsi ilə milli oyanış fəlsəfəsi haqqında dəyərli mülahizələr irəli sürən mütəfəkkirimiz Əfqani olmuşdur. Əlbəttə, indinin özündə olduğu kimi, həmin dövrdə də əsas suallardan biri o idi ki, antiislam, antiinsani qüvvələrə qarşı İslam dini ya da İslam birliyi fəlsəfəsi tək çıxış yolu olduğu halda, müsəlman xalqları arasında milli oyanış düşüncəsini irəli sürmək doğrumu idi? Məhz bu anlamda da İslam birliyi ideyasının yeni dövrün şərtlərinə uyğun olaraq banisi hesab edilən Əfqaninin bununla yanaşı müsəlman xalqlarının milli oyanışından, milli azadlığından bəhs etməsi birmənalı qarşılanmamışdır.

Əfqaninin XIX əsrdə əsasən, doğru müəyyənləşdirdiyi, ancaq ondan asılı olmayan səbəblərdən farsdilli, ərəbdilli və türk xalqlarının din və millət məsələsində tutduğu fərqli yollar onun irəli sürdüyü İslam birliyi və müsəlman xalqlarının milli özünüdərk konsepsiyası ideyalarının əsil mahiyyətinə kölgə salmışdır. Üstəlik, hər iki mühüm məsələ ilə bağlı antiislam, antiinsani qüvvələrin ideoloqlarının planlı şəkildə ortaya atdıqları ideyalarla Əfqaninin ideyaları arasındakı bəzi zahiri oxşarlıqlar uzun müddət əsil həqiqətin aşkara çıxarılmasında ciddi çətinliklər yaratmışdır. Ancaq bizə elə gəlir ki, başqa müsəlman xalqlarından fərqli olaraq Əfqaninin İslam birliyi və müsəlman xalqlarının milli özünüdərk konsepsiyası ideyalarını az-çox doğru dəyərləndirən Türk xalqları (Türkiyə türkləri, Azərbaycan türkləri, Türküstan türkləri, Krım türkləri, Tatarıstan türkləri və b.) olmuşdur. Xüsusilə də, Azərbaycan türklərinin doğma torpaqlarımızın bir qismində yaratdıqları Azərbaycan Cümhuriyyəti dövlətinin quruluşunda və ideologiyasında Əfqaninin özünəməxsus yerinin olması danılmazdır. Bizcə, Əfqaninin din, millət və müasirlik məsələsini ondan sonra ən doğru müəyyənləşdirən də Azərbaycan türk mütəfəkkirlərindən Əli bəy Hüseynzadə, Əhməd bəy Ağaoğlu, Nəsib bəy Yusifbəyli və Məhəmməd Əmin Rəsulzadə olmuşdur. Başqa sözlə, C.Əfqaninin dünyagörüşündə türkçülük, islamçılıq və çağdaşlıq prinsiplərinin ilk cizgilərini öz əksini tapması şimallı-cənublu Azərbaycan türkləri üçün eyni dərəcədə əhəmiyyətli olmuş, bugünkü üçboyalı bayrağımızın ilk tezisləri məhz C.Əfqani tərəfindən ortaya atılmış, Ə.Hüseynzadə tərəfindən əsaslandırılmış və M.Ə.Rəsulzadənin ideoloji-təcrübi fəaliyyəti nəticəsində həyata keçərək Azərbaycan Cümhuriyyətinin dövlət bayrağında öz əksini tapmışdır. Bu o deməkdir ki, XIX əsr bütün Türk-İslam dünyası, o cümlədən Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixində Əfqaninin özünəməxsus yeri olmuşdur.

Bizcə, XIX əsrdə Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikrinin üçüncü və ən

doğru inkişaf yolunun müəyyənləşməsində Əfqanidən sonra ən böyük pay Zərdabiyə məxsus olmuşdur. Zərdabi də "orta" və "rasional" mövqedən çıxış edərək həm İslam birliyi, həm də milli oyanış ideyalarının təşəkkülü və inkişafında mühüm rol oynamışdır. Burada ən çox diqqəti çəkən məsələ odur ki, H.Zərdabi yenilkçi ruhlu islam mənəvi birliyi, türk mədəni birliyi əsasında Azərbaycan türkçülüyünün, bir sözlə «milli (türk) Azərbaycan» ideyasının ilkin cizgilərinin formalaşmasına cəhd göstərmişdir. Bu baxımdan H.Zərdabinin «Əkinçi»dən sonrakı fəaliyyəti də millətinin oyanışı və inkişafı ilə bağlı olmuş, o, həm bir çox çağdaşlarının, həm də yeni nəslin (Ə.Hüseynzadə, M.Ə.Rəsulzadə, Ə.Ağaoğlu və b.) milli-dini və yenilikçi ruhda yetişməsində və formalaşmasında müstəsna rol oynamışdır. Təsadüfi deyil ki, çağdaşları ilə yanaşı, XX əsrin əvvəllərində yaşamış bir çox tanınmış ziyalılarımız da – Ə.Hüseynzadə, M.Ə.Rəsulzadə, Ə.Ağaoğlu, Ə.M.Topçubaşov və başqaları milli məsələlərdə H.Zərdabini özlərinin müəllimi, ideoloqu saymışlar.

Bütün bunların sonucu olaraq hesab edirik ki, XIX əsr Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixində ən doğru yol üçüncü inkişaf yolunun təmsilçilərinə (Əfqani, Zərdabi, Talıbzadə və b.) məxsus olmuş, XX əsrin əvvəllərindən etibarən isə bu yolu Hüseynzadələr, Rəsulzadələr, Topçubaşılar, Yusifbəylilər, Ağaoğlular və başqaları davam etdirərək Azərbaycan Cümhuriyyətinin timsalında müəyyən qədər də olsa, öz məntiqi yekununa çatdıra bilmişlər. Əlbəttə, XX əsrin əvvəllərində və sonrakı dönəmlərdə Azərbaycün türk mütəfəkkirləri arasında bu yeganə xətt olmamış, digər inkişaf yollarına da ciddi meyillər olmuşdur.

Ədədiyyat və qaynaqlar:

1. Azərbaycan tarixi. VII cild. I c. Bakı, Elm, 2007

2. Azərbaycan tarixi. Ən qədim dövrlərdən XX əsrin əvvəllərinədək. B.: «Elm», 1993, 284 səh. (red. İqrar Əliyev).

3. Azərbaycan fəlsəfə tarixi. I cild. Bakı: "Elm" nəşriyyatı, 2012

4. İstoriə azerbaydjanskoy filosofii, t.1. – Baku: Glm, 2002. – 360 s. (otvetstvennıy red. Z.A.Kulizade).

5. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cilddə, II cild. Bakı: Elm, 2007

6. Qarayev Yaşar. Azərbaycan ədəbiyyatı XIX və XX yüzillər. Bakı, Elm, 2002

7. Əlibəyzadə Elməddin. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi (ən qədim dövrlər). Bakı, Qarabağ, 2009

8. Hüseynov Heydər. Azərbaycanda XIX əsr ictimai və fəlsəfi fikir tarixindən. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007

9. Qeöşev Z.B. Filosofskaə mıslğ v sovetskom Azerbaydjane. Baku, Glm, 1979.

10. Məmmədov Zakir. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı, «Şərq-Qərb», 2006

11. Şükürov A. Fəlsəfə. Bakı, «Adiloğlu» nəşriyyatı, 2002, 492 səh.

12. Kulizade Z. Konüeptualğnıe problemı issledovaniə soüiokulğturnoqo razvitiə (koneü XX – naçalo XXI vv.). ç.II. Baku: «Teknur», 2009

13. Rəsulzadə M.Ə. Qafqaz türkləri. Bakı, Təknur, 2012
14. Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya-Press, 2005
15. Zakir Q.B. Seçilmiş əsərləri. Bakı, "Avrasiya Press", 2005
16. Vazeh M.Ş. Nəğmələr. Bakı, Şərq-Qərb, 2004
17. Nəvvab M.M. Əsərləri. Bakı, "Şərq-Qərb", 2006
18. Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cilddə. II cild. Bakı, «Şərq-Qərb», 2005
19. Kazım bek Mirze. İzbrannıe proizvedeniə. Baku: Glm, 1985
20. Marağalı Z. İbrahim bəyin səyahətnaməsi. Bakı, «Avrasiya pess», 2006
21. Vəzirov N. Əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2005
22. Əfqani Cəmaləddin. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Azərnəşr, 1998
23. Qurbanov Şamil. Cəmaləddin Əfqani və türk dünyası. Bakı, Azərnəşr, 1997.
24. Zərdabi Həsən bəy. Əkinçi. 1875-1877. Tam mətni. Bakı, Avrasiya Press, 2005.

Еркин Байдаров

ИБРОХИМ МУМИНОВ КАК ОСНОВАТЕЛЬ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ШКОЛЫ УЗБЕКИСТАНА

Введение

Изучая историю общественной мысли народов Центральной Азии, включающей в себя, пять новых независимых государств – Казахстан, Кыргызстан, Таджикистан, Туркменистан и Узбекистан, мы видим, какое место регион занимает в истории всемирного интеллектуального наследия. Огромный вклад в интеллектуальную сокровищницу внесли выдающиеся мыслители-энциклопедисты Центральной Азии – Абу Наср аль-Фараби (780-950), Абу Райхан аль-Бируни (973-1148), Абу Али ибн Сино (980-1037) и многие не менее знаменитые мыслители, имена которых известны во многих странах мира.

Однако, к сожалению, сегодня в современных государствах региона мало что знают о выдающихся ученых-мыслителях стран Центральной Азии советского периода (1917-1991). В данной работе автор как уроженец Ташкента и Республики Узбекистан, в которой он получил образование, где создал семью и, где родились его дети, хотел бы посвятить памяти выдающегося узбекского ученого-философа и историка – Иброхима Муминова (1908 -1974).

К большому сожалению, 110-летний юбилей мыслителя в ноябре 2018 года прошел мимо внимания общественности, как в Узбекистане, так и в других странах региона. Почему так произошло? Неужели так коротка у нас память, что мы не можем вспомнить своих выдающихся сынов? В связи с этим, изучение научного наследия выдающихся мыслителей Центральной Азии XX века приобретает как актуальность, так и интерес, так как

связано с процессами трансформации и модернизации всех сторон общественной жизни стран Центральной Азии, а также возрождением интереса к интеграционным проектам в регионе.

Становление И. Муминова как ученого и развитие науки в Узбекской ССР (1920-1940 гг.)

С первых дней независимости Республики Узбекистан, как и других новых государств Центральной Азии, важнейшей проблемой, поднятой на уровень государственной политики, явилось возрождение того огромного культурного наследия, которое в течение многих веков создавалось их предками. Культурное наследие узбекского народа складывалось в процессе становления и развития национального самосознания, постоянно обогащалось собственным и мировым культурным опытом и представив миру вершины художественных и научных достижений, вошло неотъемлемой частью в мировую культуру и науку. Одним из тех, кто оставил свой яркий след на небосклоне узбекской науки XX столетия был – академик Иброхим Муминович Муминов.

Будущий философ, основатель философской школы Узбекистана, академик Академии наук Узбекской ССР (1956), И. Муминов родился 7 ноября 1908 г. в селе Тезгузар Шафирканского тумана, входившего тогда в состав Бухарского эмирата.

В начале XX-го века площадь эмирата составляла 217 674 кв. вёрст, где проживало около 3 миллионов человек. Этнический состав населения был представлен современными титульными этносами Центральной Азии, а также проживавшими здесь в тот период евреями, арабами, афганцами, цыганами, индусами и персами.

Несмотря на довольно обширную территорию и многочисленное население, в экономическом плане Бухарское ханство представляло собой отсталую сельскохозяйственную страну, с зачатками кустарной промышленности. При этом бухарский эмир пользовался неограниченной деспотической светской властью, являясь на основании шариата и духовным главой государства. Один из российских ученых-востоковедов оставивших интересное описание Бухарского эмирата того периода отмечал: «Как пастух может зарезать во всякое время любую овцу из своего стада, так и Эмир имеет законное право пресечь жизнь любого из населения» (**1, с. 32**).

Высшим должностным лицом Эмирата являлся – *кушбеги*, который отвечал за внутреннее управление, а в отсутствии эмира принимал на себя управление страной. В административном отношении ханство разделялось на 25 бекств. Беки подчинялись кушбеги, при этом не получали никакого содержания от государства, а должны были кормиться самостоятельно, за счёт разницы между собираемыми податями и суммами, отправляемыми в казну эмира.

К моменту рождения И.Муминова, в Бухарском эмирате, как и на всей территории Центральной Азии, зарождалось движение джадидизма, которому суждено было сыграть решающую роль в ликвидации, как эмирата, так и Хивинского ханства (оба были ликвидированы в 1920 г. при непосредственной помощи большевиков, т.е. приверженцев Советской власти *–Е.Б.).*

Конечно же, эти суровые годы дооктябрьского периода запечатлились в душе еще юного семнадцатилетнего парня, начавшего трудовую деятельность в 1925 г. учителем школы.

20-30 годы XX столетия стали временем грандиозных преобразований в культурном строительстве Советского Узбекистана. Большое внимание молодой советской республикой уделялось сфере образования и науки. Так, еще в 1918 г. в Туркестанской АССР открываются специальные учреждения для подготовки кадров для различных областей народного хозяйства и культуры. Одним из них является открывшийся 21 апреля 1918 г. Туркестанский народный университет (с 1923 г. – Среднеазиатский государственный университет (САГУ), с 1960 г. Ташкентский государственный университет (ТашГУ), в настоящее время – Национальный университет Узбекистана им. Мирзо Улугбека (НУУз) – *Е.Б*). Немного позже в Андижане, Коканде, Самарканде, Фергане, Джизаке и других городах открываются его филиалы. В последующем с целью изучения и использования природных богатств региона на базе Университета открываются самостоятельные высшие учебные заведения и первые научные учреждения по различным областям науки. Кроме научных учреждений на базе Университета были также созданы и другие научно-исследовательские институты.

В конце 20- начале 30-х гг. в республике были открыты:

– Институт тропической медицины (1924);

– Опытно-исследовательский институт водного хозяйства (1926);

– Научно-исследовательский институт ветеринарии Узбекистана (1926);

– Научно-исследовательский институт педиатрии Узбекистана (1927);

– Среднеазиатский политехнический институт хлопководства и ирригации (1929);

– Научно-исследовательский педагогический институт Узбекистана (1929);

– Среднеазиатский институт шелководства (1929);

– Среднеазиатский институт сельского хозяйства (1930);

– Среднеазиатский геолого-исследовательский институт;

– Институт гидрометеорологии (1931);

– Комплексный научно-исследовательский институт в Каракалпакстане (1931);

– Государственные медицинские институты в Ташкенте и Самарканде и другие.

Эти преобразования в культурной жизни республики и жажда знаний дали возможность И. Муминову серьезно пополнить свой интеллектуальный багаж. Окончив в 1931 г. общественно-экономический факультет Узбекской педагогической академии в Самарканде (ныне СамГУим. Алишера Навои – *Е.Б*), Иброхим Муминов посвятил свою жизнь научно-педагогической и общественной деятельности. Стремление к знанию и активная общественная деятельность молодого ученого была быстро замечена руководством академии и уже в 1933 г. И. Муминов был назначен деканом исторического и филологического факультетов академии (1933-1935).

Чтобы проследить мировоззренческий и научный путь И. Муминова, нужно окунуться в ту атмосферу энтузиазма, которая царила в республике и, в частности в Самарканде, одном из древнейших городов Центральной Азии. Так, важным событием в культурной жизни Самарканда явилось преобразование в 1933 г. на основе постановления правительства Узбекской педагогической академии в Узбекский государственный университет (УзГУ).

К началу Великой Отечественной войны (1941-1945 гг.) университет выпустил 1157 квалифицированных специалистов по различным отраслям науки, в том числе 594 специалиста из коренных национальностей. Кроме того, по линии аспирантуры университет подготовил 75 научных работников, в том числе 23 из коренных национальностей.

В период завершения социалистической реконструкции народного хозяйства УзГУ выпускал специалистов в основном для системы народного образования. Одновременно было подготовлено немало руководящих партийных и советских работников и ученых. За короткий срок Самаркандский университет стал одним из крупнейших вузов Средней Азии, готовившим национальные кадры специалистов для Узбекистана и других братских соседних республик.

В числе выпускников университета можно назвать таких крупных узбекских и таджикских ученых, как М.А.Асимов, А.М.Богоутдинов, У.А.Арифов, С.У.Умаров, К.З.Закиров, Я.Г.Гулямов, В.А.Абдуллаев, А.К.Сагитов, Д.Саидов, А.М.Аминов и многих других. Воспитанниками УзГУ являлись такие выдающиеся писатели и поэты Советского Узбекистана, как – Уйгун, Хамид Алимджан, Шукур Сагдулла, Мамарасул Бабаев, Шараф Рашидов, Айдын и Амин Умари (**2**).

Как бы мы сегодня не относились к советскому прошлому, укрепление Советской власти, ликвидация классового и национального угнетения и претворение в жизнь идеологии равенства и дружбы народов СССР открыли перед трудящимися бывших колоний царской России все возможности

для активного участия в развитии науки и культуры. Одним из ярких свидетельств этого является вклад ученых республики в развитие советской национальной философской мысли, одним из ярких представителей которой по праву можно назвать – Иброхима Муминова.

На всех этапах своего развития философская наука в Советском Узбекистане, как и во всей стране, разрабатывалась и обогащалась в тесной связи с практикой социалистического строительства, развитием культуры и науки, активно содействуя воспитанию масс в духе пролетарского интернационализма, непримиримой борьбы с буржуазной идеологией, с пережитками феодально-капиталистического прошлого в сознании людей.

Выступая против идеалистов, служителей религии, философы-марксисты разъясняли массам закономерности развития природы и общества, происхождения и развития человека. Особое внимание уделялось освещению основного вопроса философии – об отношении мышления к бытию, раскрытию сущности материалистического и идеалистического направлений и т.д.

Говоря о материи, о возможности познания человеком окружающего мира, представители марксистской философии подчеркивали, что наше сознание – это отражение внешнего мира, который существует независимо от человеческого сознания, что без материи нет сознания.

Поэтому, неудивительно, что в изучении и пропаганде в Советском Узбекистане марксистско-ленинской философии большое значение имели публиковавшиеся в печати статьи по вопросам диалектического и исторического материализма. Основными темами таких работ были марксистско-ленинское учение о пролетарской партии как передовом отряде рабочего класса, о смене формаций, об экономическом базисе и надстройке общества и их взаимодействия и т.д.

В то же время, открылась возможность и для всестороннего изучения культурного наследия прошлого. В связи с этим перед философами республики встали новые большие задачи, заключавшиеся в глубоком и всестороннем изучении творческого наследия великих мыслителей средневековья и разработке с марксистско-ленинских позиций истории общественно-философской мысли народов Средней Азии.

Одним из условий ликвидации экономической и культурной отсталости молодой республики, ее перестройки на социалистических началах являлась решительная борьба с религией и религиозным мировоззрением. Ликвидация религиозных предрассудков с учетом особенностей, вытекающих из конкретных условий исторического развития различных национальностей, а также упорная и повседневная научно-атеистическая пропаганда стали одной из важнейших задач идеологической работы Коммунистической партии, как в центре, так и на окраинах огромной страны. Например, на состоявшейся в феврале 1925 г. I съезде КП(б) Узбекистана было отмечено, что антирелиги-

озная пропаганда в республике должна быть организована на основе широчайшего распространения естественнонаучных знаний.

В борьбе с религиозными пережитками применялись различные формы и методы. Одним из наиболее эффективных мероприятий в этой области было создание в 1925 г. «Союза безбожников» в Самарканде и его отделений в Ташкенте, Коканде, Бухаре и др. городах советского Узбекистана. Большую роль в антирелигиозной пропаганде сыграла и советская печать. Активно боролся против реакционного духовенства узбекский журнал «Худосизлар» («Безбожники»), начавший выходить в Самарканде с января 1928 г. Именно на его страницах впервые увидело свет большинство вышедших в те годы в Узбекистане работ по атеизму. К ним относятся статьи Абулхая «Наступление на религию», Ходи Файзи «Пост», Мустакая «Религия служит интересам буржуазии», М. Хакимова «Коран», Н. Кадырова «Цель и задачи союза безбожников» и многие другие (**2**). В них анализировалась классовая сущность религии, разоблачались махинации ишанов, мулл и других служителей культа, т.е. весь набор «опиума для народа», против чего выступала советская власть и идеология в целом.

Конец 20-х - начало 30-х гг. XX столетия в СССР известен решительным наступлением социализма по всему фронту, борьбой за социалистическую индустриализацию страны, коллективизацию сельского хозяйства и культурную революцию. Против генеральной линии ВКП(б) выступили троцкисты, правые оппортунисты и национал-уклонисты. В области философии они были представлены двумя течениями — механицизмом и «меньшевиствующим идеализмом»[4], игнорировавшими извращавшими на взгляд Кремля ленинский принцип партийности, пытаясь отрицать выдающееся значение ленинского философского наследия в развитии диалектического материализма. Отпор этим попыткам отрицания ленинского этапа в развитии марксистской философии и намечалось дать всесторонним и глубоким изучением и пропагандой философских произведений В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», «О значении воинствующего материализма», «Философские тетради» и др.

Естественно, в борьбу против антимарксистских течений за утверждение идей марксизма-ленинизма в различных областях научного знания, за пропаганду и торжество принципов марксистско-ленинской философии

---

[4]*«Меньшевиствующий идеализм»* - термин, получивший распространение в советской и зарубежной марксистской литературе в 30 - начале 50-х гг. XXв. Употреблялся для обозначения ошибок в философии, совершенных группой А.М. Деборина. В постановлении ЦК ВКП(б) «О журнале "Под знаменем марксизма"» (25 января 1931) указывалось, что группа Деборина по ряду важных вопросов философии скатывается «... на позиции меньшевиствующего идеализма» // О партийной и советской печати. Сборник документов. – М.,1954. – С. 407.

была вынуждена включиться, в том числе и Самаркандская партийная организация и ученые города. В самаркандских вузах, особое внимание уделялось подготовке кадров ученых-марксистов, читались специальные курсы по диалектическому и историческому материализму. В связи с этим, в УзГУ была открыта аспирантура по философии. Кроме этого в древнем Самарканде работала секция Среднеазиатского общества воинствующих материалистов-диалектиков.

Таким образом, рассматриваемый период в развитии науки и философии в советском Узбекистане можно охарактеризовать как период утверждения в ней принципов диалектического и исторического материализма в борьбе с уклонистами различных оттенков за чистоту ленинского теоретического наследия.

В 1941 г. И. Муминов блестяще защищает кандидатскую диссертацию по философии Гегеля («Рациональное зерно диалектики Гегеля») (**3, сс. 51-162**). Следует отметить, что к началу 40-х гг. Гегель характеризовался в советской научной литературе как прогрессивный буржуазный идеолог, отвергавший феодальный строй и философски обосновавший разумность буржуазного общества и государства.

Однако два года спустя в 3-м томе «Истории философии» (1943), выпущенного ИФ АН СССР, философия Гегеля подверглась серьезной критике в партийном журнале «Большевик». В ней было указано, что «не подвергнуты критике такие реакционные социально-политические идеи немецкой философии, как восхваление прусского монархического государства, возвеличение немцев как «избранного» народа, <…> апологетика войны, оправдание колониальной, захватнической политики и т.д.» (**4, с.16-17**). Подчеркивалось также, что авторы 3-го тома «необоснованно приписывают Гегелю распространение диалектики на общественную жизнь» (**4, с.17; 5, сс.39-48**).

Несколько позже, в ходе обсуждения в 1947 г. работы Г.Ф. Александрова «История западноевропейской философии» вся классическая немецкая философия стала характеризоваться как «аристократическая реакция на французскую революцию и французский материализм» (**6, с. 47**). По смыслу этого тезиса, представители немецкой классической философии (Кант, Фихте, Шеллинг и Гегель) оказывались не буржуазными, а феодальными, дворянскими идеологами.

Следует отметить, что постановка все новых и новых задач перед научным сообществом советского Узбекистана, руководство и всестороннее усовершенствование научно-исследовательских работ стали основой для быстрого роста числа научно-исследовательских учреждений и кадров, задействованных в этой области. В 1940 г. на базе Научного комитета (учрежденного в 1932 г.), создается филиал Академии наук СССР в УзССР.

Начиная с этого времени, филиал становится главным научно-исследовательским центром республики. В его состав входили Институты геологии, ботаники, химии, проблем водного хозяйства, энергетики, истории, языка и литературы и др. В 1940 г. в научно-исследовательских институтах и высших учебных заведениях Узбекистана работало свыше 3 тыс. научных и научно-педагогических сотрудников. В целом в первой половине 1940-х гг. в республике действовало более 40 научно-исследовательских институтов и высших учебных заведений.

Нападение гитлеровской Германии на СССР не оставило в стороне от патриотической борьбы советского народа против фашистских захватчиков интеллигенцию Самарканда. Многие представители науки, культуры и просвещения добровольно ушли на фронт. Оставшиеся же в тылу работники просвещения усилили внимание к воспитанию молодежи в духе советского патриотизма. На примере славных дел и боевых традиций народа они воспитывали у юношей и девушек мужество, беззаветную преданность Родине и ненависть к ее врагам.

Свыше двухсот профессоров и преподавателей вузов и техникумов Самарканда включились в постоянную агитмассовую работу среди трудящихся области. Словом большевистской правды лекторы и пропагандисты разоблачали фашистских захватчиков, рассказывали о положении на фронтах, вселяя непоколебимую веру в победу советского народа, призывая тружеников города и деревни множить свои трудовые усилия. Среди лучших пропагандистов и лекторов города и области был доцент И.М. Муминов (**2**).

В 1943 г. заведующий кафедрой марксизма-ленинизма УзГУ Иброхим Муминов одним из первых был избран членом-корреспондентом созданной в том году Академия наук Узбекской ССР. Именно с этого времени можно говорить о становлении философской школы Узбекистана, непосредственно связанной с именем академика Иброхима Муминова. Так, на кафедре марксизма-ленинизма УзГУ под руководством И. Муминова был подготовлен ряд кандидатов философских наук: Р.К. Каримов, Г. Абдуллаев, А. Ахтамов, В. Талышкин, Я. Раджабов, В. Самышкин, М. Хайруллаев, исследования которых были посвящены проблемам некапиталистического развития УзССР, философского наследия и логики. О результатах этих исследований свидетельствуют научные сборники и Ученые записки УзГУ. Это не осталось не замеченным со стороны руководства республики и Приказом Министерства высшего образования СССР от 29 декабря 1947 г. И.М. Муминову за плодотворную работу по созданию и укреплению УзГУ, наряду с другими была объявлена благодарность.

Таким образом, 20-40 гг. XX в. стали периодом, когда были заложены основные «кирпичики» в фундамент развития науки и философии в советском Узбекистане и в становление И. Муминова как мыслителя.

Иброхим Муминов как ученый и организатор науки. В конце 40-х-начале 50-х гг. XX века в республике начинают выявляться общие направления научно-исследовательской работы в области философии. Главным направлением исследований кафедры марксизма-ленинизма УзГУ, наряду с кафедрой марксизма-ленинизма САГУ, являвшихся ведущими в республике, стало изучение и теоретическое обобщение некоторых проблем перехода Узбекистана некапиталистическим путем к социализму и развитие пролетарского интернационализма. Большое место заняло также изучение мировоззрения передовых представителей общественно-философской мысли Узбекистана с марксистско-ленинских позиций.

Так, например, Иброхим Муминов стал первым в бывшем Советском Союзе, кто объектом специального исследования выбрал философские взгляды Мирза Абдулкадыр Бедиля (1644-1720) (1946), уроженца Индии[5], ставшего для философа одним из его любимейших мыслителей. Позже, подвергнув анализу учение Бедиля о духе, материи и форме, его теории познания, а также его социально-политические воззрения, И. Муминов коротко остановился на влиянии Бедиля на узбекскую и таджикскую литературу. Интересна точка зрения И. Муминова о том, что Бедиль сумел подняться до уровня передовых мыслителей Европы, призывая к объяснению явлений природы путем изучения самой природы, что указывает также на наличие диалектических моментов в идеях Бедиля.

Однако, в работе «Философские взгляды Мирзы Бедиля» (**7**) Иброхим Муминов не ставил своей задачей подвергнуть анализу все философские произведения Бедиля. Несмотря на то, что некоторые подходы и оценка автора относительно мировоззрения мыслителя в определенной мере устарели, данная работа не потеряла своего значения и по сей день (**8**).

Мирза Бедиль был автором замечательных философских произведений, получивших широкую известность на Востоке. Являясь гуманистом, он был сторонником свободного развития человеческой мысли, проповедуя единство религий и народов Индии, подвергая критике идеи переселения душ брахманизма и предопределения. Тем замечательнее был выход в свет сборника стихов Бедиля, изданного в 1991 г. к 270-ой годовщине со дня смерти мыслителя на его исторической родине. Празднование же 350 лет со дня рождения Бедиля в 1994 г., продиктованное возрождением духовности независимого Узбекистана, во многом является заслугой И. Муминова, обратившего свой взор на творчество и личность мыслителя.

Следует отметить, что и в начале третьего тысячелетия, произведения Бедиля современны. Это связано с тем, что Бедиль в своих произведениях

---

[5] Мирза Бедиль происходил из тюрко-монгольского племени *барлас* (по другим данным – *арлат – Е.Б.)*. Его предки переехали в Индию с войсками и сторонниками праправнука Амира Тимура (1336-1405) – Бабура (1483-1530).

поднимал вечные проблемы бытия, становления и упадка человеческой личности, стремился раскрыть законы социального общежития.

«С тех пор, как бытия блеснули зеркала,
Взманили каждого иных существ тела.
Кто ближних разглядел, кто в суть свою всмотрелся?..»
(перевод А. Наумова) [http://amalgrad.ru/viewtopic.php?id=1135]

Таким образом, через философские искания двух великих мыслителей Гегеля и Бедиля можно понять какие философские проблемы, прежде всего, волновали Иброхима Муминова.

Однако, следует отметить, что научная деятельность И. Муминова была связана не только изучением наследия вышеназванных мыслителей, но и с изучением философского наследия народов Центральной Азии в целом. Так, например, большое внимание уделял И. Муминов изучению научного наследия титанов средневековой мысли Абу Рейхана аль-Беруни и Абу Али ибн Сины, их дружеским и творческим взаимоотношениям (**9, с.7-16**). Кроме того им были проанализированы взгляды узбекских и таджикских просветителей-демократов XIX- начала XX вв. – Ахмада Дониша, Фурката, Завки, Мукими, Хамзы, Айни и других известных просветителей (**10**).

Будучи одним из авторов «Истории философии СССР» (М., 1968, Т.1) он своими работами оказал большое влияние на деятельность философов соседних среднеазиатских республик и Казахстана. На протяжении своей долгой научной деятельности И. Муминов поддерживал научные связи с рядом известных ученых таких как: С. Айни, Е. Бертельс, А. Конрад, С.П. Толстов, В.Ф. Минорский, А.А. Алтмышбаев, Г.А. Чарыев, М.С. Асимов, К.Б.Бейсембиев и др.

После защиты докторской диссертацию в 1950 г., Иброхим Муминов уже через шесть лет спустя становится академиком Академии наук Узбекской ССР, а в мае 1958 г. директором только что образованного Института философии и права АН УзССР (впоследствии, Институту будет присвоено его имя– *Е.Б.)*. Именно с этого периода и начинается собственно становление современной узбекской философии[6]. Под руководством Иброхима Муминовича Муминова узбекские философы начнут исследовать актуальные вопросы диалектического и исторического материализма, марксистской социологии, этики и эстетики, а также истории философии и общественной мысли в Узбекистане[7].

И. Муминов отличался большой работоспособностью. Так, он принимал

[6] В аспирантуре Института философии и права АН РУз. в 2003-2005 гг. приобщался к «любомудрию» также и автор настоящей статьи.

[7] К сожалению, сегодня Институт философии и права им. И. Муминова АН РУз. расформирован и выведен из системы Академии наук распоряжением Кабинета министров Республики Узбекистан (*Е.Б.)*.

участие в качестве соавтора и ответственного редактора в создании таких коллективных трудов и учебных пособий по философии как: «Материалы по истории прогрессивной общественно-философской мысли в Узбекистане» (1957), «Из истории марксистско-ленинской философии в Узбекистане» (1968), «Основы марксистско-ленинской философии» (1968), «Ленин и современное естествознание» (1970), «Очерки по истории прогрессивной общественно-философской мысли народов зарубежного Востока» (1971), «Философские проблемы естествознания» (1972), «Некоторые вопросы марксистско-ленинской этики и эстетики» (1974) и др.

В общей сложности перу И. Муминова принадлежит более 200 монографий и статей по различным вопросам философии и истории. Среди них: «Очерки по истории философской и общественно-политической, мысли народов СССР» в 2-х тт. (1955-1956); «Из истории развития общественно-философской мысли в Узбекистане конца XIX и начала XX вв.» (1957); «Выдающиеся мыслители Средней Азии» (1966); «Великий энциклопедист из Хорезма» (1973) и др.

На протяжении почти 20 лет Иброхим Муминов являлся вице-президентом Академии наук Узбекской ССР (1954-1974). Кроме этого, он был председателем - Узбекского отделения Философского общества СССР, Среднеазиатского филиала Советской Энциклопедии, Республиканского общества «Знание» (1958-1974), главным редактором журнала «Общественные науки в Узбекистане» (1957-1974). Под его редакцией, в том числе было издано первое издание «Узбекской советской энциклопедии» в четырех томах. Он был редактором ряда научных изданий: «История Самарканда» в двух томах, «История Бухары», «История Хорезма», а также трудов Фараби, Бируни, Ибн Сины и др.

Талант выдающегося ученого и одного из организатора узбекской науки советского периода по достоинству было оценено руководством республики, дважды удостоившего его Государственной премии Узбекской ССР имени Беруни в области науки и техники (1960, 1968).

Последние годы жизни Иброхима Муминова

Иброхим Муминов был не только выдающимся узбекским философом, но и истинным патриотом своего народа. В 1968 г. ученый сделал то, на что никто бы тогда не решился – он открыто встал на защиту правителя эпохи средневековья – Амира Темура Тарагая (1336-1405), больше известного в мире под именем – Тамерлан, показав историческую роль и значение этой, действительно, величественной фигуры в истории Средней Азии и узбекского народа, в частности.

В своей знаменитой работе «Роль и место Амир Темура в истории Средней Азии» И. Муминов писал: «Появление Тимура в Средней Азии из семьи бека барласа Тарагая в кишлаке Ходжа-Ильгара было чистой слу-

чайностью. Но именно такая личность была потребностью времени, потребностью эпохи, она была необходима стране, раздробленной между феодальными удельными князьями улуса Чагатая, разоренной, бесконечно терзаемой беспрерывными нашествиями монгольских ханов и беков Золотой Орды, измученной в течение 150-летнего иноземного господства. Тимур как государственный деятель отражал в известной мере эту потребность, создав объединенное самостоятельное государство в Мавераннахре. Он организовал огромные строительные работы, идя навстречу требованиям имущих классов - крупных землевладельцев, купцов и в определенной мере – населения в целом, установил, по крайней мере, на сто лет более или менее относительное спокойствие в стране, что, несомненно, служило важным фактором роста экономики, культуры, науки, литературы и искусства. В этом, на мой взгляд, состоит историческая заслуга Тимура в истории Средней Азии» (**11**).

Однако после выхода этой работы, начинается травля ученого со стороны Центрального аппарата КПСС. Как могла в то время выйти из печати такая работа? Думается, что здесь во многом сыграла свою роль поддержка И. Муминова со стороны руководителя республики Шарафа Рашидова (1917-1984), с которым его связывали родственные отношения[8]. Это говорит о высоком национальном самосознании, как ученого, так и политического лидера республики[9].

Разгоревшаяся травля ученого со стороны кремлевской камарильи в лице партийных и местных органов, не помешала И. Муминову, как одному из инициаторов и организаторов, провести Международный симпозиум по

---

[8] Старшая дочь Шарафа Рашидова – Сайера (1943 г.р.) была замужем за сыном академика И. Муминова –Ахтамом. В 1995 г. Президентом Узбекистана И. Каримовым была назначена уполномоченным по правам человека (омбудсменом) Олий Мажлиса Республики Узбекистан. Впоследствии трижды переизбиралась на этот пост (2000, 2005, 2010 гг.)

[9] Накануне краха Советского Союза, крупный специалист по проблемам тюркосоветских исследований, глава центра изучения Средней Азии и директор программы по проблемам советских национальностей при Колумбийском университете (США), профессор Эдвард Оллворс в своей книге «Современные узбеки. Культурная история с XIV века до настоящего времени» писал: «Спустя пятьдесят лет после периода, когда туркестанские джадиды почитали Амира Темура, один из наиболее выдающихся ученых-академиков Советского Узбекистана и Центральной Азии второй половины XX века Ибрагим Муминов (1908-1974) произвел переоценку его личности. Он привел ряд аргументов в пользу о конструктивности личности Амир Темура в Среднеазиатской и Европейской истории, отметив, что Амир Темур обладал выдающимися способностями как полководец и как покровитель науки и организатор возрождения экономической жизни страны» (**12, p. 245**).

искусству Средней Азии эпохи Тимуридов в Самарканде (сентябрь 1969 г.). На симпозиум съехались видные зарубежные ученые из Афганистана, Индии, Ирана, Пакистана, Турции, Германии, Венгрии, Египта, Сирии, Великобритании, США, Франции и других государств. Помимо этого в масштабном научном мероприятии приняли участие также представители научных академических коллективов Москвы, Ленинграда и других союзных республик.

Доклад И.М. Муминова «Об исторических корнях возникновения и развития искусства Средней Азии эпохи Тимуридов» был заслушан с большим интересом. На основе глубокого изучения архивного исторического материала, памятников старины, на основе документов, освещающих формы эксплуатации крестьян крупными землевладельцами И. Муминов раскрыл и охарактеризовал исторические условия возникновения и развития в Средней Азии искусства эпохи Тимуридов.

В своем докладе И. Муминов особо подчеркнул, что основным историческим условием развития искусства народов Средней Азии XIV-XV вв., была их политическая консолидация в государстве Тимуридов на феодальной основе. При этом И. Муминов особо отметил, что удобное географическое положение Самарканда, находившегося в центре Мавераннахра (историческая область в Центральной Азии – *Е.Б.)* на пересечении торговых путей, наличие богатых водных ресурсов, исключительно благоприятный климат обусловили выбор его столицей государства Тимуридов. Путешественники и ученые различных стран Востока и Запада восхищались этим городом как средоточием художественной и научной мысли, чудесных памятников архитектуры, воздвигнутых руками народных умельцев, искусных зодчих, строителей, сумевших запечатлеть на века гений народа.

В докладе И.М. Муминов также отметил, что наряду с развитием архитектуры и изобразительного искусства в рассматриваемый период начинает формироваться и развиваться узбекская и таджикская художественная литература, а также музыкальная культура народов Мавераннахра[10].

Действительно, искусство Средней Азии, достигшее в XIV-XV вв. высокого уровня развития, явилось ярким воплощением самобытного художественного творчества ее народов. Одновременно оно олицетворяло взаимосвязь и взаимовлияние культур народов соседних стран Индии, Афганистана, Пакистана, Ирана и др. внеся свой вклад в развитие общечеловеческой культуры и цивилизации.

Проведение в Самарканде Международного симпозиума по искусству Средней Азии эпохи Тимуридов стало одним из последних крупных науч-

[10] На территории Мавераннахра располагалась большая часть территории современного Узбекистана, запад Таджикистана, восток Туркменистана и южные регионы Казахстана.

ных мероприятий в жизни Иброхима Муминова.

Стоит отметить, что в насыщенной научной деятельности ученого были и интересные случаи. Так, во время его участия в XXIX Международном конгрессе востоковедов во Франции в 1973 г., проходившем в знаменитом Сорбонском университете, организаторы мероприятия, узнав, что он представляет советских востоковедов Узбекистана, его попросили огласить доклад о вкладе Абу Рейхана Бируни в мировую науку на узбекском языке. Таким образом, впервые в стенах одного из старейших университетов мира прозвучала узбекская речь. Такой подарок судьбы выпадает не каждому ученому. Помимо Франции Иброхим Муминова выступал с научными докладами в различных странах мира: Италии, Франции, Венгрии, Чехословакии, Греции, Пакистане, Афганистане и др.

Однако критика ученого, периодически звучавшая с разных сторон с 1968 г. после его смелой попытки исторической реабилитации Амира Темура, ускорила смерть выдающегося ученого-мыслителя. Это произошло 22 июля 1974 г.

Заключение

С обретением государственной независимости постепенно стали вырисовываться новые контуры культуры. Первый Президент Республики Узбекистан Ислам Каримов (1938-2016) в связи с этим отмечал, что: «Исключительно важное место в процессе возрождения и роста национального самосознания, если хотите, национальной гордости, занимает историческая память, восстановление объективной и правдивой истории народа, родного края, территории государства» (**13, с.134**). Одним из тех, кто выступал за возрождение национального самосознания, «восстановление объективной и правдивой истории народа» был Иброхим Муминович Муминов.

Спустя двенадцать лет с момента провозглашения независимости Республики Узбекистан в 2003 году И. Муминов был посмертно удостоен высшей государственной наградой Узбекистана–ордена «Буюк хизматлари учун»(«За выдающиеся заслуги»).

Сегодня государства Центральной Азии вновь собирают ранее «вырванные» страницы своей истории и восстанавливают насильственно остановленный исторический процесс. На наших глазах формируется гражданское общество, требующее людей с высоким уровнем образования, экономической и политической культуры, способных самостоятельно ориентироваться в различных идейных и культурных традициях и течениях. Одним из тех, кто своей научной деятельностью и примером гражданского мужества, закладывал фундамент сегодняшних процессов, был «*философ из Тезгузара*» *– академик Иброхим Муминович Муминов.*

Литература:

1. Логофет Д.Н. Страна бесправия. Бухарское ханство и его современное состояние. – СПб.: Изд. В. Березовский, Русская скоропечатня, 1909.. – 240 с.

2. Муминов И.М. (ред.) История Самарканда. В 2-х т. Том 2. – Ташкент: Фан, 1970. – 505 с.

3. Муминов И.М. Рациональное зерно диалектики Гегеля // Муминов И.М. Избранные труды. В 3-х тт. – Т. 2. – Ташкент, 1970. – С. 51-162.

4. О недостатках и ошибках в освещении истории немецкой философии конца XVIII и начала XIX вв. // Большевик. – 1944. – № 7-8.

5. Митин М. О реакционных социально-политических взглядах Гегеля // Большевик. – 1944. – № 12.– С.39-48.

6. Вопросы философии. – 1947. – № 1.

7. Муминов И.М. Философские взгляды Мирзы Бедиля. – Ташкент, 1958. – 110 с.

8. Садыкова Н.Н. Философия Мирзо Абдулкодира Бедиля. Автореф. дисс.…д. филос. н: 09.00.03 – история философии. – Душанбе, 2007.

9. Садыков А.С. Крупный ученый-обществовед и организатор (о жизни и научной деятельности академика АН Уз.ССР И.М. Муминова) // Воспоминания о И.М. Муминове.– Ташкент: Фан, 1978. – С. 7-16.

10. Муминов И.М. Из истории развития общественно-политической мысли в Узбекистане конца XIX- начало XX вв. – Ташкент, 1957. – 214 с.

11. Муминов И.М. Роль и место Амира Тимура в истории Средней Азии: в свете данных письменных источников // Тамерлан: Эпоха. Деяния. Личность. Сост., обр. и подг. текста Р. Рахманалиева. – М.: Гураш», 1992. – С. 532-540.

12. Edward A. Allworth. The modern Uzbeks. From the fourteenth century to the present. A cultural history. – Stanford: Hoover institution press, 1990.

13. Каримов И.А. Узбекистан на пороге XXIвека: угрозы безопасности, условия стабильности и гарантии прогресса. – Т.: Узбекистон, 1997.– 318 с.

İradə Zərqan

QAFQAZ MÜRİDİZMİ HƏRAKATINA FƏLSƏFİ BAXIŞ

Fəlsəfənin mühüm funksiyalarından biri tarixi irsin, bəşəri təcrübənin bütün formalarını (qnoseoloji, praksioloji, aksioloji) düşüncə süzgəcindən keşirərək yeni elmi istehsala təqdim etməkdir. Dini, elmi-nəzəri biliklərə, keçmişə və indiyə müraciət edərək təhlil və ümumiləşdirmələrin aparılması aksioloji sahənin keyfiyyətini və ictimai faydasını artırır, cəmiyyətdə maddi və mənəvi irsə düzgün münasibət formalaşdırmağa, mədəni zənginlik şəraitində milli-mənəvi dəyərlərin qorunmasına xidmət edir.

İslam fəlsəfəsi, sufi təriqətləri, eləcə də Qafqaz müridizmi ilahi hikmətin ic-

timai şüurda təcəlliləridir: sülhün, həqiqətin, ədalət və xeyirin zamandan asılı olaraq dəyişməyən insanlıq meyarları, ümumbəşəri dəyərlər olmasını təsdiq edən mədəni hadisələrdir. Bu mənada tarix düşüncənin həyata, hadisə və proseslərin dinamikasına təsiri nümunələrinin məcmusudur. Müridizmin dinşünaslıq aspektindən tədqiqi insanın özünə qayıdış cəhdlərinin öyrənilməsi baxımından olduqca aktualdır.

Dinə, fəlsəfənin funksiyasına, mənəvi dəyərlərə daban-dabana zidd müasir yanaşmalar, psevdoelm, xüsusilə də postmodern düşüncə axınlarının rəngarəngliyi fonunda alternativ dəyər əxz edən mövzunun işlənməsi düşüncə plüralizmi və rəy müxtəlifliyindən elmi obyektivliyə keçid vəzifəsini təmin edir. Qafqazda böyük siyasi hərəkata çevrilmiş təriqətin qnoseoloji və praksioloji aspektlərinin araşdırılması Azərbaycan Xalq Cumhuriyyətinin 100 illiyi ərəfəsində tarixi hadisələrə yenidən, müasir elmi, mədəni, sosial-siyasi, fəlsəfi tələblər prizmasından nəzər salınması kimi aksioloji tələbatdan irəli gəlir.

Qafqaz müridizmi XVIII-XIX əsrlərdə Quran hikmətinin əhyası, Peyğəmbər sünnəsinin icrası səylərini ifadə edən təriqət hərəkatı, İslam tarixinin İmam Şamillə bağlı şanlı səhifəsidir. Müridizm haqqında yazılan əsərlərin əksəriyyətində Qafqaz müharibələri, İmam Şamil, mürid və naiblərin fəaliyyətinə tarixi və siyasi aspektdən yanaşılmışdır (**1; 2; 3; 4; 5; 6; 7; 8; 9; 10**).

Rus Çarizminin işğalçılıq siyasətinə qarşı Qafqazda İmam Şamilin (1997-1871) rəhbərliyi ilə başlayan silahlı hərəkat haqqında müxtəlif dillərdə zəngin elmi və bədii ədəbiyyat, arxiv materialları, tarixi sənədlər, sənədli və bədii filmlər mövcuddur. Müridizm hərəkatının araşdırılması və dini-fəlsəfi aspektlərinin işlənməsində "Təsəvvüf tarixi" (**11**), Hacı Qasım oğlu Mirzə Kazım bəyin "Müridizm və Şamil" (**12**), İmam Mustafayev və Sadıq Murtuzayevin birlikdə qələmə aldıqları "İmam Şamil" (**13**), M.Hammerin "Şamil. Müsəlmanların çarizmə qarşı müqaviməti. Çeçenistan və Dağıstanın işğalı" ("Шамиль. Мусульманское сопротивление царизму. Завоевание Чечни и Дагестана) (**14**), "Şamil dövrü Dağıstan müharibələri haqqında Məhəmməd Tahir Karahinin gündəliyi" ("Хроника Мухаммеда Тахира аль-Карахи о дагестанских войнах в период Шамиля") (**15**), Əbdürrəhman Qazıqumuxinin "Xatirələr kitabı" ("Книга воспоминаний") (**16**), Hacı Əlinin "Şamil barədə şahidin söylədikləri" ("Сказание очевидца о Шамиле") (**17**), Şərafətdin Kikununskinin "Nakşibəndilərin fəzilətləri və onlar haqqında hekayələr" ("Добродетели накшбандийских шейхов и рассказы о них") (**18**), A. R. Şıxsəidov və R.Ş. Şərafətdinovanın "Ərəbdilli sənədlərdə Şamil dövrü" ("Арабоязычные документы эпохи Шамиля") (**19**), T. M Aitberov və Ş. M. Hafizovun "XIII və XIX əsrlərdə İlisu və Dağlıq mahal" ("Елису и Горный магал в XIII–XIX вв. (очерки истории и ономастики") (**20**) əsərlərindən, Abdulla Rəhimovun "Şimali Qafqaz xalqlarının XIX əsr milli azadlıq müharibəsində İslamın inteqrasiya funksiyası" («Интеграционная функция ислама в национально-освободительной войне народов Северного Кавказа XIX века") (**21**) adlı dinşünaslıq üzrə yazdığı dissertasiyadan istifadə

olunmuşdur.

Mövzu üzrə toplanan materiallar içərisində ən qiymətli mənbələr İmamətin yaradılmasında rolu olan şəxslərin, eləcə də yerli müsəlman alimlərin əsərləridir. Onlardan biri milliyyətçə lak olan Abdulla Ömərovun 1867-ci ildə ərəbcədən rus dilinə tərcümə etdiyi Nəqşibənd şeyxi Cəmaləddin Qazıqumuxinin "Ədəbül mərziyə" ("Riza ədəbi") əsəridir (**22**). Mənbədə Azərbaycan, Dağıstan və Çeçenistan ərazilərində yayılmış Nəqşibənd təriqətinin dini-fəlsəfi əsasları, ictimai funksiyası, məqsəd və vəzifələrini öyrənmək üçün əks olunmuşdur. Əsərdə təriqət üzvlərinin davranış qaydaları, mənəvi cəhətdən təkmilləşmə, Allahla ünsiyyətin yolları və mürid ədəbinin xüsusiyyətləri haqqında məlumat verilir. Digər mənbə Dağıstanın üləma və şeyxlərinin geniş bioqrafiyasının əks olunduğu H.E.Əlqədərinin "Dağıstan əsəri" ("Asari-Daqestan") (**23, s. 146-160**) kitabıdır.

Müridizmin əxlaqi, ictimai-siyasi aspektlərinə rus və dağıstanlı tədqiqatçılar tərəfindən qismən müraciət olunsa da mövzunun qnoseoloji, praksioloji və aksioloji təhlili aparılmamışdır. Z.B.İbrahimovanın, M.H.Şıxməmmədovun, V.H. Hacıyevin, M.A.Musayevin, Ş.Ş.Şıxəliyevin S.Ə.Süleymanovanın araşdırmalarında İmam Şamilin yaşadığı dövr, XIX-XX əsrlərdə fəaliyyət göstərən təriqətlər, onların məşhur nümayəndələrinin yaradıcılığı haqqında məlumat verilir, xeyirxah əməlləri və kəramətlərindən ətraflı bəhs olunur. Lakin müridizmin fəlsəfi aspektlərinə, müasir dövr üçün əhəmiyyətli cəhətlərinə toxunulmur. Halbuki müasir Çeçenistanın mənəvi dəyərlərin qorunmasındakı uğurları İslam dininin Nəqşibəndilik və Qadirilik təriqətləri vasitəsilə yayılması nümunələrindən biridir. Çeçenlər XVIII-XIX əsrlərdəki mübarizələrdən fərqli olaraq kiçik cihadla başladıqları mübarizəni XXI əsrdə böyük cihadla davam etdirməyə nail oldular.

Rusiya imperiyasının işğalı altında olan Dağıstan və Çeçenistan müsəlmanlarının müqavimət tarixindən bəhs edən əsərlərdən daha biri: "Şahidin Şamil haqqında söylədikləri" yerli xalqın müsəlman dini, təriqət ənənəsi haqqında əhəmiyyətli mənbədir. Əsər XIX əsr Dağıstan alimlərinin fəaliyyətləri, onların böyük və kiçik cihad haqqında fikir və düşüncələri, habelə elmi, ictimai, siyasi fəaliyyətlərini anlamaq üçün bioqrafik mənbədir.

Yuxarıda qeyd olunan ədəbiyyatlarla yanaşı, tədqiqat zamanı Arif Bəşirovun "Mövlana İsmayıl Siracəddin Şirvani Qafqaz müridizmi ideologiyasının banisidir", Əhməd Niyazovun "XIX əsrdə Cartala (Car-Balakən) bölgəsində təsəvvüfün rolu", Fariz Fərzəlinin "XIX əsrdə Qafqazda təsəvvüfi cərəyanlar", Xanımağa İsmayılovanın "Şeyx Mahmud əfəndi XIX əsrin əvvəllərində görkəmli şəxsiyyət kimi" Mətanət Abdullayevanın "Mir Həmzə Nigarinin təsəvvüf anlayışı", Mətanət Şəkixanovanın "XIX əsrin dünya fəlsəfəsi tarixindəki xarakterik xüsusiyyətləri və bu əsrdə yaşamış Azərbaycan nəqşibəndi şeyxi Mir Həmzə Nigari", Şəhla Nuruzadənin "XX əsrin 20-30-cu illərində Azərbaycanda müridliyə qarşı mübarizə", Kurtuluş Altunbaşın "Mir Seyid Hamza Nigariyi anlatan yazarı bilinmeyen bir risale", M. Mete Taşlıovanın "Nigarname mesnevisi

ve terekeme sözlü kültüründe yaşayan Nigari", Orhan Özel Recepin "Nigari divanında Kur`an kültürü" ("Книга воспоминаний") məqalələrindəki elmi-fəlsəfi mülahizələr də nəzərə alınmışdır.

Tarix dini dünyagörüşün - Allah kəlamı hesab olunan müqəddəs mətnlərin insanın şüurunda inikası, həyat və fəaliyyətinə güclü təsiri altında baş verən hadisələrin şahididir. İslamdan öncəki mədəniyyətlə VII əsrdə Quran nazil olduqdan sonra yaranmış yeni mədəniyyətin müqayisəsi, hadisə və proseslərin xarakteri Yaradanın Elminə riayət sayəsində cəmiyyətin kökündən yaxşılığa doğru dəyişməsini aydın göstərir. "Zaman-zaman təkyələrdə, zaviyələrdə, xanəgahlarda dövrün, məkanın ən dərin müşkülləri çözülmüş, ən ağır dərdlərə çarə bulunmuşdur" (**24, s. 4**).

Quranda hikmətə inanıb nəsihətə əməl edənlər haqqında "orta ümmət" ifadəsi işlədilmişdir. Həmin ayədə buyrulur: "Beləliklə Biz sizi orta bir ümmət etdik ki, siz insanlara şahid olasınız, peyğəmbər də sizə şahid olsun. Biz, əvvəl üz tutduğun qibləni ancaq ona görə təyin etdik ki, peyğəmbərin ardınca gedənləri üz döndərənlərdən fərqləndirək. Bu, Allahın doğru yola yönəltdiyi şəxslərdən başqa (hamısına) ağır gəldi. Allah sizin imanınızı puç etməz. Həqiqətən də, Allah insanlara qarşı Şəfqətlidir, Rəhmlidir" (**25, 2/143**).

Ayədən göründüyü kimi, insanlar azad iradəyə malik məxluqlardır, öz azad, könüllü seçim və şəxsi rəylərinə görə, əsasən iki qismə ayrılırlar: hikmətə güvənib peyğəmbərlərin yolu ilə gedənlər və hikməti inkar edib peyğəmbərlərdən üz döndərənlər. Tarix göstərir ki, inanmaq və ya üz döndərmək nəzəri, yaxud təcrübi dəlil-sübutla əlaqədar məsələ deyil, insanın istəyi və seçim azadlığı ilə əlaqədar faktordur. Yalnız elmə əməl etdikdən sonra həqiqi, doğru, ictimai məntiq yaranır.

İnsanı yaşadan ümid və sevgidir. Quran insanlara xatırladır ki, "Dində məcburiyyət yoxdur. Artıq doğru yol azğınlıqdan aydın fərqlənir. Hər kəs tağutu inkar edib Allaha iman gətirərsə, heç vaxt qırılmayan ən möhkəm dəstəkdən yapışmış olar. Allah Eşidəndir, Biləndir" (25, 2/256). Müqəddəs mətndə buyrulduğu kimi, din məcburi olmasa da, həyatın hadisə və prosesləri davamlı olaraq insanı iki yoldan birini seçmək məcburiyyəti ilə üzləşdirir. O, xeyir və şərlə qarşılaşır, həyatı və ölümü seçməli olur. Məhz bu qarşılaşma və seçimlər insanların həyat yoluna məna verir, yaxşılar yaxud pislər zümrəsinə aid olduqlarını, xeyirxahlıq, yaxud zalımlıqlarını cəmiyyətə göstərir.

Hikmət səbəblər haqqında elm, fəlsəfə nəticələr haqqında bilikdir. İnsan hikmətdən nəticələrin alınma subyektidir. Hikmət düşüncəyə, düşüncə nəticələrə, nəticələr həyata təsir etdiyindən hikmətə münasibət mədəniyyəti müəyyən edir.

İslam mədəniyyəti tarixində bu məqamlara xüsusi önəm verildiyi üçün hüquq məktəbləri və sufi təlimləri yaradılmış, hər iki təsisat əhalinin maddi və mənəvi tələbatları ilə əlaqədar fəaliyyətlərini tənzimləmək, fanatizmə imkan verməmək və elmi biliklərlə tərəqqi edən dünyada cəmiyyəti ədalətlə idarə etmək funksiyası daşımışlar.

İslamdan öncə mövcud olan kilsə tərbiyəsi etirafa əsaslanırdı. Günahkarlar

rahibə əməllərini etiraf edir, bununla da nəfslərini təmizləmiş hesab olunurdular. Ona görə də fanatizm və nadanlıq kimi ağır ictimai problemi aradan qaldırmaq çətinlik törədirdi.Dini mətnləri, sonuncu səmavi kitab Quranı oxumayan, bütün peyğəmbərlərin, o cümlədən İbrahimin (s) və Muhammədin (s) cihadının mənasını dərk etməyən, nəfsini bir-neçə mərhələli üsulla tərbiyə etməyən insan İsa Məsihin "Elə düşünməyin ki, mən yer üzünə sülh gətirmək üçün gəlmişəm; sülh deyil, qılınc gətirmək üçün gəldim" (**26, 10:34**) yaxud Quranın "Ey peyğəmbər kafirlərə və münafiqlərə qarşı vuruş. Onlarla sərt davran. Onların məskəni Cəhənnəmdir, ora nə pis yerdir" (**25, 9/73**) ayələrini necə anlaya bilər? Əlbəttə ki, səthi və hərfi mənada. Ona görə də tarixdə Varfolomey gecəsi, ... Holokost faciəsi, ... Xocalı soyqırımı və s. hadisələr baş vermişdir.

Bəşəriyyət artıq XXI əsrə qədəm qoymuşdur. Allahın birliyinə inananlar arasında əksəriyyət müqəddəs mətnlərin ortaq məzmunu – ilahi hikməti – İslamı əxz etdiyini, peyğəmbərlərin ortaq vəzifə daşıdıqlarını və ümumbəşəri dəyərlərin birləşdirici, həyati əhəmiyyəti olduğunu dərk edir. Lakin bəzən maddi mənfəət düşüncəsinin əqidəni üstələməsi nəticəsində Qədim yunan filosoflarından gələn elm sahəsi - hikməti sevmək sənəti (fəlsəfə) unudulmuş, İslam dəyərlərinə qarşı süni islamofobiya təbliğatı genişlənmiş, müasirlik adına müxtəlif psevdoelmlər bilik sahələrinə daxil olmuşdur.

Hikmətdən anlamayanlar üçün tarix ən gözəl dərsdir. Son 300 il ərzində Qafqazda baş verən tarixi proseslər müqəddəs mətnlərdən, xüsusilə də Qurandan qaynaqlanan ilahi hikmətin təsdiqi deyil, bəs nədir?

XVIII əsrdən etibarən Qərbin "müasirlik" təbliğatı altında müsəlman reformatorların xalqı birləşdirən iki başlıca təməli: dili və dini qarşı-qarşıya qoymaları - ümmətçilikdən (müsəlmanlıqdan) millətçiliyə (turançılığa) keçid türk-müsəlman birliyinə ağır zərbə vurdu. Tarixi ərazilər işğal olundu, millət parçalandı, insanlar fiziki və mənəvi təcavüzə uğradı, əqidə azadlığı ilə birlikdə əsas hüquq və azadlıqlarını da itirdi. Sual yaranır: Əsrlər boyu millətçiliyə və dövlətçiliyə əngəl yaratmayan, İslam niyə birdən-birə türklərin birliyinə, dövlətçiliyinə mane olsun ki? Məsələnin ikisəbəbi vardır: xarici və daxili problemlər. Xarici problem Qərbdə İslamın ideoloji funksiyasının dərk olunması və bütün vasitələrlə müsəlmanların İslam dəyərlərindən təcrid olunması syasətinin yeridilməsi formasında təzahür edirsə, "müsəlman aləmində" tarixi keçmişin eyforiyasından ayrıla bilməmək, lovğalıq, əslində isə İslam prinsiplərinə biganəlik kontekstində elm, iman və ibadətin zəifləməsi formasında təzahür edir.

Böyük Turan sivilizasyasında olduğu kimi İslam aləmində də də "Qaf" kəlməsi xüsusi anlam daşıyır. Türklərin birliyinin simvollarından olan Qaf dağı və ətrafındakı iki böyük dövləti (müasir Türkiyə və Azərbaycan) birləşdirən Qafqaz XIX əsrin sonlarına doğru bir qırılma nöqtəsinə çevrildi. Bir çox mürəkkəb və həllini tapa bilməyən problemlərin əsasının qoyulduğu, gələcək işğal və münaqişələrin senarilərinin hazırlandığı və həyata keçirildiyi, əsasən böyük dövlətlərin maraqlarının hədəfləndiyi bölgəyə çevrildi.

Nəzərə almaq lazımdır ki, Qafqaz ərazisinin böyük hissəsini müxtəlif millətlə-

rin dinc yanaşı yaşadığı qədim Azərbaycan əraziləri təşkil edirdi. Şah İsmayıl Xətainin dövründə Azərbaycan əraziləri 480 min kv.km idi. Türkmənçay müqavilələsindən sonra 280 min kv.km ərazi İran hakimiyyəti altında olan Cənubi Azərbaycanda qaldı, 130 min kv.km ərazi Rusiyanın işğalı altına düşdü. 1918-ci ildə 9 min kv.km ərazisi olan İrəvan xanlığı ermənilərə, sahəsi 7 min kv.km olan Dərbənd ərazisi Rusiyaya verildi.1920-ci ildə Zəngəzur, Göyçə, Dərələyəz, Dilican ermənilərə, Borçalı gürcülərə (bütövlükdə 27,4 min kv.km) peşkəş edildi. 1988-1994-cü illərdə yenə Qərbli havadarlarının və Rus silahlılarının dəstəyi ilə 4400 kv.km əraziAzərbaycandan qoparılaraq ermənilərə verilmişdir. Azərbaycan ərazilərindəki əhalinin bölünmələrdən sonrakı taleyinə nəzər salsaq görərik ki, İran və Türkiyə ərazisinə qatılmış torpaqlar və əhali nəzərə çarpan dəyişikliyə məruz qalmamışdır. Lakin Rusiyaya, Ermənistana və Gürcüstana verilmiş ərazilər və orada yaşayan əhali haqqında eyni fikri söyləmək mümkün deyildir. Beləliklə Azərbaycanın ümumilikdə 20% deyil, 80% ərazisi işğal altındadır.

Dünyəvilik, müasirlik, azadlıq şüarı ilə müsəlman əhalini parçalayan işğalçılar qardaş xalqlar arasına nifaq salır, daxili çəkişmələr və vətəndaş müharibələri nəticəsində türk xalqlarınının dövlətçilik ənənələrini yaddaşlardan tamamilə silmək üçün ardıcıl fəaliyyət göstərirdilər. İşğalçı siyasətin ilk addımlarından biri haqqında P.Muradov "Türk-Qafqaz sərhəddindəki müharibələr (1828-1921) tarixinə dair" əsərində yazır: "1722-ci ildə İranda baş verən vətəndaş müharibəsindən istifadə edən I Pyotr Xəzər sahillərini işğala cəsarət etdi" (**27, s.12**).

Tarixə nəzər salarkən, üç qardaş dövlətin – Türkiyə, İran və Azərbaycanın ərazilərində XVI əsrə qədər hökmdarların kimliyindən asılı olmayaraq İslam hüququ və şəriət qaydalarına əsaslanan idarəçilik üsulunun hakim olduğunu görmək olar. Zaman-zaman onlar arasında hakimiyyət davası baş versə də, idarəçilik üsulunda nəzərə çarpan dəyişiklik yox idi: Dövlətdə İslamın halal buyurduğu – icazəli, haram hesab etdiyi isə qadağan idi. Lakin XVI əsrdən etibarən İslamdan kənara çıxmalar artdı. "Çaldıran döyüşü"ndə iki müsəlman dövləti arasında kütləvi qardaş qırğınına yol verildi. Dövlət idarəçiləri arasındakı qarşıdurma dövlətləri zəiflətdi. Bundan istifadə edən ingilislər "Qafqaz siyasətini" mərhələ-mərhələ həyata keçirməyə başladılar.

Onların ilk hədəfi Qafqaz dağlıları oldu. İri şəhərləri, xırda aulları gəzən ingilislər 70-ə yaxın müxtəlif millət və etnik qrupun qardaş kimi yaşadığı gözəl, ulu diyarı qan çanağına döndərmək üçün bütün vasitələrə əl atdılar

I Pyotr tərəfindən guya ədalətin, nizamın bərpası naminə aparılan siyasət Qafqaz müharibələri ilə davam etdi. Beləliklə yalnız türk milləti deyil, bütün müsəlman ümməti parçalandı, departasiyalar və repressiyalara məruz qaldı... "Allahın ipindən" (25, 3/103) yapışmayan, Onun nemətini xatırlamayan, İslamı – haqqı-batildən ayıran meyarı, hikməti unudan toplum Quranda buyrulduğu kimi "ixtilafa" (25, 3/105) düşdü və XX əsrin sonlarında açıq düşmənçilik hərəkətlərinin növbəti dalğası: yeni işğallar, terror və müharibələr, soyqırım cinayətləri ilə üz-üzə qaldı.

Müsəlman türkləri açıq mübarizədə məğlub etməyin çətinliyini dərk edən

düşmənlər həmişə yalana əl atmışlar. Özlərinə aydın dəlillər gəldikdən sonra firqələrə ayrılıb İlahi hikmətə münasibətdə ixtilaf edənlər qəflətə düşmüş, həqiqəti görə bilməmiş, aldanmış parçalanmış və böyük əzablara düçar olmuşlar. Tarixi faktlar təsdiq edir ki, Çar Rusiyasının Qafqazdakı işğalçı müharibələri ilə başlanan ümmətin parçalanması prosesi sonradan millətin parçalanmasına səbəb olmuş, gözlənilənlərin əksinə qədim-qayın ulusun özgürlüyünü təhlükəyə salmış, dağılmasını sürətləndirmişdir. Beləliklə, 300 il öncəyə qədər müsəlmanlar tərəfindən idarə olunan Qafqaz tədricən, hissə-hissə istila olunaraq, daha iki müsəlman ölkəsi: İran və Türkiyəni ayıran cəbhəyə çevrilmişdir.

XVIII əsrdə I Pyotrun tatar (türk) dilində yazdırdığı və 1722-ci il iyunun 15-də Şirvana və Xəzəryanı bölgələrə göndərdiyi "Bəyannamə" yerli türk-müsəlman əhalini inandırırdı ki, I Pyotr Səfəvi şahının dostudur, yürüşün məqsədi isə bu yerlərdə əmin-amanlıq yaratmaq və rus tacirlərini qarət edən qiyamçıları cəzalandırmaqdır. Guya o qoşun yeridərək üsyan edən Hacı Davud və Surxay xanı cəzalandıraraq Səfəvi hakimiyyətini bərpa edəcək və bu torpaqları "zəbt etmək" istəyən Osmanlıların qarşısını alacaqdı. Bir ümmətin, iki qardaşın, "ətlə dırnağın" arasına girən birinin məqsədi yaxşı nə ola bilərdi?

Keçən 300 il göstərdi ki, insanları birləşdirən və ayıran səbəb onların hikmətə, ümumbəşəri dəyərlərə münasibətidir. İnam və inkar, iman və imansızlıq əməllərdə təzahür edir. Əməllər vərdişlər yaradır. Vərdişlər yaxşılıq və ya pisliyə vəsilə olur. Yaxşılıq və pislik isə insanın xasiyyətini müəyyən edir. İnsanın xasiyyəti isə yalnız onun öz taleyini yazmır, həm də başqalarına, həyata, dünyaya, ...tarixə təsir edir. Ona görə də İslam dini təcrübəsində, sufi fəlsəfəsində insan tərbiyəsi xüsusi yer tutmuş, Muhammməd (s) beşikdən qəbrə qədər oxumaq, öyrənmək və ictimai asayiş naminə nəfsin islahını bütün bəşəriyyətə tövsiyə etmişdir. Allah insanı azad yaratmış, eyni zamanda Quranla təlimatlandırmışdır. "Dində məcburiyyət yoxdur" (25, 2/256) əmri həm də məcburi davranışın dinə aid edilməməsinə işarədir. Belə ki, İslamın müqəddəs kitabı Quranın keçmiş və gələcək nəsillər, bütün bəşəriyyət üçün hikmət, zülmətdən nura çıxaran, doğru yol göstərən, öyüd-nəsihət mənbəyi olduğu xatırladılır. Quran cəmiyyətdə ədaləti təmin edən, fərdi və ictimai şüuru inkişaf etdirərək sosial bərabərliyə imkan yaradan dəyərlər sistemidir.

Cahiliyyət, əxlaqsızlıq və mənəviyyatsızlığın artdığı bir zamanda nazil olan Quran yalnız VII əsrdə deyil, bütün tənəzzül dövrlərində (məs: Qafqazın Rusiya tərəfindən işğalı dövründə, II dünya müharibəsində, XX əsrin 90-cı illərində və s.) cəmiyyətləri bataqlıqdan çıxaran dəyər kimi, bu gün də aktualdır. İntellektual inkişafın mənəviyyatsızlığa səbəb olmaması üçün insanlara mənəvi qida lazımdır. Mənəvi qida çatışmadıqda ehtiraslar coşur, intiharlar, üsyanlar, qanlı münaqişələr və müharibələr baş verir. Allaha deyil, qula qul olan - hakimiyyət hərislərinin iradəsini şüursuz şəkildə yerinə yetirən, kor-koranə özünü cəhənnəmə atan cahil kütlədən dəhşətli nə ola bilər? Elə buna görə də böyük şərqşünas Mirzə Kazım bəy müqəddəs mətnlərin insanın mənəviyyatına təsirini yüksək qiymətləndirir, tarixin gedişatını dəyişdirə bilən insan ehtiraslarının yalnız

yüksək ruhani təhsillə yumşaldıla biləcəyini xüsusi vurğulayırdı (12, s. 18).

İslam dini hikmət mənbəyi, əməli örnəyi, mədəni təsisatları, şəxsiyyət tipləri, təlim-tərbiyə mexanizmləri və metodları ilə bütöv bir islahatçılıq sistemidir.Bu sistem üç mərtəbə: şəriət (dinin zahiri məzmunu: İslamın beş ayininə əməl etməklə bədənin tərbiyəsi), təriqət (dinin batini məzmunu: mənəviyyatın, əxlaqın, nəfsin tərbiyəsi) və mərifət (həqiqətin kəşfi); yeddi nəfsi tərbiyə səviyyəsini aşaraq insan yetişdirməklə məşğul olur: nəfsi əmmarə, nəfsi ləvvamə, nəfsi mülhimə, nəfsi mütmainnə, nəfsi raziyə, nəfsi mərziyə, nəfsi kamilə. Sufi təriqətlərinin demək olar ki, hamısı müəyyən xırda istisnalarla Qurandan və peyğəmbər ədəbindən qaynaqlanan nəfsi tərbiyə metoduna əsaslanırlar. Bu tərbiyə üsulunda təlimi mənimsəyən subyekt mürid, təlimin obyekti mürşid hesab olunur.

Müridizmin yaranması, nümayəndələri və yayılması haqqında tədqiqatçılar arasındakı rəy müxtəlifliyinə hörmətlə yanaşaraq qeyd etmək olar ki, müridizmin digər təlimlərdən fərqi burada təriqət rəhbərlərinin də özlərini mürid hesab etmələridir. Müridizmdə ali varlıq Yaradandır. Bəşəriyyət Quran və peyğəmbər vasitəsilə irşad (mənəvi tərbiyə) olunur, ona görə də təriqət rəhbəri mürşid yox, keçdiyi təriqət yolunu tamamlamasına müvafıq olaraq şeyx adlandırılır. Qafqaz müridizmi hərəkatının mücahidi İmam Şamil (1797-1871) qayınatası Şeyx Cəmaləddinin müridi olmuşdur. O, tarixi şəraitlə əlaqədar təriqət yolunun son mərhələsi olan "böyük cihad"a "kiçik cihad"la qədəm qoymaq məcburiyyətində qaldığından 24 illik rəhbərliyi boyunca İmam, yalnız "nəfsini öldürərək" taleyə boyun əydikdən, qəzavü-qədərə təslim olduqdan sonra Hacc ziyarəti zamanı kimliyini soruşanlara: - Şeyx Şamil – cavabını vermişdir.

M.Kazım bəy "Müridizm və Şamil" əsərində İslam tarixinin əsas hərəkətverici qüvvəsi kimi müridliyin xronoloji şəcərəsini (**12, s. 33-34**) göstərmiş, təlimin üç təməl: cihad, təriqət və dəvət üzərində qərar tutduğunu (**12, s. 26**) və 6 əsas prinsipinin olduğunu (**12, s. 35**) vurğulamışdır. Muhammədin (s) həyat təcrübəsində isə İslamın təbliğ ardıcıllığı fərqlidir. O demişdir: şəriət mənim sözlərim, təriqət mənim əməlimdir. Söz və əməl birliyi isə Peyğəmbərin (s) cihadı idi. Cihad bəndənin Allah qarşısında vədini yerinə yetirməsi səylərinin cəmidir. Müsəlmanın həyat yolu "böyük cihad" və "kiçik cihad"dan ibarətdir.

Tərcümədə (həqiqəti) "axtaran, arzu edən" mənasını verən mürid əvvəl dəvət yoluna qədəm qoyur, şəriətlə cismini tərbiyə edir, sonra təriqət yoluna qədəm qoyaraq mənəviyyatını saflaşdırmağa çalışır: bu zaman nəfsi ilə cihad – kamilliyə cəhd edir. Cihad İslamda ibadətin zirvəsi hesab olunur. Yalnız mərifət məqamına çatmış, həqiqəti dərk etmiş insanlar cihadın həqiqi mahiyyətini dərk edə bilərlər. Rübaidə deyildiyi kimi:

"Meydani-məhəbbətdə məram Allahdır.
Viranə könüllərdə məqam Allahdır.
Eşqin qələmi nəzm çəkib Dünyaya,
Yerlərdə, səmalarda nizam Allahdır!" (**24, s. 441**).

Əbu Hamid Qəzali (1058-1112) yazır ki, "Haqqı bilən əhlini də tanıyar". Deməli haqqı bilməyən – Allahın vədinin haqq olduğunu dərk etməyən cihad

edə bilməz, olsa-olsa üsyan edər, radikallıq edər, cinayət edər və s. Beləliklə, Allahın ipindən ayrılan imanla birlikdə hər şeyini: kimliyini, mövqeyini, şərəfini, namusunu, mal-mülkünü, vətənini də itirər.

XIII-XIX əsrdə Qafqazda baş verən olaylar "Parçala, hökm sür" siyasətinin yalnız geosiyasi məzmun daşımadığını, həm də mədəniyyətin tənəzzülü, mənəvi diskriminasiya, dəyərlərin deqradasiyasına yönəlmiş fəaliyyət planı olduğunu göstərdi. Azərbaycan xanlıqlarının mübarizəsi və İmam Şamilin başçılıq etdiyi müridizm hərəkatı işğalçılığa qarşı müsəlman əhalinin son müqaviməti oldu.

I Pyotrdan V.İ.Leninə və müasir dövrə qədər müxtəlif ideologiyalar altında, bir məqsədə xidmət edən ardıcıl siyasət Qafqazda yalnız maddi itkilər, insan tələfatı ilə bitmədi, mənəviyyatın, insan ləyaqətinin, bəşəri dəyərlərin deqradasiyasına səbəb oldu. İnsanların əsrlərlə formalaşan mədəniyyətini, adət-ənənəsini, dinini, dilini silah gücünə məcburən dəyişmək məqsədi daşıyan Qafqaz müharibələri insanların əzmini, ədalətə inamını sarsıtdı.

İnsanların ilahi hikmətə (dinə), fəzilətə laqeydliyi üzündən cəmiyyətdə baş alıb gedən rəzalətlər - siyasi şovinizm, satanist radikalizm, mərasimçilik, formalizm, sadizm, nasizm, əxlaqsızlıq, ədalətsizlik və s. problemlərə çevrilib cəmiyyətə, insanın özünə qayıdır. Cəmiyyət üzvlərinin bir qisminin ilahi hikmətdən kənar qalması və inkarda inad etməsi ictimai şüura təsir edir: ölçü, meyar, dəyərlər haqqında anlayış və düşüncələrin dəyişməsinə səbəb olur. Fərdi şüurla ictimai şüur arasındakı ziddiyyət həyatın məqsədi, ömrün mənası və s. anlayışların məzmununu dəyişir, günahkarın cəzasız qalması, haqsızın haqlını cəzalandırması və s. anomaliyalar baş verir.

XVIII əsrdə Çar Rusiyasının türk-müsəlman birliyini parçalamaq məqsədilə Qafqaza yürüşü zamanı "Qafqaz qartalı İmam Şamil" öz vətənində milli-mənəvi dəyərlərin qorunması uğrunda mübarizədə təriqət üsulundan istifadə etmiş, 24 illik qeyri-bərabər mübarizədə məğlub olsa da İslam dininə ibadət hüququnun Qafqazda rəsmiləşməsinə nail olmuşdu.

Böyük sovet ensiklopediyasında Şamil şəxsiyyəti haqqında ayrıca məlumat olmasa da İmamət haqqında məlumat verilir. Göstərilir ki, İmamət - İmam Şamilin Türk sultanlığının dəstəyi ilə Dağıstan və Çeçenistan ərazisində XIX əsrin ortalarında yaratdığı teokratik, antixalq, feodal dövlət tipidir (**28, s. 554**). İnformasiya mətnində hadisələrin həm də Azərbaycanda (indiki Qax, Zaqatala, Balakən rayonları ərazisində), qədim türk diyarında cərəyan etməsi qeyd olunmur. Mənbədə müridizm hərəkatı Dağıstan kəndlilərinin mənafeyi, Qafqaz xalqlarının rus xalqı ilə birliyi əleyhinə təşkil olunmuş silahlı müdaxilə kimi təqdim olunur.

Azadlıq uğrunda mübarizə simvoluna çevrilmiş şəxsiyyətinin müstəqil Azərbaycan respublikasının vətəndaşlarında tarixi keçmişə düzgün münasibət, Vətənə sədaqət hisslərinin formalaşmasında xüsusi əhəmiyyətini nəzərə alaraq, Azərbaycan Respublikasının prezidenti Heydər Əliyev 21 oktyabr 1997-ci ildə Şeyx Şamilin anadan olmasının 200 illiyi ilə əlaqədar yubiley tədbirlərinin həyata keçirilməsi üçün qərar qəbul etmişdi. Həmin tədbirdə çıxış edən Heydər Əliyev Şeyx Şamilin tarixi xidmətləri haqqında demişdi: "Azadlıq uğrunda 25

ildən çox vuruşan Şeyx Şamil bir daha sübut etdi ki, xalqın istiqlal amalını, iradəsini və əzmini sındırmaq, məhv etmək mümkün deyil... Azadlığı, sülhü, əmin-amanlığı qorumaq yolunda hər bir Qafqazlıya Şeyx Şamil müdrikliyi, qətiyyəti və fədakarlığı arzulayıram. Əminəm ki, Şeyx Şamil ruhu bizi bir-birimizə daha da doğmalaşdıracaq, Rusiya Federasiyasında yaşayan xalqlarla Azərbaycan xalqı arasındakı dostluq və qardaşlığı daha da möhkəmləndirəcəkdir" (**29, s. 3**)

Ulu öndərin nitqində çox incə və vacib məqama: ortaq ruh məsələsinə toxunulur. Müdrik rəhbər gözəl bilir ki, zaman və məkandan, sərhəd və nizamdan asılı olmayaraq insanları yaxınlaşdıran və ayıran dəyərlər: inam, əqidə, ruh sağlığı ilə əlaqədardır. Ruh sağlığı mənəvi qidanın yetərincə təminatı ilə bağlıdır. H.Əliyev Şamilin fəaliyyətini yüksək qiymətləndirmişdir: "Şeyx Şamil əsrinin, dövrünün mütəfəkkir insanlarından biri olubdur. Zəkası, ağlı, yüksək təhsili, elmi biliyi, siyasi dünyagörüşü, şəxsi qəhrəmanlığı, cəsurluğu, şücaəti onu böyük sərkərdə, alim, filosof, dövlət xadimi, xalq qəhrəmanı edibdir. Buna görə də Şeyx Şamil bütün Qafqaz xalqlarının tarixində görkəmli yer tutub, bütün dünyada tanınıbdır" (**29, s.6**).

Heydər Əliyevin yuxarıda zərgər dəqiqliyi ilə görərək diqqətə çatdırdığı məziyyətlər yalnız Quran əxlaqı ilə yetişmiş insanlara xas ola bilər. Şeyx Şamil fitri istedadını ilahi hikmətlə tərbiyə edən və elmlə qüvvətləndirən şəxsiyyətlərdən biri idi. O özünün söylədiyi kimi Allahın qulu, Peyğəmbər yolunun davamçısı idi, inanırdı ki, Haqqı qəbul və bəyan etmək islami yaşayışın əsasıdır; "Allahın qullarına şər yapışa bilməz"; Allah güclülərin bacarmadığını bir acizə verməyə qadirdir" (**13, s.218**).

Şamil İslam tarixi üçün yeni söz, yeni qayda gətirmədi, əzəli, əbədi, dəyişməz Allah kəlamına diqqət və məhəbbətlə yanaşdı, hikmətə və gözəl öyüdnəsihətə əməl etdi. Allah da onu qorudu və ucaltdı. Təsadüfi deyil ki, İmam Şamil hz. Əlidən sonra Kəbə üzərinə qaldırılan yeganə şəxsiyyətdir. Həqiqətən, Allah sevəni hər kəs sevər.

Onu dürüstlüyünə və cəsarətinə görə, hətta düşmənləri sevirdi. Ailə qurduğu səkkiz qadından heç biri ondan ədalətsizlik, kobudluq və pis rəftar görməmiş, onu sevmiş, fəxr etmiş, hətta qəhrəmanlıqlarının yayılmasında vasitəçi olmuşlar. Nəfsi təzkiyədə İslama sadiq, idarəçilikdə o qədər ədalətli olmuşdur ki, adət-ənənə sədlərini adlamağa cürət etmiş,müsəlman ruslarla dağlıların evlənməsinə icazə vermişdir. Onun düşüncə, söz və əməlinin ölçüsü Allah kəlamı Quran və Peyğəmbər sünnəsi idi. Yaxşı bilirdi ki, Quranın nazil olmasında məqsəd ümmətlər arasına fərq qoymadan, oxuyub ilahi hikmətə əməl etməkdir. O, müsəlman kimi yaşadı və müsəlman olaraq öldü.

Şamilin həyatı göstərdi ki, "olum, ya ölüm" əsas məsələ deyil, əsas məsələ nəyin uğrunda yaşamaq və nəyin uğrunda ölümə hazır olmaqdır. O, Allahın bəxş etdiyi həyatı özünün seçdiyi kimi - müsəlman kimi yaşadı. Ona görə də hər müsəlmana qismət ola bilməyən əcəllə öldü. Çox sevdiyi, həyat fəaliyyəti və mübarizə yolunda təqlid etdiyi Peyğəmbərinin (s) yanında dəfn olundu. Qaf-

qazlılara ondan dillərə dastan xatirələr, məktublar, hərb sənəti, sərkərdəlik məharəti, yenilməz cəsarət və hünər, elm-əməl vəhdəti, ... eyni zamanda "Allaha və vətənə sədaqət" örnəyi qaldı.

Şamilin həyat fəlsəfəsi onun müridlərə tövsiyələrində əks olunmuşdur:

1) Elmini əməlinlə tamamla
2) Əməlinə şübhə etmə
3) İbadətinlə əməlini bərəkətləndir
4) Var-dövlətin gəlişinə və gedişinə baş qoşma.
5) Xalqla həlim davran
6) Nəfsinin qulu olma
7) Qəlbini təmiz saxla
8) Ölümdən qorxma
9) Zikrdən (Quran) ayrılma

Şamil bütün fəaliyyətini Qurani-kərimin tövsiyələrinə uyğun qurmuşdu, düşüncə və davranışları, sözü və əməli ilə tam bir müsəlman ömrü yaşamağa cəhd etmişdi. O, cihada münasibətdə yalnız mənanı düşünməmiş, həm də məzmuna, ardıcıllığa diqqət yetirmişdi.

İmam Şamilin müridizm hərəkatı 1859-cu ildə süqut etdi, qəzavat məğlubiyyətlə nəticələndi. Şamil özü məğlubiyyətin səbəbini insanların əqidə yolunda əlbir olmamalarında, haqqın müdafiəsində yekdillik göstərməmələrində, öz hüquqları uğrunda mübarizəyə şübhə ilə yanaşmalarında görürdü. İmam Şamil Kaluqada əsirlikdə olarkən səfər etdiyi Həcc ziyarəti əsnasında onu təmtəraqla qarşılayan Türk Sultanı Əbdülhəmidə, Misir hakiminə, Səudiyyə hakimlərinə eyni iradını bildirmiş, Qafqazda müridizm hərəkatına dəstək olmadıqlarına görə, zülmə qarşı cihada qoşulmadıqlarına görə onları qınamışdı. Müsəlman dövlət başçıları isə onun haqlı iradı qarşısında cavab tapa bilməyərək üzrxahlıq etmək məcburiyyətində qalmışdılar.

Qafqaz müridizmi hərəkatının süqutu XIX əsrdə maddiyyatın mənəviyyat üzərində, qabalığın, cəlladlığın elm üzərində müvəqqəti qələbəsi hesab oluna bilər. Gerçəklik yalnız ərazilərin işğalı ilə bitmədi: əsrlərdən bəri insanlığa xidmət edən İslam, sufizm, təriqət ədəbi rus ordusunun silah güçünə yerlə-yeksan edildi, müridlər və onların ideoloji rəhbərləri məhv edildi, yaşayış məskənləri yandırıldı, yerli xalqlar departasiya edildi, el-obalarına qeyri-müsəlmanlar yerləşdirildi. Azərbaycanın İrəvan xanlığı ərazisinə ermənilər köçürüldü (31, s. 8).

Zorakı, işğalçı fəaliyyətlər nəticəsində bəşəri bağlar qırıldı, insanların bir qismi qəsdi-qərəzliyin qurbanı oldu, mənəvi cəhətdən sındırıldı. Cəmiyyətdə hikmət və mədəniyyət əvəzinə zorakılıq bidət, mənəviyyatsızlıq, əyyaşlıq yayıldı. Rus Çarizminin radikal fəaliyyətləri nəticəsində Qafqazlılar yalnız fiziki cəhətdən məhv olmadılar, həm də Qafqazın beyin mərkəzini təşkil edən elm və mərifət sahiblərindən, hikmətin tədris edildiyi məktəb və mədrəsələrdən, ruhi və fiziki sağlamlıqdan məhrum oldular. Az sayda yaradılan "uşkollar" milli-mənəvi dəyərlərdən kənar həyat tərzi, hakimiyyətin siyasi maraqlarına uyğun sistem yaratmağa başladı. Müridizmin süqutu İslamdan, təsəvvüfdən, Nəqşi-

bəndilikdən, İmam Şamildən, şəhidlərdən daha çox yerdə qalanlara və sonra gələn nəsillərə təsir etmiş, inam və əqidəsindən ayrı salınan toplum əsas hüquq və azadlıqlarını da itirmişdilər. Çar Rusiyası tərəfindən müridizm hərəkatı yatırıldıqdan sonrakı illərdə də Qafqaz müsəlmanlarının – azərbaycanlılar, axısqalılar, avarlar, çeçenlər, zaxorlar, inquşlar, çərkəz və balkarların təqib olunması represiya və departasiyalarla davam etdirilmiş, XX əsrdə Qarabağ (Azərbaycan) işğal olunmuş və Xocalıda müsəlmanların soyqırımı törədilmişdir.

Qafqaz xalqlarının yenidən dirçəlməsi və müstəqilliklərini bərpa etmələri üçün illər keçdi. Müridizmin mənəvi dəyərləri təriqət məktəbləri şəklində genişlənərək qorunmasa da xalqın gen yaddaşında, varislik ənənələrində qismən yaşadı. Ağır məşəqqətlər hesabına olsa da müridlik ədəbi müasir dövrdə Çeçenistanda və dünyanın digər ərazilərində indi də yaşayır. Çeçenistanın müasir mədəniyyətində İslama - Allahın hikmətinə riayətin mühüm payı vardır. Hazırda təsəvvüfün Şaziliyyə və Nəqşibəndilik təriqətləri Çeçenistanın ictimai-siyasi həyatında nüfuzlu yer tutur. Çeçenistan prezidenti Ramzan Kadırov Qafqaz müridizminin müasir varislərindəndir. O, cəmiyyətin İslam dəyərləri əsasında idarə olunması və əhalinin sosial vəziyyətinin yaxşılaşması istiqamətində cəsarətli islahatlar aparır.

Ədəbiyyat:

1. Ханыков Н. О мюридах и мюридизме. «Кавказ», 1847, № 15.
2. Фадеев А. В., Возникновение мюридистского движения на Кавказе и его социальные корни, «История СССР», 1960, № 5.
3. Смирнов Н. А., Мюридизм на Кавказе, М., 1963.
4. История Дагестана, т. 2, М., 1967.
5. Хашаев Х. М., Общественный строй Дагестана в XIX в. М.: 1961.
6. Неверовский А.А. Краткий взгляд на Дагестан в топог. и историч. отношении. СПб.1847;
7. Руновский А. И. Записки о Шамиле. М.: Внешторгиздат, 1989, 175 с.
8. Бушуев С. К. О Кавказском мюридизме. «Вопросы истории», 1956, № 12
9. Романовский Д.И. «Кавказ и кавказская война» СПб. 1860
10. Канчавели Н. Г. Падение Дагестана и Чечни вследствие подстрекательства османов в 1294/1877 г.«Мравалтави». Тбилиси: 1975, Т.4.
11. Təsəvvüf tarixi / Heyət. Bədii redaktor. Həşim İsmayılov. BİU Zaqatala şöbəsi. Bakı: 2008, 283 səh.
12. Mirzə Kazım bəy (Hacı Qasım oğlu). Bab və babilər. Müridizm və Şamil. Uyğurlar. "Hədəf", Bakı: 2015, 432 səh.
13. Mustafayev İ. Murtuzayev S. İmam Şamil (tarixi-publisistik oçerk). Bakı: "Vətən" nəşriyyatı, 1993, 240 səh.
14. Гаммер М. Шамиль. Мусульманское сопротивление царизму. Завоевание Чечни и Дагестана.М.: КРОН-ПРЕСС, 1998. 512 с.

15. Ал-Карахи Мухаммед. Хроника Мухаммеда Тахира аль-Карахи о дагестанских войнах в период Шамиля. М.-Л.: АН СССР, 1941. 336 с.

16. Абдурахман из Газикумуха. Книга воспоминаний / пер. с араб. М.-С. Саидова; ред. пер., подгот. факс.изд., коммент., указ. А.Р. Шихсаидова, Х.А. Омарова. – Махачкала, 1997. – 868 с.

17. Гаджи-Али Чохский. Сказание очевидца о Шамиле / Вступительная статья, комментарии и общая редакция В.Г. Гаджиева. Махачкала, 1995 (mənbə:Гаджи-Али. Сказание очевидца о Шамиле // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. VII. Тифлис: Типография Главного управления наместника Кавказского, 1873. Гл. I,с. 1-76)

18. Ибрагимова З.Б. Общая характеристика сочинения в жанре биографий суфийских шейхов «Хикайа ва манакиб ал-машаих ан-накшбандийина» Шарапудина Кикунинского // Научное обозрение: ежеквартальный сборник статей. Махачкала: 2011, Вып. № 52. с. 12-14.

19. Шихсаидов А.Р. Шарафутдинова Р.Ш. Арабоязычные документы эпохи Шамиля. Восточная литература РАН, 2001, 261 с.

20. Айтберов Т.М., Хапизов Ш.М. Елису и Горный магал в XII–XIX вв. (очерки истории и ономастики). – Махачкала, 2011. 390 с.

21. Рагимов Абдула Александрович.Интеграционная функция ислама в национально-освободительной войне народов Северного Кавказа XIX века. Диссертация кандидата философских наук, по специальности Религиоведение, философская антропология, и философия культуры - ВАК 09.00.13, 2001, 163 с.

22. Джемал эд-Дин. Адабул Марзия. Перев.с предисл. А. Омарова в Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. II, 1869.

23. Алкадари Г.Э. Асари-Дагестан / вступительная статья, комментарии, примечания и общая редакция В.Г. Гаджиева. Махачкала: 1994. 159 с.

24. Fəxrəddin Salim (Baxşəliyev). Milli yaddaş sistemində ürfan və təsəvvüf. Bakı, “Elm və təhsil”, 2010. 460 səh.

25. Qurani-Kərim. Tərcümə: Ə.Musayev. http://quran.az/ (12.12.2018).

26. Matfey incili. https://ebible.org/azb/MAT10.htm (12.12.2018.)

27. Муратов Павел. История войн на турецко-кавказской границе (1828-1921 г.г.) Изд. Кембриджского Университета, 1953, 30 стр.

28.Большая Советская энциклопедия. Главный редактор - Б.А. Введенский. том 17. Второе издания, 1952. 631 стр.

29. Mahmudzadə M. Şeyx Şamil və onun varisləri (sənədli publisistik qeydlər). Bakı: “Boz oğuz”, 1998, 174 səh.

30.Hâris el-Muhâsibî, el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân. C.I, Cem Yayınları, 1995.

31.Əsədov Sabir. Heydər Hüseynov. Bakı: “Azərbaycan” nəşriyyatı. 1998, 96 səh.

III

Horst J. Helle

TOWARD A COMPARATIVE ANALYSIS OF CHINESE AND GERMAN PHILOSOPHY

I. Introduction: Ancient Greece and Germany

A. Max Weber: What is Special about Western Thinking?

It will be argued in the following that a significant difference between Chinese and German philosophy is the way in which *reliability of knowledge* is attested and consequently achieved. While this distinction refers to the *method*, in addition the two traditions differ in their emphasis of *content*: Ancient Greek, and in its continuity German philosophizing, focusses on the *individual* as the subject and object of ethics and of reflection, while Chinese philosophy is centered around the *family* as topic and as guideline for ethical norms.

In Germany, in his research and publications Max Weber (1864-1920) was active in the history and theory of culture change. In 1896 he wrote an article on *The Social Reasons for the Collapse of the Roman Empire*[11]. Then in 1904 Weber published the famous journal article in which he explained the origin of modern rational capitalism with a religious motivation: The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism[12]. This text was intended as an *alternative theory* on capitalism, not to replace but to be added to the theory by Karl Marx. In 1920 Weber added a new introduction to that article of 1904/05 in which he pointed to certain *special characteristics of European culture*. Max Weber's question was: What is peculiar about the West? Why did what happened in Europe have influence in other parts of the world? Max Weber's answers:

1. *Only the West had developed "Wissenschaft" as science* in the sense of collecting data, of systematic reflection on fundamental problems of life and the world, and of philosophical and theological knowledge based not simply on unquestioned acceptance but on skeptical questioning.

2. *Mathematics and Experiment:* There was astronomy in China, India, Babylonia, Egypt and other areas, but only in the West was astronomy based on a mathematical foundation created by the ancient Greeks. There was geometry in India, but it lacked the method of rational proof, also originating from the Greeks. The fields of mechanics and physics too started there. There were well

[11] Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur, in: Die Wahrheit, vol. 3, H. 63, Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart 1896, S. 57–77, GASW 289–311 (Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte).

[12] Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, vol. 20 (1904), 1–54 and vol. 21 (1905), 1–110, überarbeitet in GARS I 1–206 (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie).

developed sciences in India but without the rational and controlled experiment. There were alchemists in China, but scientific chemistry came about only in the West.

3. *Government, Law, and Art*: There were teachings about government and law in many cultures, but only in the West they were based on a rational construction of concepts and the systematic coherence of Aristotle's teaching. The legal system of ancient Rome and under its influence later the legal system of the Catholic Church determined the continental European law in Germany, France and other countries till this day. The uniqueness of Europe also applies to the arts.

4. *Music, Architecture, Painting*: China and other cultures have highly developed music, but only in the West was there a *theory of harmony* based on mathematics: Western compositions of, for instance, Bach can be enjoyed emotionally, but they can also be studied theoretically. Similar observations are – according to Max Weber – true in architecture and painting.

Is Max Weber right, or what may be the mistakes in his description of the West? By "the West" we mean Europe plus North and South America which were colonized from Europe and continued European culture. A rational construction of concepts as well as high level mathematics and of scientific experiment are mentioned by Weber as peculiar to the West and as prerequisites for its development. To test the veracity of these statements, we must look at the foundations in Western Philosophy and try to find the reasons for *a peculiar Western style of thought* there, if that in fact exists.

B. Greece as Passage between Asia and "The West"

While philosophical thinking in Europe was fundamentally influenced by Greek philosophy, large portions of the territory taken by Alexander the Great (356 – 323 BCE) were located in Asia. In particular, Persia was part of it. That should be considered a reason to expect philosophical influences from those Asian areas on ancient Greek thinking, in addition to the fact of course, that Alexander the Great had – for a short time – been taught by Aristotle who in turn was a student of Plato.

By contrast to the regions where *Alexander* as military leader occupied land, Ancient *Rome* was of course a *Western* Empire. The territory of the Roman Empire was located much further to the *West and the North*, including what is now France and Spain, Southern Germany and England. One might say then that in Alexander's Empire, Greece was the *Western* motherland, while in the Roman Empire, Greece was an *Eastern* province. In the Byzantine Empire (ca. 450 – 1450) Greece was central and in the entire Eastern part of what used to be the Roman Empire the language was changed from Latin to Greek. German philosophy developed on the basis of these historical precedents.

II. The Philosophers of Ancient Greece

A. The Presocratics as Precursors of Western Philosophy

1) Thales of Miletus (ca. 624–548 BCE)

Mathematics started in Greece with Thales of Miletus and Pythagoras of Samos (ca. 570-490 BCE). At about the time of Laozi and Confucius in China, those ancient Greek philosophers also looked for unity and order in the world. Thales was one of the first to concentrate on that. He was from Miletus, located in a city in Ionia, on the West coast of what is now Turkey. To him Mathematics (from Greek μάθημα = máthēma "knowledge, study, learning") was the theoretical study of quantity, structure, space, and change through the use of abstraction and logical reasoning. Mathematics developed from counting, calculation, measurement, and the systematic study of the shapes and motions of physical objects[13].

Unity and order were concepts in the context of cosmology. Cosmology is the discipline that deals with the nature of the Universe as a whole. In Ancient Greek Philosophy, those questions were closely combined with the study of quantity, structure, and space. However, Thales and the other early philosophers were never simply mathematicians or cosmologists. They combined many different types of knowledge into their systems of thought. Centuries later they were often described as experts in something which in their real life they only did as part of their interest. Accordingly, our problem here is to separate the constructions of later writers from the real activities of the famous men in their life time.

It seems that the early Greek philosopher Thales was fascinated by the *questions of Being*. Everything else about an object, is it big or small, dark or light, is secondary: The main questions is: *Is it*? Are the things we see, real or only imagined? Are the objects we think about, real for everybody or only imagined by us? What does it mean if something *is* (exists)? Thales searches for “causes and principles” of the natural world and natural phenomena, Aristotle writes that Thales was the first to engage in such inquiry. Aristotle also mentions that Thales and a few other ancient learned persons placed great importance on water[14].

Thales had students who followed him in his teaching and formed the school of the Milesians. The tradition claims that Thales correctly predicted a solar eclipse in 585 BCE, introduced geometry into Greece *from Egypt* and produced some engineering marvels. Anaximander, a student of Thales, is reported to have invented the raised piece of a sundial whose shadow marks time, and to have been the first to draw a map of the inhabited world. Regardless of whether these reports are correct (and in the case of Thales' prediction they almost certainly are

[13] Source for this and the following paragraphs on Thales: Curd, Patricia, "Presocratic Philosophy", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Spring 2012 Edition, Edward N. Zalta editor.

[14] Aristotle: Metaphysics 983b 1–33.

not), they indicate something important about the Milesians: Their *interests in measuring and explaining celestial and terrestrial phenomena.*

Aristotle's comments do not sound as if they were based on first-hand knowledge of Thales' views, and reports say that Thales did not write a book. Yet Aristotle is confident that Thales belongs to that group of thinkers that he calls "inquirers into nature" and distinguishes him from earlier poetical "myth-makers". In Book I of the Metaphysics, Aristotle claims that the earliest of these, among whom he places the Milesians, explained things only in terms of their matter[15].

Also, according to Aristotle, Thales and his students were concerned with the more abstract inquiries into the causes and principles of substance and change. There are assumptions and principles that constitute the philosophical foundations of their theories. It is therefore legitimate to treat the Milesians as having *philosophical views* rather than merely categorizing them as contributors to mythology.

Like the other Presocratics, Thales sees nature as a complete and self-ordering system and finds no reason to call on divine intervention from outside the natural world to supplement his account: For instance, water itself may be divine, but it is not something that intervenes in the natural world from outside.

While the evidence for Thales' naturalistic account is circumstantial, this attitude can be directly verified for Anaximander who became successor and pupil to Thales. Anaximander emphasizes the orderly nature of the universe and indicates that the order is internal rather than imposed from outside. This is an important step toward the abstraction of the concept of order from the will and power of a person! It may be *a step from religion to science*.

In summary: The great and lasting achievement of Thales and his students that may have made the European culture different from others, is not only mathematics: They added the following areas of inquiry: 1) Measuring and explaining phenomena in the sky and on earth. 2) Inquiries into nature rather than mere myths. 3) Looking at *substance* or a *stuff* as common foundation of the world. 4) Seeing the world as a *self-ordering* system. In the European tradition the philosopher is faced with alternative views and he or she is under obligation to form his own judgement, if need be, also in contradiction to other thinkers.

2) Pythagoras of Samos (570–490 BCE)

Pythagoras, one of the most famous ancient Greek philosophers, lived from ca. 570 to ca. 490 BCE. He spent his early years on the island of Samos, off the coast of modern Turkey. At the age of forty, however, he emigrated to the city of

[15] Aristotle, Metaphysics I.3 983b 6–18.

Croton in southern Italy and most of his philosophical activity occurred there[16].

Pythagoras wrote nothing, nor were there any detailed accounts of his thought written by contemporaries. By the first centuries BCE, moreover, it became fashionable to present Pythagoras in a largely unhistorical way as a semi-divine figure, who originated all that was true in the Greek philosophical tradition, including many of Plato's and Aristotle's mature ideas. The early evidence shows, however, that, while Pythagoras was famous in his own day and even 150 years later in the time of Plato and Aristotle, it was not mathematics or science upon which his fame rested.

Pythagoras was famous

1) as an expert on the fate of the soul after death (He thought that the soul was immortal and went through a series of reincarnations);

2) as an expert on religious ritual;

3) as a wonder-worker who had a thigh of gold and who could be in two places at the same time;

4) as the founder of a strict way of life that emphasized dietary restrictions, religious ritual and rigorous self-discipline (similar to Daoist hermits in China).

In his cosmology Pythagoras presented a universe that was structured according to moral principles and significant numerical relationships and may have been similar to conceptions of the cosmos found in Platonic myths. In such a cosmos, the planets were seen as instruments of divine vengeance ("the hounds of Persephone"). The sun and moon are the isles of the blessed where we may go, if we live a good life. Thunder functioned to frighten the souls being punished in Tartarus (the underworld). The heavenly bodies also appear to have *moved in accordance with the mathematical ratios* that govern the concordant musical intervals in order to produce a music of the heavens.

In the teaching of Pythagoras, the mathematics of the movements of the heavens was not worked out in detail. There is evidence that Pythagoras valued relationships between numbers such as those embodied in the so-called Pythagorean theorem, though it is not likely that he proved the theorem. Pythagoras' cosmos was developed in a more scientific and mathematical direction by his successors in the Pythagorean tradition: Philolaus and Archytas. Pythagoras succeeded in teaching a new more optimistic view of the *fate of the soul after death* and in founding a way of life that was attractive for its rigor and discipline and that drew to him numerous devoted followers.

We owe these insights on the Presocratics to Aristotle, who is explicit that the Pythagoreans recognized only the sensible world and hence did not derive it from immaterial principles. Aristotle's careful distinctions between Plato and

[16] Source for this and the following paragraphs on Pythagoras: Huffman, Carl, "Pythagoras", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Fall 2011 Edition, Edward N. Zalta, editor.

fifth-century Pythagoreanism, which make excellent sense in terms of the general development of Greek philosophy, are largely ignored in the later tradition in favor of the more sensational, but historically incorrect, ascription of mature Platonism to Pythagoras.

There were authors in the Neo-Pythagorean tradition, whose goal was to show that all later Greek philosophy, insofar as it was true, had been stolen from Pythagoras, who was seen as founder of a life-style. Aristoxenus is emphatic that Pythagoras was not a strict vegetarian and ate various types of meat. But Aristoxenus' contemporary, the mathematician Eudoxus, portrays him not only as avoiding all meat but as even refusing to associate with butchers.

For Aristotle Pythagoras did not belong to the succession of thinkers starting with Thales, who were attempting to explain the basic principles of the natural world. Plato is often thought to be heavily indebted to the Pythagoreans, but he gives almost as little information in his references to Pythagoras as Aristotle does and mentions him only once in his writings. Plato's one reference to Pythagoras treats him only as the founder of a way of life, just as Aristotle does.

A famous fragment of Xenophanes, Pythagoras' contemporary, provides some more specific information on what happens to the soul after death. He reports that "once when he [Pythagoras] was present at the beating of a puppy, he pitied it and said 'stop, don't keep hitting him, since it is the soul of a man who is dear to me, which I recognized, when I heard it yelping'"[17]. Although Xenophanes clearly finds the idea ridiculous, the fragment shows that Pythagoras believed in reincarnation, according to which human souls could have been reborn into animals after death.

It is crucial to recognize that most Greeks followed Homer in believing that the soul was an insubstantial shade, which lived a shadowy existence in the underworld after death. That existence appeared so bleak that Achilles famously asserts that he would rather be the lowest mortal on earth than king of the dead [18]. Pythagoras' teachings that the soul was immortal, that it would have other physical incarnations and might have a good existence after death were striking innovations that must have had considerable appeal in comparison to the Homeric view. Much later of course Aristotle writes his "three books" *On the Soul*, calling the soul *psuché* (psyche, psychology).

The picture of Pythagoras that emerges from the evidence is thus not that of a mathematician, who offered rigorous proofs, or of a scientist, who carried out experiments to discover the nature of the natural world, but rather of someone who sees special significance in and assigns special prominence to mathematical relationships that were in general circulation. This is the context in which one

[17] Xenophanes, Fragment No. 7.
[18] Homer, Odyssey XI. 489.

should understand Aristoxenus' remark that "Pythagoras most of all seems to have honored and advanced the study concerned with numbers, having taken it away from the use of merchants and likening all things to numbers". Pythagoras is thus known for the honor he gives to the number and for removing it from the practical realm of trade and instead pointing to correspondences between the behavior of numbers and the behavior of things.

3) Parmenides (515-460/455 BCE)

Parmenides of Elea, active in the earlier part of the 5th century BCE, authored a difficult metaphysical poem that has earned him a reputation as early Greek philosophy's most profound and challenging thinker. His philosophical stance has typically been understood as at once extremely paradoxical and yet crucial for the broader development of Greek natural philosophy and metaphysics[19].

Parmenides has been seen as a metaphysical monist who so challenged the naïve cosmological theories of his predecessors that his major successors among the Presocratics developed more sophisticated physical theories in response to his arguments. We must ask whether his system reflects a critical attitude toward earlier thinkers such as the Milesians, Pythagoreans, and Heraclitus, or whether he was motivated simply by more strictly logical concerns.

Plato describes Parmenides as about sixty-five years old and Socrates, with whom he converses in the first part of the dialogue, as "quite young then," which is normally taken to mean about twenty. Given that Socrates was a little past seventy when executed by the Athenians in 399 BCE, one can infer from this description that Parmenides was born about 515 BCE.

Parmenides' poem began describing a journey he figuratively had once made to the abode of a goddess. He described how he was conveyed on "the far-fabled path of the divinity"[20] in a chariot by a team of mares and how the maiden daughters of Helios, the sun-god, led the way. These maidens take Parmenides to whence they themselves have come, to "the halls of Night"[21], before which stand "the gates of the paths of night and day"[22]. The maidens gently persuade Justice, guardian of these gates, to open them so that Parmenides himself may pass through to the abode within.

Parmenides thus describes how the goddess who dwells there welcomed him upon his arrival:

And the goddess received me kindly, and in her hand, she took/
my right hand, and she spoke and addressed me thus:/

---

[19] This and the following paragraphs are based on: W.K.C. Guthrie, A History of Greek Philosophy, vol. II, The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus, Cambridge University Press 1965.

[20] Parmenides, Fragment No. 1.3.

[21] Parmenides, Fragment No. 1.9.

[22] Parmenides, Fragment No. 1.11.

"O young man, accompanied by immortal charioteers/
and mares who bear you as you arrive at our abode,/
welcome, since a fate by no means ill, sent you ahead to travel/
this way (for surely it is far from the track of humans),/
but Right and Justice did."

Parmenides' poem is not an epistemological allegory of enlightenment but a topographically specific description of a mystical journey to the halls of Night to meet the goddess of *Night*[23], who serves as counselor to Zeus in some of the major Orphic cosmologies. In the closely related Orphic Rhapsodies, *Night* instructs Zeus on how to preserve the unity produced by his absorption of all things into himself as he sets about initiating a new cosmogonic phase. It is thus appropriate that *Night* should be the source of Parmenides' revelation, for Parmenidean metaphysics is very much concerned with the principle of unity in the cosmos.

The goddess begins her account of "true reality," or what is to be discovered along this first path, as follows:

"As yet a single tale of a way/
remains, that it is; and along this path markers are there/
very many, that *What Is* is ungenerated and deathless, /
whole and uniform, and still and perfect".

What Is ("*to eon"*) has become a name for what Parmenides will form a fuller conception of by following the goddess' directions. These now include the programmatic description here of the attributes *What Is* will be shown to have. *What Is* does not come to be or pass away, these words are probably better understood as a declaration of *What Is's* uninterrupted existence.

The goddess then presents a much briefer argument for *What Is's* being "whole and uniform":

"Nor is it divided, since it is all alike;/
and it is not any more there, which would keep it from holding together,/
nor any worser, but it is all replete with *What Is*./
Therefore, it is all continuous: for *What Is* approaches *What Is*."

Then she argues that it is "still" or motionless:

And unmoved within the limits of great bonds/
it is unbeginning unending, since generation and destruction/
have wandered quite far away, and genuine conviction has expelled them. /
And remaining the same, in the same place, and on its own, it rests, /
and thus, steadfast right there it remains; for powerful Necessity/
holds it in the bonds of a limit, which encloses it all around, /
wherefore it is right that *What Is* be not unfulfilled;
for it is not lacking: if it were, it would lack everything.

[23] Compare Mozart's opera "The Magic Flute!"

The nature of reality led Parmenides to conclude "that reality [is], and must be, a unity in the strictest sense and that any change in it [is] impossible" and therefore that "the world as perceived by the senses is unreal"[24]. Finding reason and sensation to yield wildly contradictory views of reality, he presumed reason must be preferred and *sensory evidence thereby rejected as altogether deceptive.*

Parmenides' strict monism, in Guthrie's view, took particular aim at the monistic material principles of Milesian cosmology. Monism of course is the philosophical or metaphysical claim that all processes and phenomena can be related to one single fundamental principle. Parmenides argues with devastating precision that once one has said that something *is*, one is debarred from saying that it *was or will be*, or attributing to it an origin or a dissolution in time, or any alteration or motion whatsoever.

But this was just what the Milesians had done. They supposed that the world had not always existed in its present cosmic state. They derived it from one substance, which they asserted *to have changed or moved* in various ways—becoming hotter or colder, drier or wetter, rarer or denser—in order to produce the present world-order[25].

In the thinking of Parmenides, by contrast, we see here very early philosophical concepts on the ideas of unity and being. Reality is defined as *not accessible to the senses*. In addition, real is what *does not change*: Anything sensual and developing is unreal to Parmenides.

4) Heraclitus of Ephesus (520-460 BCE)

The theory of a changing reality is rooted not in Darwin but in Heraclitus and his school. According to Plato, Socrates has taught: "It was Heraclitus who said: Everything flows on, nothing stays in place." Heraclitus also stated: You can never climb into the same river twice. The theory of change has a continuity in philosophy from Heraclitus all the way to Hegel, Marx[26], and Georg Simmel (1858-1918). Plato, quite plausibly, recognized later that while Heraclitus affirmed the ever-changing nature of the cosmos, he also believed in the *identity of processes*. A river is a process, indeed the *same process*, though the *river is different* now than it was a moment ago.

Heraclitus, who discovered in what is shared or common to all the essential principle of order in the universe, recognized within the city the unifying role of the nomos. That is the structure of civic law and moral custom which protects the demos as the city wall protects all the inhabitants of the city[27]. The only political

[24] Guthrie op.cit., 4-5.
[25] Guthrie op.cit., 15-16.
[26] Marx wrote his doctoral thesis on a topic from Ancient Greek Philosophy: Zur Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie (On the Difference in the Philosophy of Nature by Demokrit and Epikur).
[27] Heraclitus, Fragment No. 100.

attitude which we can safely extrapolate from the fragments is a lucid, almost Hobbesian appreciation of the fact that civilized life and communal survival depend upon loyalty to the law. That is the nomos, the law in which all citizens have a share[28], but which may be realized in the leadership of a single outstanding man. - This is a summary of Presocratic Philosophy: 1) There are two sources of insight: sensual perception and rational thinking. 2) What appears to the senses is unreliable; and because it changes, it is also not real.

B. Socrates, Plato and Aristotle

1) Socrates (469 – 399 BCE)

Socrates, like Confucius and Jesus, did not write down what they taught. Just as we know about the Presocratics from the writing of Aristotle (and very few fragments of original text that was mostly lost) we depend for our knowledge about Socrates upon his famous student Plato. This means, when we appear to be recounting what has come down to us form the wisdom of Socrates, we are in fact quoting from something that was written by Plato.

The topic of *continuity and change* is very much at the center of Socrates' speech on love in the Symposium (by Plato): There Plato has Socrates say: "Even in the life of the same individual there is succession and not absolute unity: A man is called the same, and yet in the short interval which elapses between youth and age… he is undergoing a perpetual process of loss and reparation - hair, flesh, bones, blood, and the whole body are always changing. Which is true not only of the body, but also of the soul, whose habits, tempers, opinions, desires, pleasures, pains, fears, never remain the same in any one of us". But he is the same person! There clearly is a continuity here with what we have heard from Heraclitus.

The quotation reflects the tension between change and identity in Socrates that we have seen in in the thinking of Heraclitus as well. In light of the insecurity which characterized Greek behavior during the time of Socrates, moral and political life was threatened by change and "subjectivist arbitrariness"[29] as well as by "reactionary" regressions to older forms of "authority, instinctive security, and tradition" that had lost their effectiveness. Socrates wanted to show the way toward clear guidelines for behavior and hence tried hard to "regain norm-building firmness and security"[30].

With these goals in mind, Socrates searched for the concept behind each object. He did this, because he wanted to avoid any one-sidedness and instead get the fullest grasp possible of the whole phenomenon. Mere subjective specification of a phenomenon is vulnerable to chance, to emotional disposition, to moods, and to personal interests of individuals. Intellectual work, however,

[28] Heraclitus, Fragment No. 91b.
[29] H. J. Helle. Explaining What Happens in Society Today, Amazon.com, 2018a, 20.
[30] Ibid.

which should open the access to concept, as Socrates used the term, can serve no interest other than objectivity, which – insofar as it escapes subjective errors – can be called truth.

The convincing claim that knowledge be corroborated in practical behavior – in the handicrafts, in horse breeding as well as in the arts, in other words in everything which in ancient Greece fell under the rubric of the "technical" – is analogously transferred to ethics and politics: here as well, isolated and subjective opinions have to be replaced by an objective and generally valid knowledge. Thus, Philosophy has the potential of supporting ethical behavior.

Socrates was *in search of the concept* because he intended to deduce from it prescriptions for *correct behavior* for two reasons: 1) In order to enable understanding and interpretation of experienced events. 2) In preparing us to make decisions about what to do. Socrates examined the concepts of the ruler, of justice, of the statesman, of fortitude, always with the conviction that from a correct concept will follow correct behavior.

2) Plato (427-347 BCE)

Plato was born to a wealthy and prominent family. He was given the name Aristokles. Later he was called Plato because of his wide forehead. When he was young there was war in his home community of Athens, and he was disillusioned with politics and disappointed about ancient Greek democracy as well as oligar-

Georg Simmel draws a number of conclusions from Plato's teaching and critically decides what he wants to accept for his own philosophy of ethics and society and what he wants to reject. Thus, Simmel thinks that knowledge must be based on experience in order to be seen as truth, experience can be made only in this world („I learned a lesson"), not – as in Plato's thought (before birth) in the beyond. Therefore, according to Simmel, Plato's dualism must be rejected.

Experience can only become knowledge if it is given a culture-specific form (science, art, religion, love). Otherwise it remains subjective as an *intuition that cannot be passed on* to the next generation. What for Plato is the discovery of a transcendental reality becomes for Simmel the creation of a mental form. Alongside the various "singular truths" stands *the spiritual world* as a fact which apparently for Simmel is *objectively given*. But it can only be worked on and communicated if one succeeds in giving it the *Gestalt of a mental form*. In short, perception presupposes objects.

Aristotle was Plato's student, stayed with his teacher till Plato died, and learned much from him. Yet, when he developed his own philosophy, he disagreed with his beloved teacher in many ways. Thus, being personally close did not mean that they necessarily agreed on everything. Aristotle too started a school, and he too, like Socrates, was accused in Athens and had to flee to save his life. Aristotle had very great influence on Christian theology.

4) Aristotle and the Transition from Greek to Roman Culture

The Ancient Greek cultural environment was obviously the background against which the admirable Greek philosophy developed. Before it, and particularly the work of Aristotle as part of it, could become topics of philosophical debate and writing in Europe, a long and painful path of intellectual history had to be travelled. Aristotle's teaching was to become very influential in the philosophy of Christian thinkers. But before that happened the history of Ancient Greece and of Islam played a crucial part in intellectual development.

Before the Christian ideas appeared in history, a monumental transition from Ancient Greek to Roman culture had taken place. During about the last two centuries BCE. the military and political power supporting Greek culture collapsed: With the disintegration of the polis the ancient human lost his homeland – he lost feeling at home even in the cosmos[31]. Due to inner conflict, in 200 BCE one of the Greek parties fighting other Greeks called Rome to intervene. This call for help was the beginning of the end of Greek cultural and political independence.

Between 200 BCE. and the birth of Christ more and more Greek territory became Roman provinces and therefore part of the Roman empire. This meant a military and political "Romanization" of the Greek speaking people. At the same

[31] Rudolf Bultmann, Beiträge zum Verständnis der Jenseitigkeit Gottes im Neuen Testament. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1965, p. 30.

time, the educated classes in the Western parts of the empire and in Rome itself had Greek tutors and studied Greek philosophy and poetry. This resulted in part in the Hellenization of Rome and in the translations of texts from Greek to Latin.

But the reception of Greek texts along this path was very limited. In addition, the Roman empire began to decline about 500 years after the birth of Christ. Until then only a small part of Greek philosophy was known in Latin. The scholar Anicius Manlius Severinus Boethius (480 – 524 or 525 BCE) was a Christian philosopher of the sixth century who was instrumental in transmitting classical Greek logic to medieval Latin scholars. Born into a high-ranking Christian Roman family and highly educated, he served as an official and was executed.

The Muslim Averroes was more successful and had a very significant impact on shaping the transition from Greek to Roman culture. The few existing Latin translations of Aristotle's works had been largely ignored by European scholars, and it was through the Latin translations of Averroes' work, beginning in the twelfth century, that the legacy of Aristotle was recovered in the West. Averroes attempted to reconcile Aristotelian philosophy with Islamic theology and to demonstrate that philosophy and theology were two different paths to understanding the same truth[32].

Averroes (Ibn Rushd) (1126 –1198) was an Andalusian-Arab philosopher and physician, a Master of Philosophy and Islamic Law, mathematics, and medicine. He was born in Cordoba, Spain, and died in Marrakesh, Morocco. He is most famous for his commentaries on Aristotle's works, which before Averroes had been mostly forgotten in the West. Averroes profoundly influenced Descartes, specifically his well-known principle of methodological doubt (cogito ergo sum), and even the grand metaphysical system of Kant. The only two writings by Aristotle known to the Latin West until the 12th century were "Categories" and "De interpretatione" ("On interpretation") translated by Boethius[33]. Thanks to Averroes more of Aristotle's works became known.

The level of development in the three areas: the Islamic world, the Byzantine empire, and Western Europe was *practically equal* from the 10th to the 13th century. Many elements of the educational system of the Muslims were adopted by the first European universities. Muslim science prompted the rediscovery of the scholarship of ancient Greece in Europe. This scholarship could have been lost after 529, when the Byzantine Emperor Justinian ordered to close the School of

[32] This and the following paragraphs on Islamic civilization are based on: Mehdi Juvarli, Guardians of the Traditional in the Age of Modernization? A Sociological Analysis of Europe's 'Others,' Doctoral Dissertation, University of Munich, Germany, 2012.

[33] D. P. Henry, Predictables and Categories. In: N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, E. Stump (eds.) The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600: 128-142 New York: Cambridge University Press. 1982, quoted by Mehdi Juvarli.

Athens fearing that its pagan teachings would threaten Christianity. Simultaneously, the works of Islamic scientists, such as al-Bīrūnī or al-Ġazālī, were themselves sufficiently significant to be translated and to promote European scholarship by strongly influencing such thinkers as Descartes, Spinoza, and Francis Bacon. The impact of Averroes as propagator of Aristotle's legacy on Thomas Aquinas, one of the founders of religious philosophy of Catholic Christianity is today a widely accepted fact.

As early as in the second half of the 10th century, some scientists began learning "Arabian sciences". For example, Gerbert d'Aurillac, later Pope Sylvester II, went to study mathematics and astronomy in Catalonia. It is justified to say that the "Golden Age of Islamic civilization" lasting from the 7th to the 15th centuries was a result of its encouragement of accumulation of knowledge and, what is more, its favorable attitude toward representatives of other ethnicities and religious confessions.

The oblivion of Islamic legacy in the West can be explained 1) by the intellectual stupor Islamic civilization fell in by the end of the 15th century, 2) by Europe's immediate realization of its intellectual superiority (from the beginning of the 16th century) 3) an increasingly negative attitude toward everything associated with Islam, and Arabs specifically. The "stupor" effect came about in part because it was forbidden from then on (end of the 15th century) to read the Koran with an open mind and with the willingness to look for fresh meanings in it. The rigid interpretative tradition, which has dominated the Islamic civilization throughout the last few centuries is most likely responsible for the loss of creativity in the Islamic culture.

But fortunately, before that loss occurred, thanks to Averroes and others, Aristotle's works became better known in the West. Aristotle lived from 384 to 322 BCE. He was a student in Plato's Academy. Both of his parents were medical doctors. In the years 343-342 BCE he was hired by the royal court as teacher for the then prince Alexander. His agenda in philosophy was enormous: Theory of knowledge, logic, philosophy of nature, ethic, poetics, particularly the impact of the tragedy, and political philosophy, including the teaching that a functioning public sphere (government) was the precondition for happiness.

Aristotle's typology of political systems.

Correct Deviant

One Ruler Kingship Tyranny

Few Rulers Aristocracy Oligarchy

Many Rulers Polity Democracy

To Aristotle "democracy" was a deviant form of government, because he believed that the majority of the common people were too uncultured and too uneducated to be able to make responsible decisions about political affairs.

Aristotle's influence on the evolution of Western philosophy is extraordinary,

and in a way feeds into *Scholasticism* that dominated Latin language scholarship in Europe from 1100 to 1600. Independent of Scholasticism, all European universities did their research, publication and teaching in Latin before national languages were used. Even when Kant became a university teacher, he gave his maiden lecture at his alma mater in Königsberg in Latin.

III. German Philosophy

A. Immanuel Kant (1724 – 1804)

Immanuel Kant was born in 1724 in Königsberg, the capital of Prussia at that time, today a city called Kaliningrad. He was the fourth of nine children (five of them died young). Baptized 'Emanuel', he changed his name to 'Immanuel' after learning Hebrew. In his entire life, he never traveled more than 20 km from Königsberg.

His father, Johann Georg Kant (1682–1746), was a German harness maker from Memel, at the time Prussia's most northeastern city (now Klaipėda, Lithuania). His mother, Regina Dorothea Reuter (1697–1737), was born in Nürnberg. Kant believed that his paternal grandfather had emigrated from Scotland to East Prussia, but it has been proven that *this is not the case*. His father still spelled their family name "Cant".

Kant was brought up in a Pietist household that stressed intense religious devotion, personal humility, and a literal interpretation of the Bible. Consequently, Kant received a stern education – strict, punitive, and disciplinary – that preferred Latin and religious instruction over mathematics and science.

It is often held that Kant lived a very strict and predictable life, leading to the oft-repeated story that neighbors would set their clocks by his daily walks. He never married but did not seem to lack a rewarding social life: He was a popular teacher and a modestly successful author even before starting on his major philosophical works.

Kant showed a great aptitude to study at an early age. He was first sent to Collegium Fredericianum and then enrolled at the University of Königsberg (where he would spend his entire career) in 1740, at the age of 16 (!). He studied the philosophies of Leibniz and Wolff under Martin Knutzen, a rationalist who was also familiar with developments in British philosophy and science and who introduced Kant to the new mathematical physics of Newton.

Kant believed himself to be creating a synthesis between the empiricists and the rationalists. The empiricists believed that knowledge is acquired through experience alone, but the rationalists maintained that such knowledge is open to Cartesian doubt and that reason alone provides us with knowledge. Kant argues, however, that using reason without applying it to experience will only lead to illusions, while experience will be purely subjective without first being subsumed under pure reason.

Kant created a new perspective in philosophy which had widespread influ-

ences on philosophy continuing through to the 21st century. He published important works on epistemology, as well as works relevant to religion, law, and history. One of his most prominent works is the *Critique of Pure Reason*, an investigation into the limitations and structure of reason itself. It encompasses an attack on traditional metaphysics and epistemology, and highlights Kant's own contribution to these areas.

The other main works are the *Critique of Practical Reason*, which concentrates on ethics, and the *Critique of Judgment*, which investigates aesthetics and teleology. Kant suggested that metaphysics can be reformed through epistemology. He suggested that by understanding the sources and limits of human knowledge we can ask fruitful metaphysical questions.

He asked if an object can be known to have certain properties prior to the experience of that object. He concluded that all objects about which the mind can think must conform to its manner of thought. Therefore, if the mind can think only in terms of causality – which he concluded that it does – then we must assume prior to experiencing them that all objects we experience must either be a cause or an effect[34].

However, it follows from this that it is possible that there are objects of such nature which the mind cannot think, and so the principle of causality, for instance, cannot be applied outside of experience: Hence we cannot know, for example, whether the world always existed or if it had a cause. And so, the grand questions of speculative metaphysics cannot be answered by the human mind, but scholarly thinking is firmly grounded in laws and possibilities of the mind.

Kant's thought was very influential in Germany during his lifetime, moving philosophy beyond the debate between the rationalists and empiricists. The philosophers Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, and Simmel each saw themselves as correcting and expanding the Kantian system, thus bringing about various forms of German idealism. Kant continues to be a major influence on philosophy worldwide.

Kant writes: "It always remains a scandal of philosophy and universal human reason that the existence of things outside us ... should have to be assumed merely on faith, and that if it occurs to anyone to doubt it, we should be unable to answer him with a satisfactory proof." Kant proposed a 'Copernican Revolution' in reverse, saying that: "Up to now it has been assumed that all our cognition must conform to the objects; but ... let us once try whether we do not get farther with the problems of metaphysics by assuming that the objects must conform to our cognition".

When Kant writes that the objects must conform to our cognition, we are reminded of Spinoza's interpretation of God giving the tablets with the Ten Com-

[34] Helle, 2018a, p. 33.

mandments to Moses. Conventional religion has treated God as an object to which cognition must conform. But Spinoza treats God as a person who takes into consideration human abilities of cognition[35]. The influence of Spinoza on Kant can be shown in many other places of Kant's texts as well.

In his "Toward Preliminary Thoughts Which Every Future Metaphysics That Wants to be Considered as Scholarship Would Have to Follow"[36], Kant examined the question of how the genesis of knowledge could be conceivable, other than on the basis of sensory perception alone. He distinguished here between understanding [Verstand] and reason [Vernunft] and declared – following Plato's postulate of two separate realities – that understanding would be responsible for dealing with those objects about which we can have knowledge via our senses, while reason would be in charge of the ever-greater penetration into the world of ideas.

By rejecting sensualism as Plato had done, Kant considered it to be *irresponsible* to restrict scholarly efforts to the empirical realm. The objects of sensory perception will not let truth (or, as Popper would say, insight into the essences) become immediately discernible – not for Plato because everything is too much in flux, not for Kant because the overwhelming complexity of reality makes a clear overview impossible.

Since Kant, in accordance with Plato, did not want to renounce speculative thinking which goes beyond the experience accessible to the senses, he distinguished two different types of insights and saw them existing side by side: "Just as understanding required categories for gaining experience, so does reason contain in it the basis for ideas, by which I mean necessary concepts whose objectification, however, may not be represented in any empirical experience"[37].

We must acknowledge that these contents, which in the empirical world always appear in a fragmentary and unsystematic way, are completed and systematized in the realm of reason via the accomplishments of the subject's thinking "Pure reason does not have, among its ideas, special objects for consideration which would lie beyond the field of experience, but merely demands completeness in the use of understanding in conjunction with experience. This completeness, however, can only be a completeness of principles"[38]. To Kant, as long before him to Parmenides, anything sensual and developing is unreal.

Kant admitted, however, that reason creates its own objects, in order to

---

[35] H.J. Helle. Verstehende Soziologie. Entwicklung einer Vorgehensweise von Simmel bis Goffman. Amazon.com 2018b, p. 20:

[36] Immanuel Kant. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. In: Werke in acht Bändern, Verlag von A. Weichert, Berlin, (no year) 2. Bd., Viertes Buch. S. 1-122.

[37] Kant, ibid.

[38] Kant, ibid.

achieve completeness and a systematic order – objects that are not empirically given. Each experience, and especially each vital and emotional experience, creates its object by which it can see itself as being true.

In summary then we can say about Kant's philosophy: The influence of Kant (1724-1804) on German Idealism has already been mentioned. But he has changed the approach to philosophy all over Europe. He has done that by following the traditions of ancient Greek philosophy of course, but also by including the European thinkers closer to him in history, particularly Spinoza and the Scottish school of Philosophy: David Hume (1711-1776) and Adam Smith (1723-1790, born one year before Kant).

B. Hegel and Marx

How problematic it is to speak of a *German philosophy* can also be illustrated by the names of Hegel and Marx. Marx has unquestionably become a thinker of worldwide significance, and Hegel's philosophy is as international as that of Kant. Hegel had considerable influence on Marx. Hegel's conservative political views were rejected by Marx. But Hegel cultivated the ancient philosophical method called dialectic in a way that convinced Marx. To use the dialectic approach meant of course, that a given theoretical position is subjected to argument and allowed to be questioned by confronting it with contradictory statements. In the next step a synthesis between the two, originally contradictory positions new insight is then achieved at a higher level.

Hegel had been a Protestant Christian theologian, and his intellectual development led him to conceive a philosophy in which the creator god is replaced with what Hegel calls the World Sprit. That Spirit appears in a variety of forms, and the changes which it undergoes are treated in Hegel's famous text: The Phenomenology of Spirit[39]. The section on *self-reliance and dependence of self-certainty* (which English translations call *The Truth of Self-Certainty)* contains reflections on the dialectic of the relationship between Master and Servant and shows how that relationship gradually inverts the hierarchical positions letting the servant became master and the master in turn become the servant. This occurs in the context of physical work, an activity the servant originally performs under the direction of his master.

It does not take much imagination to come up with the conjecture that Marx replaced the servant with the working class and the master with the class of the capital, finding in the dialectic of their interaction the blueprint for the historical events that would lead to the revolution. But first, what were the inspirations he found in Hegel's text?

Being Master depends – as Max Weber later also states in his sociology of

[39] G. W. F. Hegel. Werke in zwanzig Bänden (Hegel WW), Bd. 3: Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970. Chapter heading: Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins.

domination – on the assent of the servant. However, if the dialogue between Master and Servant gradually dies down and eventually ceases entirely, the servant will become estranged, stop agreeing with the superior position of his counterpart and thus no longer view the Master as a Master. The servant's estrangement is derived from the observation that in his work he creates a material product which however, not he, the maker, but the master defines with regard to that product's meaning and significance. As a consequence, the servant is *the maker* of a material *form* which then represents in a symbolic way *not his, but somebody else's* Self-Certainty as *content*. This tension initiates change in the relationship between the two actors.

Change must be visualized as occurring in several phases: Originally the loyal servant fully agrees to the arrangement, by which an object he produces becomes the objectification of his master's Self-Certainty. As a result, in this initial phase, the servant gives his master power over the material objects he manipulates, by letting them become expressions of the master's mind. But if – as was indicated above – the dialogue between the two fades away and eventually disappears, the Master no longer even recognizes his servant as a person with a Self-Certainty of his own, but instead counts him among the material objects under the master's control. That will then deprive the master of his previous ability to recognize and appreciate his servant's state of mind.

The dialogue between master and servant having completely disappeared the master is isolated and cut off from any chances to anticipate and possible influence what will happen next. The servant on the other hand, learns more and more to form a realistic impression of his position with regard to his master. He will thus become the self-conscious subject of his own Self-Certainty, also by realizing that and how he depends on his master for attaching immaterial significance to the object he produces through his work. Gaining this insight means in Hegel's language that now comes "das dienende Bewusstsein zum Fürsichsein" (the serving consciousness arrives at existing for itself). This – in a completely non-violent way – is the final step toward the emancipation of who previously was the servant, merely as the result of the dialectic process working automatically.

As we indicated above, the young Marx most likely read these reflections by Hegel with admiration. But in contrast to the individualistic thinking of German Idealism, Marx grew out of the Mosaic religion about the *people of god*, and thus was used to thinking in terms of peoples deciding the course of history. Accordingly, in his thinking he replaced the two individuals confronted in Hegel's philosophy with the two classes whom he saw as giving history shape in the drama of the struggle between the proletariat and the capitalists[40].

[40] Compare Karl Marx, "Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung", 1964, original written in 1843.

C. Hegel and Schelling

Again, the question must be raised, if philosophy can be national or ethnic at all, or if it is by necessity a project which overarches the borders separating nations and populations. But while leaving that unanswered here, as a next deliberation we can look at the writings of two noted German philosophers: Again G.W.F. Hegel (1770-1831) and F.W.J. Schelling (1775-1854). Schelling became Hegel's successor in Berlin and started lecturing there in November of 1841. Both share some basic assumptions in their philosophy of religion, a comparatively young discipline within philosophy which had established itself as late as the end of the 18th century.

Hegel and Schelling agree in wanting to overcome the rationalistic concept of religion that is typical for Kant[41]. A general idea of a religion of reason is for them nothing more than merely a theoretical construct. To stay close to the reality of religious experience, they look instead into the history of religions and study systems of faith in comparison without, however, depriving Christianity of the status of the highest level of religious evolution. Indeed, in their view the other religions were necessary as it were, as the background against which Christianity could become the highest form. In this context Hegel expresses quite remarkable views on Islam in his lectures on the philosophy of history. Nevertheless, Hegel and Schelling also disagree in a crucial point, to which we will come later in this article.

First, we must confirm the consensus between Hegel and Schelling about leaving the rationalistic approach to religion and replacing it with an historical and empirical study of comparative religions. To subject religion to the judgment of reason is of course a method familiar also from certain schools of theological thinking. Both German philosophers agree on wanting to reject that subordination of what happened in history to the one-sidedness of asking how reasonable it has been[42]. Hegel as well as Schelling were leading representatives of German Idealism and in spite of their differences, they agreed in wanting to overcome the rationalist take on religion that was current[43]. To them religion had to be studied and interpreted in the context of its specific phase of historical change and in that particular culture in which it had evolved and was practiced.

---

[41] We follow here the thoughts of the Schelling expert Albert Franz (born 1947), Professor emeritus of Theology at the Technical University of Dresden, Germany, see his article: Religion und Religionen bei Hegel und Schelling - Ein kritischer Vergleich aus heutiger Perspektive, pp. 453-470 in: Kircheneinheit und Weltverantwortung, Festschrift für Peter Neuner, edited by Christoph Böttigheimer and Hubert Filser. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2006: 779 pages. We also point the reader to the book on Schelling by Albert Franz: Philosophische Religion. Editions Rodopi B.V., Amsterdam and Würzburg 1992.

[42] Ibid, p. 453.

[43] Ibid, p. 455.

Schelling in particular also criticized the notion, according to which a "religion for the senses" was needed to engage the masses who wanted music and theatrical performances in their liturgies. He argued: "Not just the masses, the philosopher too is in need for such" appeals to the senses[44]. An additional view helpful in overcoming Kant's rationalism was Hegel's claim that empirical religions needed to be acknowledged and studied with the understanding, that "religion in general was to be regarded as the species (genus) and the particular religions as the types"[45]. The question was no longer: "Is this system of beliefs and behavior a religion?" But rather: "What type of religion is this?"

Along with this elevation of religion as empirical and historical phenomenon came Hegel's statement that as such it was not the subjective opinion of certain, possibly misguided, people: "But religion is not merely a type of subjective notion, instead it is in and of itself objective, since it has a way of existing all its own"[46]. Hegel thus wants individual religions to be looked at and listened to independently of the urge to press them into a corset of "truths" generated by reason[47].

Schelling agrees with that. For him too it would be unacceptable to subject the various religions to a general concept of religion and then to deduce from it what is and what is not religious about them [48]. Schelling even describes the variety of historical religions as "a coherent chain from which no link may be removed" provided one really wants to understand the religion under study. It had essentially been the achievement of Kant to construe a scholarly religion based on reason. Precisely that is not acceptable to Schelling because according to him Kant's religion of reason did not come about as a result of "mythology and revelation" as the historical religions did [49]. Those are thus unfairly compared to the construct of the scholar and as a result the "age-old faith of the peoples for which they have given their lives are dissolved into mere philosophy"[50].

Schelling is particular stringent when he attacks the rationalistic method by applying it to Christianity: "From the point of view of rationalism which excludes anything historical from explaining the world, mythology is merely a chaos of nonsensical impressions. From that point of view, anyone looking at Christianity must find its historical dimensions just as absurd as the notions of mythology"[51]. Therefore, any *scholarly religion* is to be rejected as having no foundation in experienced reality. It has been deprived of *all that is historical,*

[44] Ibid, p. 455.
[45] Ibid, p. 456.
[46] Ibid, p. 456
[47] Ibid, p. 457.
[48] Ibid, p. 458.
[49] Ibid, p. 458
[50] Ibid, p. 459.
[51] Ibid, p. 459.

and mythology as well revelation are reduced to media of communication.

In contrast with approaches to older religions as representing error of the unbelieving versus Christianity representing the truth, Hegel as well as Schelling acknowledge and accept the world of the religions as necessary preconditions for Christianity. The process of finding the truth and of realizing human freedom in history is dependent upon the critical study of the various religions and religious phenomena[52]. Thus, Christianity does in fact need those studies. This becomes abundantly clear in Hegel's works, be it his philosophy of history, his phenomenology of the sprit, his philosophy of law: Religion is a topic throughout theses texts.

In his lectures on the *Philosophy of History* Hegel deals with Islam in detail, giving it the name Mohammedanism. He praises what he calls Islamic Monotheism as a "Revolution of the Orient". While "the West begins to feel at home in matters of coincidence, complications, and particularisms" the radical monotheism of Islam encourages the "principle of simply unity" [53]. This Hegel sees leading to the high levels of poetry and scholarship in Islam. When its monotheism later degenerates into fanatism and fatalism, this happens – according to Hegel – because that principle becomes an empty formalism not taking advantage of its *potential for the freedom* of the faithful. Hegel compares this sad state of Islam with the Enlightenment: In both cases the concept of "God does not have any content, is not concrete"[54] as a *You*.

Schelling may not engage in comparing religions with the same systematic consistency as Hegel, however, Schelling not only reads his sources in Greek and Latin, but also in Hebrew, Arabic and the Sanskrit of Persia, which gave him access to a wide variety of religious texts, wider than Hegel's access. But more important than this is Hegel's decision to classify historical religions as forms of consciousness. Hegel writes: "Religion finds its reality as consciousness… its content is determined by the fact that it is in consciousness and how it is there"[55]. This premise subjects religion to human thinking! "Thinking is the absolute judge, before whom content must authenticate and certify itself"[56].

This has fundamental consequences for Hegel in that in none of the religions, not even in Christianity, can truth really be recognized, nor can freedom be realized. To Hegel religious truth is only that truth which results from a particular way of looking at things, just as religious freedom always exists merely as imagined freedom. At the end of his *Phenomenology of the Spirit* Hegel concludes that true freedom can exist only as "der sich in Geistgestalt wissende Geist," meaning "the spirit which recognizes itself as existing in no other form than in

[52] Ibid, p. 464.
[53] Ibid, p. 464, Hegel, WW 12, 428.
[54] Hegel WW 17, 337, as quoted by A. Franz 464.
[55] Hegel WW 16, p. 251, Franz 466.
[56] Hegel WW 16, p. 341, Franz 466.

that of being spirit." This indeed subjects all religious knowledge to philosophy, and true knowledge is to Hegel post-religious knowledge. True freedom too, is possible only as the result of abandoning religious ties, as the achievement of post-religious autonomy![57].

This is a position Schelling does not accept! In contrast to Hegel he includes human knowledge and human freedom into the general course of history as the process of creation. Thus, to him the history of religions is not a history of forms of consciousness, but instead is the result of the evolution of the direct dialogue between man and God. Truth and freedom cannot be realized without religion and cannot be post-religious. Rather, for Schelling, in confrontation with the philosophy of religion a-religious (or even anti-religious) rationalism and secularism are post-secular[58].

The philosophy of religion is a discipline which suggests a comparison with China. But first we must introduce the fundamental Chinese philosophers.

IV. Chinese Philosophy: Confucianism and Daoism

A. Confucianism as Family Ethic

1) Objectification – Personalization

As we move toward Chinese culture and philosophy, we follow (to some extent) the views of the most influential Chinese sociologist of the last century, Fei Xiaotong (費孝通) (1910 – 2005). Possibly the most fundamental difference between philosophical thinking in the orient and the occident can be illustrated by first quoting from Simmel, and then adding Fei Xiaotong's very short comment to that. Simmel describes a transition in Wester philosophy *toward objectification* in several steps, and Fei states that this leads him to a *fundamental distinction* between Chinese and Western philosophy. Here is the exchange between the two scholars:

Simmel writes: "When the stoics later demanded, as an ethical goal, to be in harmony with the general supreme reason of the world [Weltvernunft], when the Christian ethic depicted the same as a realization of God's Kingdom on Earth, then we have to search for the founder of these objective moral principles in Plato, who for the first time cut loose the absolute good from the entanglement with human subjectivity, be it egotistical or altruistic, and who placed that highest objective idea into the center of the world orbit"[59]. It is one of the striking theses of Fei Xiaotong that this turn toward objective moral principles *never happened in China* [60].

---

[57] A. Franz, op. cit. 467.

[58] Ibid. 468.

[59] Georg Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe, Bd. 1, Aalen: Scientia Verlag 1983 (Original 1893), p. 154.

[60] Fei Xiaotong, China's Gentry. Essays in Rural-Urban Relations. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1953, 26.

The objectivation to which Simmel refers is a step in Western, and by implication also in German philosophy, which Simmel attributes to Plato. It will have to be tested, if Plato can indeed be seen as the originator of this crucial aspect of Western and of German philosophy, and if and why no parallel development occurred in Chinese philosophy. Our tentative answer is this: Western philosophy tended to extract from *knowledge about human behavior* the general and abstract principles and formed those into a new and independent system of knowledge. Chinese philosophy, however, remained based on reports about *striking and memorable events*, and left it to the person reporting it as well as to his or her listener, to draw the correct conclusion. Here are some illustrations:

There are four classical novels in Chinese literary tradition which virtually everyone familiar with that culture knows: Journey to the West, A Dream of Red Mansions, Water Margin, and Romance of the Three Kingdoms. In the latter it happens that a band of soldiers approaches the large mansion of the nobleman Zhuge to capture him, and he knows about this. Unable to defend himself or to flee he takes two young boys to stand at his side while he plays a Guzheng, a musical instrument similar to a zither.

The hostile group arrives and hears the music. Confronted with this peaceful scene their leader concludes that there must be a large contingent of fighters hiding in the building, and that the musician's composure can only be explained as the total absence of fear on his part combined with trickery due to the knowledge that nothing can happen to him because he feels well protected. Being afraid of the suspected defenders of the mansion, the band retreats and no violence occurs. – In China today, if a person is admired for his or her good judgment, that person may be called "as wise as Zhuge". A particular type of wisdom is not *objectified* but rather *personified* in the noblemen Zhuge.

The Zhuge-story is an illustration of the *method* that dominates Chinese philosophy. The following ancient test introduces us to the *content* of family relations, and how reflections about the *kinship system* dominate that subject matter: Both examples share the Chinese tradition of *passing on principles* to future generations by telling stories about concrete events: In the days of Confucius the special type of loyalty between father and son was not the same all over the country and certainly not the same in the different strata of society. But the following story explains how the ethical imperative evolved that is valid in China to this day: That is spelled out explicitly in the *Analects* of Confucius in the chapter that is named after his student Zi Lu.

In a conversation that took place in 489 BCE the Duke of She (沈 諸 梁) informed Confucius, saying, "Among us here there are those who may be styled upright in their conduct. If their father has stolen a sheep, they will bear witness to the fact." Confucius said, "Among us, in our part of the country, those who are upright are different from this. The father conceals the misconduct of the son,

and the son conceals the misconduct of the father. Uprightness is to be found in this". No matter how strange it may appear to a Western observer of Chinese culture, the *great sage himself* here defines law-abiding conduct in the "public sphere" to be of lesser dignity than the family duty of filial piety toward a father.

We can see here, that in comparing the two philosophies there are not only differences in method and procedure, but also in the results as ethical conviction. We cannot go into the problem here, to which extent such differences place a burden on the debate about corruption and favoritism that happens at the present time. Since spectacular advancements usually come at a price, we can conclude that the West suffered the loss of some valuable component of its cultural tradition in exchange for its *turn toward objective moral principles*. In response to this question it seems that the absence of "that highest objective idea"[61] helped China maintain value positions that – for better or for worse – have been lost in occidental quarters.

We can observe in this context that in the Chinese cultural tradition, loyalty toward a person is regarded as being more important than obedience to an abstract rule. We will come back to that later in the context of obligations a son has toward his father. The priority of loyalty to a person has private as well as political implications. It also puts less emphasis on *objectification* as goal in cultural development.

2) Utopia – Back to the Ancients

Political philosophy has been an important resource for critique and for development of the public sphere in various European societies. For Thomas Morus as for other European authors of "utopias" the literary products of their artful imagination were tools to criticize existing conditions in their countries by confronting them with a fictitious alternative. But in contrast to European imagined descriptions of an ideal condition of the public sphere, Confucius' critique of the deplorable *status quo* engulfing him during his lifetime was based on the conviction that the splendid alternatives he saw in front of his mental eye *had actually existed* in the not-to-distant past – or at least he *perceived* it as having existed then. This vision was kept alive as a view of a peaceful, prosperous, and happy age in the collective memory of his people that *really existed*, not on some remote imagined island, but on this very earth and in their own country[62].

His point of departure made Confucius and his non-utopian teaching uniquely different from Western social philosophies. It also gave him considerably more authority in demanding change as a return to what had proven to work well in the past. By implication as well as in some texts explicitly, his powerful critique of the *status quo* and a consistent demand on people to change their ways by look-

[61] Simmel, op. cit., 154.

[62] This paragraph and the following text are based on H. J. Helle, China: Promise or Threat. A Comparison of Cultures, Chicago: Haymarket Books 2017.

ing back at how their immortal ancestors had behaved, was *and is* a highly significant aspect of early Chinese philosophy.

But what was the future state of affairs going to be? Was it possible to simply demand that a people, a society, a culture step back into its own past? Questions like these did not prompt many people in the West to return to a real or imagined splendid ancient order and to arrive at a view comparable to the Confucian Fugu (复古go back to the ancients). But Confucius, by teaching his disciples who in turn defended his views, spread the firm belief in a historical reality that was worth being brought back from the past. He inspired generations of Chinese with that dream. To him it is quite clear that the fundamental concepts and ethical rules for a peaceful and cultured society have already been implemented in his own country. They were tragically lost due to human wickedness. According to Confucius it is the task of normative knowledge, for learned Chinese to study the ancient corpus of wise insights and bring it back to *again become real* in the ways in which the people in this world conduct themselves.

As a result of the principle "go back to the ancients", China maintains a stable culture through the ages and combines it with various stages and types of civilization and technological progress. The West, by contrast spent at least the last three centuries in *refining a specific civilization*, based largely on progress in the natural sciences plus technology, combining that with various types of cultures. Thus, perhaps in China there is *one lasting culture* producing various civilization, whereas in the West there is *one civilization* depending on support from different, often competing and transient cultures.

If this comparison between China and The West has any merits, it must start by considering the Shang period with its bone inscriptions as that era during which the fundamentals of the uniquely Chinese continuity of culture came about. Following the assumption just outlined, those foundations would stay intact during the evolution of China throughout the following millennia. We can test the usefulness of this approach in applying it to various areas of social reality.

What we know in the West, for instance, about the Presocratics was passed on because Aristotle wrote about it, and only few and fragmentary texts were found later to make his reports more rounded. But the research results published by Schwartz transcend the barrier of written sources and refer to conditions that prevailed even prior to the creation of texts as historical records[63]. In the Shang period, which is central for Confucius when he looks back at an admirable past, animal bones and turtle shells were exposed to extreme heat in a fire until the

[63] The following text is based on Benjamin I. Schwartz (1916-1999) The World of Thought in Ancient China, Cambridge, Mass. & London, England: The Belknap Press of Harvard University Press 1985.

material cracked. A religious specialist, a shaman or diviner, would then read a specific meaning into those cracks, by supposedly being inspired from the beyond. What had been revealed to him was then written on the bone or shell in which the crack occurred.

This made it possible for Schwartz to construct a picture of the Shang period that can be dated to start at approximately the time of 1766[64] followed by the Zhou since 1122. During his lifetime Confucius (551-479) witnessed nothing but phases of decay, because the splendor of the Zhou era which he admired so much, ended before he was born. In his teaching he later referred to even the Xia dynasty which preceded the Shang, however, at that point mythology and history merge. To Confucius the eras of the Xia, the Shang, and the Zhou follow each other, and each contributed to the age of splendor. After that was lost prior to the days of Confucius, Chinese history drifted into what is referred to as the Spring and Autumn Period (since 722) and finally into the centuries of the Warring States (481-221) at the end of an era of disarray[65].

The religion of the Shang period as it becomes accessible in the inscriptions on the oracle bones appears to be based on divining, as is familiar from studies on shamanism. Many cultures develop a liturgical procedure for finding out from the beyond what the divine spirits, including in the case of China the ancestors, expect their mortal followers or relatives to do. To this end they feel the need to know something about their future, or even about the meaning of their respective present. All this is perceived as results of what immortals decide. Illustrations for similar behavior in other cultures with comparable intentions are, for instance, inspecting the intestines of a slaughtered animal, laying out Tarot Cards, or throwing dice.

But in China the rituals around the creation of inscriptions on oracle bones and turtle shells are more distinctly religious than in other cultures, since they serve to initiate a dialogue with the immortals. Yet, the heavenly powers, including the spirits of mountains and stars, appear secondary to the ancestors who are better known and of course closer to home for everyone. This can be seen as the foundation for the very special significance the family has in China to this day. According to the inscriptions on the oracle bones and turtle shells the entire ritual that led to those inscriptions was performed to address deceased members of the royal family. This can be concluded from the purpose of the sacrifice, the quality and meaning of the cups and other containers used, and from the burial site of the departed.

The explanation of family and polity as originating *pari passu* from the same ancient social organization may be useful in examining the history of the relationship between – or the absence of a clear separation of – the private and the

[64] All years mentioned in this context here must be understood as BCE.

[65] Livia Kohn, Kohn, Daoism and Chinese Culture, 3rd edition, St. Petersburg, Florida: Three Pines Press 2012: p. 211.

public in China and in explaining, why the two areas of social behavior have not become as clearly distinct from each other as in the West. The ease with which Chinese even today define people to whom they feel close as their adoptive kin or quasi brothers and sisters is striking to a Western observer.

3) Veneration of Saints – Presence of one's own Ancestors

In China since at least 1200 BCE the power of the ancestor appears to be based on a concept comparable to what in Western religious terminology is called Realpräsenz (being really present). For the faithful Catholic, Orthodox, and (since 1577) Lutheran Christian during consecration as the climax of the liturgy, God is *in fact present* in the consecrated bread and wine and thus constitutes a Realpräsenz in the midst of the congregation. In the Orthodox Christian tradition, the same is true for the respective saint who is believed to be present in his or her icon, provided that icon was created by the artist according to fixed rules for painting icons. Like the Christian God during the liturgy, or the Saint seen in his or her icon, one's own *ancestor in China is really present* in the family ritual.

Schwartz clarifies that by quoting from the book of Mozi (also spelled Motsu or Mo-tse): "The spirit of the man is not the man, yet the spirit of your elder brother is your elder brother. Sacrificing to a man's spirit is not sacrificing to a man; sacrificing to your elder brother's sprit is sacrificing to your elder brother"[66]. Just as – from the perspective of "we" versus "they" – in The West the concept of Realpräsenz can only apply to "us" as members of our own religious community, in China what was quoted here from the book Mozi, can only apply to members of "our own" family. This creates a highly significant boundary between kinship groups: My ancestors are really present in this world, yours are not, at least they are not in my presence.

The *flexibility* of the kinship-oriented social system can be attributed to the life cycle of individuals: Over time sons become fathers, daughters become mothers and – more significantly under the patrilocal family tradition – daughters become mothers-in-law, and eventually, of course, they all become ancestors. In addition, some of the power a parent has over his infant child, is retained, checked and mitigated by love, if such love prevails. This means that the departed as well as the living need to primarily fulfill their duties according to what they owe the members of their clan. And attending to those duties is largely ritualized. They all, *the living and the dead* Chinese family members, are required to play their respective roles in the family drama as on the stage of a theater. Life is a ritual, ethics are the duty to perform that ritual with as much perfection as possible. Neglect of the ritual obligations towards living family member as well as toward the departed is sinning against one's ancestors. If a Chinese person does

[66] Schwartz, op. cit.: 21.

not play his or her role well on the *stage of the kinship theater* at home, then that person is nothing more than a poor actor. Why is that so?

The ritual that can be reconstructed from the inscriptions on the oracle bones summons the ancestor as follows: The well-known immortal family member is asked to be present. This will remind him or her of their duties toward their own clan. In return the assembled faithful promise to perform their ritual obligations directed toward him or her. How can the living perform the ceremony of divination and expect the dead to be addressed by it, to abide by their respective role, unless the living themselves are willing to do that?

Every role-play of course depends on how the correlate roles are performed, unless on stage in an exceptional situation an actor performs a soliloquy like Hamlet. But the question "to be or not to be" can be raised only by an individual, not by a clan: The clan is eternal; the option "not to be" does not exist. An individual can apologize for a deviant act; a clan cannot, because it includes immortals endowed with a certain degree of infallibility. That makes it more difficult for a Confucian Japanese to apologize for atrocities committed during World War II than for a Christian German.

It is clear from these deliberations that the Chinese family as well as the ritualized interaction (li = 礼) in its context have a religious base of its own. Whereas in Christian cultures marriage and childbirth are *attributed religious meaning* from a religion located primarily outside the kinship system, i.e. in congregation and church, the Chinese tradition provides the source of *religion from within the clan.* This means of course that the Western family can more easily lose its religious dimension than the Chinese family can. In the West, Catholic and Orthodox traditions are closely connected with the worship of saints, a practice which clearly depends on the extent to which the respective saints are known and appear familiar to the worshippers.

In the absence of a dualistic world view in China, the beyond is more or less a continuation of this world with the same type of personnel living as members of large kinship systems and performing their well-known family roles here as they do there in the beyond. It is therefore plausible that the social structure of the beyond is a replica of the society of mortals, or vice versa, both including *good as well as evil characters*.

4) Universalism – Exclusivity

How do Orient and Occident compare from the perspective of ethics? The German poet and playwright Bertholt Brecht (1898-1956) was conscious of the work of the Chinese philosopher Mozi (also spelled Mo-tsu or Mo-tse 墨子ca. 490 – ca. 381 BCE) and his ethical principles of universal brotherly love. Brecht considered those to be a pre-Christian version of *ethical universalism*.

But many devoted followers of Confucius (551-479), particularly Mencius (also spelled Meng Zi or Meng Tzu 孟子ca. 372 or 379 – ca. 289 BCE) who

were aware of Mozi's teaching, reacted by claiming that it would be wrong to approach all human beings with equal love and respect. Mencius and his followers rejected Mozi's universalism because, as they saw it, it could only be achieved *at the expense of* special care and closeness within the family. Universal brotherly love, as taught by Jesus, and centuries before him by Mozi, the most impressive alternative to Confucius, would therefore result in the loss of a special emphasis on kinship ties.

The description given above of Mozi's belief in brotherly love among all humans matches the concept of a *universalistic ethic*. However, such a position was not allowed to take root in China: Instead, Mencius, the Confucian, gave detailed reasons for his attack on Mozi's point of view: Animals too do not distinguish between family members and other individuals belonging to their own species. To the extent to which humans follow the notion of universal brotherly love, they would behave like animals.

Accordingly, in the ethical debate that evolved, the Confucians rejected Mozi's teaching of brotherly love as animal-like. As a result of this attack, the teachings of Mozi disappeared from the agenda of Chinese philosophy and were not rediscovered until the middle of the 19th century [67]. Instead, the rule of placing the highest importance on the ties between relatives, developed into the dominant ethical position in China: An *ethic of exclusivity* based on kinship was to be acknowledged by the majority of the Chinese as fundamentally human to this day.

In the West, a universalistic ethic was seen in connection with the 'sinfulness' of everyone, *including the rulers* from Charlemagne to Henry VIII. It was part of Christian teaching and found its painful confirmation in history. This experience constantly reinforced the need for institutionalized ethical knowledge in the church as well as in the academy. In China there were intermittently truly admired monarchs whose presence in history could be interpreted as supporting the claim, that the ruling family was able to find within its ranks the one son who after his father's death had the ability to realize in his reign the combination of "the highest possibility of human experience"[68] in ethics, with the concentration of absolute power in one person.

The ethics of exclusivity helped justify that members of the imperial family had rights that no other family could claim, following the medieval Western saying *quod licet Jovi no licet bovi* (what is allowed to Jupiter is not allowed to the ox). Looking at it this way, China may have had so many admired emperors since the beginning of the Common Era that the need to subject the individual sovereign's power to any *law above him* did not develop into a lasting institutionalized order because there seemed to be no need for that. Also there seems to

[67] Wolfgang Bauer, Geschichte der chinesischen Philosophie, herausgegeben von Hans van Ess, München: Verlag G. H. Beck, 2006: 64.
[68] Schwartz, ibid. p. 63.

be no need for *human rights* outside the West.

As a consequence, and in the absence of any structural option like a church, which in China could become the guarantor of ethical behavior – or at least of ethical knowledge outside the family –, the *scholar and intellectual as expert in normative knowledge* was the only source of critical influence upon the unchecked authority of the emperor. China has been and is to this day *ruled by persons, not by principles*: The notion that everybody including the holder of the highest position in government is subject to a law binding to all, is absent. Even today in contemporary China any verdict handed down by a court of law can be annulled by the Communist Party[69].

The absence of the general Western notion of equality from China is related to the central position of family values there. The inner order of family life everywhere is not egalitarian, it is instead hierarchical. In the context of family interaction, a parent surely claims rights from which smaller children are barred. Western demands for equality find their origin in sources other than the kinship system, or, if one wants to insist on the family context, in the idea of a universal brotherhood of all humans as siblings rather than the image of a three-generation kinship group in which social status is attributed according to age.

The Western norm of equality before the law is based on equal rights awarded (by God?) to individual citizens over against their government. The Chinese tradition of inequality by contrast emphasizes the different duties individuals as family members have in protecting and caring for weaker ones under their domination. The centrality of kinship relationships in China makes the individuals less dependent there upon government action. It is true, that compared to the West, a Chinese person must acknowledge more duties toward family members, must provide financial support, and must take care of ailing and aging kin. But as a consequence, Chinese relatives *depend on each other rather* than on the government, which is certainly an ambivalent state of affairs.

"In the period of transition between feudalism and imperialism the school of thought which reflected the philosophic trend of the times best was that of Confucius and his followers. But the Confucian school was *only one* of many in this period of the 'hundred schools'"[70]. The reason why Confucianism became the dominant system of ethical teaching is attributed to the fact that its popularity in kinship contexts coincided with its adaptability to "the Chinese imperial system" [71].

---

[69] Questioned about this practice, a Chinese professor and party spokesperson compared it to the power of the jury in court proceeding in the U.S.A., which he saw as limiting the powers of the judiciary as well.

[70] Fei Xiaotong, China's Gentry. Essays in Rural-Urban Relations. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1953, 35.

[71] Ibid.

B. Daoism: How to Guide the Behavior of the Ruler

1) Harmony in Nature and Advice to the Ruler

Chinese Daoism has grown out of the oldest roots of religion: *shamanism*. The shaman was the pre-historic priest, he or she was entrusted with the task of contacting the immortals in the beyond. This is still the case today in many places of the world, for instance in Seoul, the capital of South Korea, where modern city dwellers use the services of the shaman to get advice and find help from their deceased kin[72].

But the ancient origins of Daoism lie in the *interest of the learned Chinese* person to promote harmony in nature and society, also by giving good advice to the ruler, and they lie in the *interest of the ruler*, to avoid death by living as long as could be imagined, and to even ascend to the heavens like Elija[73]. without having to undergo physical dying at all[74]. The ruler was encompassed with an aura that imposed upon the king or emperor abstinence from action. At the same time, it nourished the expectation that the man in charge of the country, by mastering the correct cosmology, could serve as a high priest, guaranteeing harmony in nature and society:

Setting the world at peace lies in ordering the state:
When the ruler treats the elderly as the elderly should be treated,
the people rise up with filiality.
When the ruler treats his elders as elders should be treated
the people rise up with behavior fitting the younger.
When the ruler treats the orphaned with compassion
the people do not turn their backs.
Hence the ruler fulfills the Dao of the carpenter's square.
What you detest in your subordinates
do not employ to serve your superior.
What you detest in those who are before you
do not employ to lead those behind you.
What you detest in those who are behind you
do not employ to follow those before you[75].

This emphasizes the religious overtones of government. The ruler's adherence to the instructions and admonitions of the fundamental book Tao-te ching[76]

---

[72] H. J. Helle, Asientagebuch: Teilnehmende Beobachtung und Feldforschung in China und Korea. Amazon.com 2018c, 7-29.

[73] Bible, 2nd Book of Kings, chapter 2.

[74] James Miller, Daoism: A Beginner's Guide. Oxford, England 2008, 29.

[75] Zengzi, Da Xue.

[76] John Lagerwey, Taoist Ritual in Chinese Society and History. New York: MacMillan, 1987. There the Tao-te ching is quoted frequently.

by Lao-tze (or Laozi) had the potential of making him the guardian of the equilibrium of the universe which was to subject itself in obedience to his priestly person. There are countless translations of the Tao-te ching, mentioned by Lagerwey and in many different publications. They differ in many details because the ancient Chinese original text is often dark in its meaning and shares its ambiguity with most ancient texts of other cultures. As an illustration I insert here section 32 in a translation that tries to combine the various versions availa-

letting them escape during orgasm, contributes toward improving the respective man's mental potentials as well as toward extending the duration of his life here on earth.

Summary:

Max Weber's question was: What is peculiar about the West? Why did what happened in Europe have influence in other parts of the world? That becomes the question of this paper. According to the location and extension of Alexander's Empire, Greece was the Western motherland for him, while later in the Roman Empire, Greece was an Eastern province.

From Aristotle we learn about the Presocratics: *Thales* looked for unity and order in the world. For him and his students their interest is *not only mathematics*: They added these areas of inquiry: 1) Measuring and explaining phenomena in the sky and on earth. 2) Inquiries into nature rather than more myths. 3) Looking at substance or a stuff as common foundation of the world. 4) Seeing the world as a self-ordering system.

Pythagoras was famous 1) as an expert on the fate of the soul after death (He thought that the soul was immortal and went through a series of reincarnations); he was famous 2) as an expert on religious ritual; 3) as a wonder-worker who had a thigh of gold and who could be in two places at the same time; 4) as the founder of a strict way of life that emphasized dietary restrictions, religious ritual and rigorous self-discipline almost of a monastery (similar to Daoist hermits in China).

Pythagoras' cosmos was developed in a more scientific and mathematical direction by his successors in the Pythagorean tradition: Philolaus and Archytas. Pythagoras succeeded in teaching a new more optimistic view of the fate of the soul after death and in founding a way of life that was attractive for its rigor and discipline and that drew to him numerous devoted followers. Pythagoras believed in reincarnation, according to which human souls could have been reborn into animals after death.

It is crucial to recognize that most Greeks followed Homer in believing that the soul was an insubstantial shade, which lived a shadowy existence in the underworld after death. *Pythagoras*' teachings that the soul was immortal, that it would have other physical incarnations and might have a good existence after death were striking innovations that must have had considerable appeal in comparison to the Homeric view.

Parmenides' poem began describing a journey he figuratively once made to the abode of a goddess. His Interest was the principle of unity in the cosmos. The nature of reality led Parmenides to conclude "that reality [is], and must be, a unity in the strictest sense and that any change in it [is] impossible" and therefore that "the world as perceived by the senses is unreal". Finding reason and sensation to yield wildly contradictory views of reality, he presumed reason must be

preferred and sensory evidence thereby rejected as altogether deceptive. - In the thinking of *Parmenides,* we see here very early philosophical concept on the ideas of unity and being. Reality is defined as not accessible to the senses. In addition, real is what does not change: Anything sensual and developing is unreal to Parmenides.

In his theory of change *Heraclitus* stated: You can never climb into the same river twice. A river is a process, indeed the same process, though the river is different now than it was a moment ago. Within the city there is the unifying role of the nomos. It is the structure of civic law and moral custom which protects the demos as the city wall protects all the inhabitants of the city. As with Heraclitus, in the thinking of Socrates too there is the tension between change and identity. Socrates searched for the concept behind each object. (Pointing to Plato's eternal ideas?)

It was *Plato's* intention to overcome the sophists. He rejected the teaching that there was no general measure for all things and that the human being was the yard stick for everything else. He found that to be dangerous thinking because it has the potential of destroying the foundations of ethical behavior. Therefore, *Plato* wanted to show that there is indeed a general measure and rule for ethics and he also wanted to show how to find out about that. With this in mind, Plato developed the teaching of the eternal ideas.

When we die, the souls leave, the body. Our soul is to Plato immortal: Before it became incarnated into a body, the soul was part of the world of eternal ideas, and so it represents perfection in virtue and in beauty. If the soul cannot return to that state during a life time, it must go through as many reincarnations as is necessary until it has regained its purity. That perfect state will then allow it to go back to the world of eternal ideas where it came from. This Platonic teaching is of course reminiscent of Asian religions which include the belief in reincarnation to this day. What for Plato is the discovery of a transcendental reality becomes for Simmel the creation of a mental form (ideal type).

The Islamic world, the Byzantine empire, and Western Europe was practically equal from the 10th to the 13th century. Many elements of the educational system of the Muslims were adopted by the first European universities. Muslim science prompted the rediscovery of the scholarship of ancient Greece in Europe.

Kant created a new perspective in philosophy which had widespread influences on philosophy continuing through to the 21st century. He published important works on epistemology, as well as works relevant to religion, law, and history. One of his most prominent works is the Critique of Pure Reason, an investigation into the limitations and structure of reason itself. It encompasses an attack on traditional metaphysics and epistemology, and highlights Kant's own contribution to these areas.

Kant's thought was very influential in Germany during his lifetime, moving

philosophy beyond the debate between the rationalists and empiricists. The philosophers Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, and Simmel each saw themselves as correcting and expanding the Kantian system, thus bringing about various forms of German idealism. Kant continues to be a major influence on philosophy worldwide.

Kant: "Up to now it has been assumed that all our cognition must conform to the objects; but ... let us once try whether we do not get farther with the problems of metaphysics by assuming that the objects must conform to our cognition." Kant admitted that reason creates its own objects, in order to achieve completeness and a systematic order – objects that are not empirically given (ideal types).

By rejecting sensualism as Plato had done, Kant considered it to be irresponsible to restrict scholarly efforts to the empirical realm. The objects of sensory perception will not let truth become immediately discernible – not for Plato because everything is too much in flux, not for Kant because the overwhelming complexity of reality makes a clear overview impossible.

In summary then we can say about Kant's philosophy: Kant (1724-1804) has changed the approach to philosophy all over Europe. He has done that by following the traditions of ancient Greek philosophy of course, but also by including the European thinkers closer to him in history, particularly Spinoza and the Scottish school of Philosophy: David Hume (1711-1776) and Adam Smith (1723-1790, born one year before Kant).

The dialectic of the relationship between Master and Servant and shows how that relationship gradually inverts the hierarchical positions letting the servant became master and the master in turn become the servant.

There was consensus between Hegel and Schelling about leaving the rationalistic approach to religion and replacing it with an historical and empirical study of comparative religions. In his lectures on the Philosophy of History Hegel deals with Islam in detail, giving it the name Mohammedanism. He praises what he calls Islamic Monotheism as a "Revolution of the Orient."

To Schelling the history of religions is not a history of forms of consciousness, but instead is the result of the evolution of the direct dialogue between man and God. Truth and freedom cannot be realized without religion and cannot be post-religious.

Simmel sees the founder of the objective moral principles in Plato, who for the first time cut loose the absolute good from the entanglement with human subjectivity, be it egotistical or altruistic, and who placed that highest objective idea into the center of the world orbit." It is one of the striking theses of Fei Xiaotong that this turn toward objective moral principles never happened in China.

Western philosophy tended to extract from knowledge about human behavior the general and abstract principles and formed those into a new and independent system of knowledge. Chinese philosophy, however, remained based on reports

about striking and memorable events, and left it to the person reporting it as well as to his or her listener, to draw the correct conclusion.

Confucius said, "Among us, in our part of the country, those who are upright are different from this. The father conceals the misconduct of the son, and the son conceals the misconduct of the father. Uprightness is to be found in this." In the Chinese cultural tradition, loyalty toward a person is regarded as being more important than obedience to an abstract rule.

To Confucius it is quite clear that the fundamental concepts and ethical rules for a peaceful and cultured society have already been implemented in his own country. They were tragically lost due to human wickedness. According to Confucius it is the task of normative knowledge, for learned Chinese to study the ancient corpus of wise insights and bring it back to again become real in the ways in which the people in this world conduct themselves.

It would be helpful to study the history of the relationship between – or the absence of a clear separation of – the private and the public in China in order to explain, why the two areas of social behavior have not become as clearly distinct from each other as in the West.

They all, the living and the dead Chinese family members, are required to play their respective roles in the family drama as on the stage of a theater. Life is a ritual, ethics are the duty to perform that ritual with as much perfection as possible. Neglect of the ritual obligations towards living family member as well as toward the departed is sinning against one's ancestors.

The universalistic ethic taught by Mozi disappeared, instead the rule of placing the highest importance on the ties between relatives, developed into the dominant ethical position in China: An ethic of exclusivity based on kinship was to be acknowledged by the majority of the Chinese as fundamentally human to this day.

The scholar and intellectual as expert in normative knowledge was the only source of critical influence upon the unchecked authority of the emperor. China has been and is to this day ruled by persons, not by principles: The notion that everybody including the holder of the highest position in government is subject to a law binding to all, is absent.

The ancient origins of Daoism lie in the interest of the learned Chinese person to promote harmony in nature and society, also by giving good advice to the ruler, and they lie in the interest of the ruler and others, to avoid death by living as long as could be imagined.

The ruler's adherence to the instructions and admonitions of the fundamental book Tao-te ching by Lao-tze (or Laozi) had the potential of making him the guardian of the equilibrium of the universe which was to subject itself in obedience to his priestly person.

By following certain ritual and dietary rules, the Daoist could make himself

or herself qualified to bypass physical death and ascend into heaven directly. In addition, certain religious activities of a devoted Daoist could even deliver the dead members of his or her own clan from the realm of shadows in the underworld and enable them to ascend to heaven as well, even after having resided below for some considerable time.

Human beings are themselves masters of their fate. According to Daoist belief the individual does not depend on personages in heaven, not on gods, saints, or even ancestors, but rather their fate is in his or her own hands, because the powers in the beyond gave them the might to solicit the proper responses themselves.

References:

Bauer Wolfgang: Geschichte der chinesischen Philosophie, herausgegeben von Hans van Ess, München: Verlag G. H. Beck, 2006.

Bultmann Rudolf: Beiträge zum Verständnis der Jenseitigkeit Gottes im Neuen Testament. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1965.

Curd, Patricia: "Presocratic Philosophy", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Spring 2012 Edition, Edward N. Zalta editor.

Fei, Xiaotong: China's Gentry. Essays in Rural-Urban Relations. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1953.

Franz, Albert: Religion und Religionen bei Hegel und Schelling - Ein kritischer Vergleich aus heutiger Perspektive, pp. 453-470 in: Kircheneinheit und Weltverantwortung, Festschrift für Peter Neuner, edited by Christoph Böttigheimer and Hubert Filser. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2006.

Franz, Albert: Philosophische Religion. Editions Rodopi B.V., Amsterdam and Würzburg 1992.

Guthrie, W.K.C.: A History of Greek Philosophy, vol. II, The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus, Cambridge University Press 1965.

Hegel, G.W.F.: Werke in zwanzig Bänden (Hegel WW), Bd. 3: Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970. Chapter heading: Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewsstseins.

Helle, H.J.: China: Promise or Threat. A Comparison of Cultures, Chicago: Haymarket Books 2017.

Helle, H.J.: Explaining What Happens in Society Today, Amazon.com, 2018a.

Helle, H.J.: Verstehende Soziologie. Entwicklung einer Vorgehensweise von Simmel bis Goffman. Amazon.com 2018b.

Helle, H.J.: Asientagebuch: Teilnehmende Beobachtung und Feldforschung in China und Korea. Amazon.com 2018c.

Henry D.P.: Predictables and Categories. In: N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, E. Stump (eds.) The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600: 128-142 New York: Cambridge University Press. 1982.

Huffman, Carl: "Pythagoras", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Fall 2011 Edition, Edward N. Zalta, editor.

Juvarli. Mehdi: Guardians of the Traditional in the Age of Modernization? A Sociological Analysis of Europe's 'Others,' Doctoral Dissertation, University of Munich, Germany, 2012.

Kant, Immanuel: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. In: Werke in acht Bändern, Verlag von A. Weichert, Berlin, (no year) 2. Bd., Viertes Buch.

Kohn, Livia: Daoism and Chinese Culture, 3rd edition, St. Petersburg, Florida: Three Pines Press 2012.

Lagerwey John: Taoist Ritual in Chinese Society and History. New York: MacMillan, 1987.

Marx, Karl: Zur Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie (On the Difference in the Philosophy of Nature by Demokrit and Epikur). Doctoral Dissertation, MEG, Sonderband.

Marx, Karl: "Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung", 1964, original written in 1843.

Miller James: Daoism: A Beginner's Guide. Oxford, England 2008.

Schwartz, Benjamin I. (1916-1999): The World of Thought in Ancient China, Cambridge, Mass. & London, England: The Belknap Press of Harvard University Press 1985.

Simmel, Georg: Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe, Bd. 1, Aalen: Scientia Verlag 1983 (Original 1893).

Weber, Max: Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur, in: Die Wahrheit, vol. 3, H. 63, Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart 1896, S. 57–77, GASW 289–311 (Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte).

Weber, Max: Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, vol. 20 (1904), 1–54 and vol. 21 (1905), 1–110, überarbeitet in GARS I 1–206 (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie).

Classical texts, available in numerous editions:

Aristotle: Metaphysics.

Bible: 2nd Book of Kings, chapter 2.

Heraclitus: Fragments.

Homer: Odyssey.

Parmenides: Fragments.

Xenophanes: Fragments.

Zengzi: Da Xue.

Horst Jürgen Helle, Munich, Germany,
April 29, 2019

Анатолий Левко

НАЦИОНАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ФАКТОР ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ: МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ И МЕНТАЛЬНЫЕ СОСТАВЛЯЮЩИЕ

Общественное развитие как проблема национальной философии. Национальные проблемы общественного развития и роль в нем национальной философии являются тем «айсбергом», о который сегодня разбиваются не только позитивистские и модернистские его концепции, но и политические усилия всего европейского сообщества. Сведение же их лишь к национальной идее и национальным интересам в их традиционном понимании всегда чревато всплеском национализма, региональных и других конфликтов и возрождением колониальных притязаний со стороны государств, претендующих на мировое господство. С другой стороны, ставшее уже традиционным, игнорирование социально-культурной проблематики и исторических национальных традиций, чревато культурной отсталостью и скрытой формой инокультурной экспансии, родящейся в тогу идеологии глобализма. Эти традиции имеют этно-религиозные, мифо-семантические, психосоматические и другие основания и служат не только основой национальной идентификации тюркских, славянских, германо-романских, англосаксонских, балтийских и других народов, но и важнейшей предпосылкой интеграционных форм самобытного их инновационного развития. Основой национальной традиции как самобытного развития выступает национальный менталитет, объединяющий собой психологические, логические и космические начала в единое целое. В связи с этим философское мировоззрение всегда ментально обусловлено. Одна лишь вера в «разум», «просвещение» оправдание жизни в свете абсолютных истин не решают задачу культурного развития, вне личностного и национального его смысла, истинного своеобразия нравственных переживаний и кризисов. Необходимое для этого развития нравственное самоопределение неразрывно связано с осмыслением онтологического, исторического, этнического содержания художественных, политических и других идей. Иное дело, что это осмысление до сих пор, как правило, не осуществляется ни в познании, ни в политической и других практиках. Существующий сегодня экономический кризис - во многом и следствие мировоззренческого кризиса, из которого современная философия до сих пор никак не может выйти. А этот кризис в известной мере выступает тормозом на пути евразийского сотрудничества и более углубленной евразийской интеграции.

Прежняя стратегия исследования философии как формы общественного сознания, как известно, реализовывалась противопоставлением гносеоло-

гического и социологического аспектов анализа. По своему последнему назначению философия до сих пор является глашатаем и стражем всеобщего разума. Она, как утверждал в свое время лауреат Нобелевской премии Альберт Швейцер « должна была бы внушать людям, что им надлежит бороться за идеалы, на которых зиждется культура. Она должна была бы приблизительно обосновать эти идеалы сами по себе, в их внутренней истинности, а также дать им пути действенного приложения жизненных сил в их всеобъемлющем направлении, поддержать их жизнеспособность.

Но философия занималась всем, только не культурой. Духовная культура, которая характерна для христианской антропологии, теряется в философской антропологии Запада, рассматривающей человекомерность, как выражение индивидуализма, и объявившей этот индивидуализм плюралистической основой общественного развития. При этом многомерность и социально-культурная сущность человека, его природные задатки, социальные и ценностно-нормативные, духовно-нравственные, и символические источники становления и развития сводятся лишь к познанию, а само познание – к логике адаптивного мышления, дисциплинарному и трансдисциплинарному анализу физической реальности. Понимаемая таким образом философия, считает А. Швейцер, невзирая ни на что продолжала тратить усилия на выработку теоретического всеобъемлющего мировоззрения в уверенности, что оно поможет решить все проблемы. Философия, отмечал он, не задумывалась над тем, что это мировоззрение, зиждущееся только на истории и естественных науках и соответственно лишенное таких качеств, как оптимизм и этичность, даже в законченном виде будет оставаться ненужным «мировоззрением», которое никогда не сможет породить энергию необходимую для обоснования и поддержания идеалов культуры» **(1, с. 390).** Социально-культурная природа этой энергетики, проявляемой в оптимизме и пессимизме, романтизме, патриотизме, вере в те или иные идеалы до сих пор остается до конца не познанной, как и смысл общения и социального взаимодействия в познании.

В соответствии с этой логикой забвения трансчеловекомерности общественного развития, сама культура представляется лишь как результат покорения природы, включая и физиолого-психологическую природу самого человека. Сфера экономической деятельности при этом рассматривается как основной источник культурного развития, способ проектирования новой социально-культурной реальности и выращивания новых субъектов деятельности, новых поколений и новых культур, хотя в действительности все происходит с точностью до наоборот. Сфера экономической деятельности, наряду с социальной сферой, – лишь один из многочисленных феноменов культуры. Все более очевидным становится и то, что процессы общественного и культурного развития взаимообусловлены друг другом. Они

не сводимы ни к мыследеятельности, ни к эмоционально-чувственному восприятию действительности, ни к эволюционизму, ни к социальной динамике, являясь в своей основе формой жизнедеятельности, формой жизнетворчества, своеобразным «психо-логос-космосом» не укладывающимся в метрику линейного развития и философии модернизма, фактически отождествляющую ее с наукой. Тем не менее основная ставка по-прежнему делается на естествознание, в котором субъект познания и научно-технической деятельности выполняет лишь предписанные ему в соответствии с познанными объективными закономерностями функции. Неосмысленной до сих пор остаются и идеи ноосферного развития, вечного возвращения и другие подходы и принципы, не укладывающиеся в прокрустово ложе диалектического материализма. Материя по-прежнему отождествляется с веществом, а мир представляется как физическая, а не социально-культурная и духовная реальность. Поэтому нет ничего удивительного, что национальная философия западными стратегами общественного развития не только отрицается. Всячески пресекается даже сама претензия на ее обоснование. Философия в соответствии с модернистской традицией рассматривается как некий глобальный международный проект, трансформация которого происходит по мере развития производительных сил и производственных отношений в соответствии с закономерностями общественного развития, действующими в любом обществе, в любой культуре и цивилизации. При этом само познании представляется, как сменяющие друг друга типы рациональности: классической, неклассической и постнеклассической. В этом плане в каждой из постсоветских стран, в том числе в Азербайджане и Беларуси, имеются известные наработки, опирающиеся в основном на теорию техногенной цивилизации В.С. Степина. В частности, сделан значительный шаг вперед в исследовании культуры эпохи постнеклассической эпистемологии и постмодернизма. Однако в этих исследованиях по-прежнему преобладают модернистские тенденции. Горизонт развития философии и науки жестко ограничивается условиями модернизации. Анализ же постмодернизма ограничивается в основном лингвистическим исследованием текстов как источников социальной идентификации. И делается это в отрыве от постмодернистского (социокультурного) видения «человекоразмерности». Основы такого видения содержатся в работах таких всемирно известных исследователей как Н.Я. Данилевский, Освальд Шпенглер, Анри Берсон, Ош, Д.И. Вернадский, Альберт Швейцер, М. Поланьи, Юрген Хабермас, Йохан Хенхаузен, Карл Юнг, Питирим Сорокин и ряда других авторов. Хотя названные авторы себя постмодернистами открыто не провозглашали, они являются таковыми по сути высказываемых ими идей синтеза природы и культуры и создания новой социокультурной и человекоразмерной реальности, по-разному трактуемой в философии романтизма, модер-

низма и постмодернизма. Основой «человекомерности» общественного развития, по их мнению, выступает не тело, а духовность или «душа» человека, не антропология, а социально-культурная реальность. Материя, как считает А. Бергсон, обладает длительностью лишь постольку, поскольку она связана с творческим временем жизни и сознания. Но время жизни - это биологическое время, а время сознания, можно предположить, - социальное время **(2).** М. Поланьи, настаивает на том, что человеку свойственно не абстрактное проникновение в суть вещей самих по себе, но соотнесение человека с человеческим миром. Он одним из первых западных исследователей стал изучать роль неконцептуализированных форм передачи знания (посредством демонстрации, подражания, с использованием остенсивных определений), где логико-вербальные формы играют лишь вспомогательную роль средств в коммуникативном взаимодействии. Во всех случаях, считает М. Поланьи, акт познания содержит элемент оценки и этот личностный коэффициент сообщает всему форму субъективности **(3)**. Познание, по мнению К. Юнга, осуществляется как на уровне логики, так и на уровне переживания жизненного или социального опыта. Личностное познание одновременно осуществляется в форме индивидуального сознания и в форме коллективного бессознательного. Познание в форме субъекта индивидуального сознания осуществляется с помощью логического мышления, познание в форме субъекта коллективного бессознательного – с помощью переживания социального опыта. «Дух, – как отмечал К.Г. Юнг, – существует во времени. Главным его симптомом является *бессознательное тождество* субъекта и объекта **(4, с.48).** К такому выводу он приходит на основе переосмысления философии И. Канта и, в частности, его категорического императива.

Что же касается Ю. Хабермаса, то он был убежден в том, что мы живем в эпоху незаконченного модернизма, на смену которому приходит эпоха постмодернизма с ее коммуникационными достижениями, выражаемые не столько в информационном обмене, сколько в социальном взаимодействии **(5).** Усилиями этих и других исследователей международная философия как бы постепенно начинает вновь возвращаться к метафизическим проблемам культуры, к историческим типам национальной философии, к анализу истории развития самосознания и самоидентификации конкретных народов. Это, прежде всего, проявляется в анализе и оценке роли в общественном развитии национального менталитета, мифологии, эпоса и религии. Определению их места в структуре национальной философии, социокультурным подходам к изучению национальной философии оказывается все большее внимание. По существу речь идет об очередном этапе переосмысления самой сути философии, и ее роли в общественном развитии.

В какой-то мере это нашло свое отражение и в деятельности ЮНЕСКО.

*Усилиями, Организации Объединенных Наций по вопросам образования, науки и культуры (ЮНЕСКО) формируется глобальный взгляд на феномен философии, ее роль и миссию в мировом альянсе цивилизаций. В программных документах ЮНЕСКО философия характеризуется как школа мира, демократии и свободы, посредник и катализатор диалога цивилизаций***.** Данная организация исходит из того, что философская рефлексия существует в различных культурах, общедоступна и должна осваиваться всеми социальными субъектами через разнообразные философские практики, содействуя формированию свободного гражданина. ЮНЕСКО призывает философов высказываться по вопросам современного состояния цивилизации, прав человека, этики и социальной философии.

Как отмечает, например, бывший генеральный директор ЮНЕСКО, и министр образования и науки Испании, член Римского клуба Фридерико Майор Сарагоса, «концепция развития, насчитывающая уже немало лет, включает разные подходы, однако на протяжении десятилетий в ней преобладает идея экономического роста как основного, почти исключительного фактора, связанного во всех случаях с повышением эффективности и улучшением технологии» (**6, с.58**).

Лишь недавно, пишет он, мы стали понимать существенную роль человеческого фактора и его формирования для обеспечения подлинного развития. Экономические факторы по-прежнему важны, но одних их недостаточно. «Необходимо создать модель нового бытия, исходя из нашего собственного опыта» (**6, с.53**). Глобальная стабильность, утверждает Фридерико Сарагоса, - это такое состояние, при котором каждый человек удовлетворяет свои основные потребности и имеет равные возможности для реализации своего потенциала. В связи с этим, развитие выходит далеко за пределы производства и потребления. Развитие, пишет он, следует рассматривать как поступательный процесс, включающий в себя экономические, социальные, научные, культурные факторы. Оно должно иметь глобальный характер и охватывать личное проживание общественной жизни, отвечать нормальным культурным целям, укорененным в историческом наследии каждого народа. Мы не можем принять один, единственный путь развития» **(6, с. 61)**. При всей важности экономического компонента невозможно думать о надлежащем развитии без учета культурных, образовательных и научных аспектов, без учета реального вклада каждого в национальное развитие. Согласовывать экономическое развитие и технический прогресс развивающихся стран с уважением к системе ценностей общества получателя - такова главная задача сегодняшнего международного сотрудничества. Сотрудничество это предполагает определенную социальную и культурную идентичность.

Но «идентичность» эта «может быть только результатом осознания

каждым народом своей самобытности и специфичности, признания, что межкультурный характер геокультурных регионов с широким этническим смешением абсолютно не противоречит понятию самобытности. Действительно, даже крайне неоднородное население не теряет право на самобытность и специфичность» (**6, с.67**).

Жизненно важно, пишет Сарагоса, подчеркнуть роль, которую сможет сыграть культурная самобытность для укрепления доверия и понимания народов, мечтающих обеспечить свое собственное развитие, а также для создания основ взаимного уважения различных обществ. Как уже неоднократно подтверждалось, глубокое проникновение в свою собственную культуру есть путь к признанию различий, ключ к обогащающему восприятию другой культуры. «Уважение к самой культуре как самобытности является непременным спутником и стержнем цели развития» (**6, с.68**).

Философия как социокультурный феномен. Еще на рубеже XIX-XX столетий, или на рубеже смены романтических идей идеями модернизма, было очевидно, что экономическое развитие определяется не только рационально познанными объективными закономерностями, но и субъективными иррациональными факторами культуры. И уже тогда в качестве центрального или основного вопроса философии являлся вопрос об истоках культуры, который впоследствии был сформулирован как основной вопрос философии. Что первично материя или сознание, индивид или общество, адаптационно-творческая деятельность, направленная на удовлетворение потребностей человека, на его выживание, новый проект социальной реальности или сугубо человеческие духовно-нравственные и идеальные ее предпосылки, мифология и религия как соответствующие социально-культурные проекты преобразования и укрощения инстинктов жизни. Однозначного ответа на поставленный вопрос, подобно тому, который дается в марксистско-ленинской философии, нет ни в одной из существующих культур. В одних из них, например, в западноевропейской и североамериканской, на первый план выдвигаются внешние экономические факторы жизнедеятельности, в других – внутренние духовно-нравственные, феноменологические и ментальные факторы. В одних основным источником культуры признается развитие человеческой индивидуальности, в других - условия консолидации людей в социально-культурную общность на основе соответствующих ценностей культуры. И соответственно при объяснении источников развития культуры одни основную ставку делают на мифологический и религиозный культ и мифорелигиозный опыт, на практику организации с его помощью общественной жизни, другие на философской рефлексии и научной рациональности, на теоретическом постижении законов общественного развития. Например, известный российский и американский философ и социолог Питирим Сорокин, который первоначально

рассматривал стратификацию или свободу перемещения человека из одних социальных страт в другие, как основной источник общественного развития, в конечном счете, вынужден был признать, что направленность и истоки этого развития заключены не в динамике «открытого общества», а в менталитете различных народов, в котором эволюционное и цивилизационное развитие слиты в единое целое. Культура, считал он, производна от социального развития. Но социальная динамика определяется культурной динамикой, имеющей не только структурно-системный, но и социально-психологический характер. В целом, культура, по Сорокину, создается в результате деятельности взаимодействующих между собой индивидов и социальных групп. Феномены культуры, по нему, - материализация субъективной психики. «Эта материализация осуществляется в виде социального менталитета как своеобразного психокосмоса, характеризующего различные народы и другие социальные общности». П.А. Сорокин предлагал учитывать космические, биологические и социально-психологические явления (**7, с. 181-182**). Различные влияющие силы Сорокин позднее называл факторами социокультурного изменения (**8, с. 195-206**).

В социальном менталитете, по его мнению, ценностно-символические и рефлексивные начала выступают в неразрывном единстве и тем самым образуют своеобразный культурный код. В нем как бы кристаллизируется исторический опыт различных народов. При этом П.А. Сорокин различал внутренний опыт и внешний опыт. Внутренний опыт – это культурная ментальность (ощущения, образы, эмоции и стремления, идеи, системы мышления); внешний опыт - предметы, процессы и события, в которых воплощается (реализуется) внутренний опыт. Согласно Сорокину, опыт, то есть ментальные образования различного уровня и предметно внешняя действительность являются всеобщими структурными моментами искусства и науки, религии и философии. П. Сорокин выделял три основные ментальные позиции – чувственную (эпикурейство), идеотальную и идеалистическую культурные системы. Все особенности чувственной культуры, как полагал Сорокин, следуют из убеждения в том, что реальность сенсорна, а все особенности идеоциональной культуры – из убеждения в сверхчувственности. Сверхчувственность, проявляемая в рефлексивной деятельности, и эмоционально образное видение мира, проявляемое в сенсорной деятельности, внешняя и внутренняя ментальность в разных пропорциях, по его мнению, проявляются в культурах различных народов и таких формах их общественного сознания как искусство, религия и философия. Сочетание сенсорных и рефлексивных начал и особенности социального взаимодействия как бы запечатлеваются в культурных ценностях и ценностных ориентациях населения.

Идеи национальной самобытности культуры и социально-культурной

типологии различных народов, а также идеи самого развития как расцвет, замедление и застой, кризис и смена различных цивилизаций рассматриваемых по аналогии с развитием организма достаточно отчетливо проявились еще в творчестве Н. Я. Данилевского и Освальда Шпенглера. При этом культура рассматривается ими как единство адаптационно-творческой и проектной деятельности, в основе которой заложены мифологические и религиозные ее коды, придающие общественному развитию форму цивилизации характерной для целого ряда народов и международных содружеств отдельных национальных государств.

«Каждая культура, - писал Освальд Шпенглер, - образует самостоятельный мир, представляет собой своеобразный организм, который «нежданно» рождается на свет, осуществляет заложенные в нем возможности и умирает. Культура есть высшее выражение определенного строя свойственной ей души. Кто хочет познать истинную природу и своеобразный характер культуры, тот должен проникнуть в ее душу, составляющую сущность культуры. Каждый культурный организм представляет собой самостоятельную замкнутую систему, живет своей особой жизнью и создает свои ценности, свою науку, искусство, технику, социальные и политические учреждения. Никакой тождественности, никакой внутренней связи между культурами, - считал он, не существует. Античный мир погиб безвозвратно, как безвозвратно погибнет Западная Европа. Поскольку не передает свое наследие. Человечества как единого субъекта мировой истории не существует. Каждый культурный организм имеет свою историю, ничего общего не имеющую с исторической жизнью других культур…. Все, что до сих пор говорили и писали о проблеме времени и пространства, движении, собственности ошибочно, потому, что предполагается, что всем людям присущи одинаковые формы сознания. А между тем «форм сознания» столько же, сколько отдельных культур или имеющихся на их основе душ.

Культурно-исторический тип, по мнению философа, рождается из хаоса с определенным религиозным построением, который пронизывает всю его творческую деятельность. Всякие науки, вплоть до самых точных как математика или механика, предполагают как свою основу и источник религию. Современное естествознание есть ничто иное, как функция именно такой культуры. Оно не только предполагает религиозный источник, из которого она возникает, но постоянно от него зависит и его обуславливает. Без религии нет культуры. Жизнь культурного организма состоит в непрестанной борьбе духа или души против внешнего материального мира» (**9, с. 12**). Цивилизационное развитие, считал О. Шпенглер, есть развитие социально-культурное, а не формационное, вытекающее исключительно из способов удовлетворения человеком своих витальных потребностей по марксистской схеме.

Эта же мысль прослеживается и в известной работе Сергия Булгакова

«Философия хозяйствования», противопоставляемая им «Капиталу» К. Маркса. В ней показываются основные отличия цивилизации от общественно-экономической формации и формационного развития общества, основанного на представлениях о культуре как результате сугубо экономической жизнедеятельности, проявляемой в виде лишь адаптационно-творческих ее форм. Основным недостатком логики «Капитала», по С. Булгакову, является то, что она совершенно не учитывает двойственную природу жизни как проявление сознательных и бессознательных ее начал и вслед за Гегелем всецело полагается на саморазвивающуюся мысль или логику. Вера в абсолютные системы, считал он, неизбежный спутник интеллектуализма. «Поэтому философия хозяйства не может быть абсолютной системой, заключающей в себе в чистом виде всю философскую истину, обладающей ключом, открывающим все замки» (**10, с.30**). Мышление и знаки, считал он, не могут быть обосновываемы и оправдываемы практикой. Всякий акт познания идет от жизни. Жизнь же есть начало свободы и организма, то есть свободной целесообразности, в противоположность механизму с его железной необходимостью. В связи с этим марксизм представляется им как наивно-догматическая форма экономизма, для которого жизнь есть процесс, прежде всего хозяйственный, в то время как в действительности жизнь есть начало свободы и организма, т.е. свободной целесообразности, в противоположность механизму с его железной необходимостью. Материалистический метод оценивается здесь как метод, основывающийся лишь на технологии. «Хозяйство, - по мнению С. Булгакова, - есть борьба человечества со стихийными силами природы в целях защиты и расширения жизни, намеренное очеловечивание природы, превращение ее в потенциальный человеческий организм» (**10, с 43**). В нем выражается стремление превратить мертвую материю, действующую с механической необходимостью, в живое тело, в его органическую целесообразность или культуру, в формы которой облекается жизнь. Поэтому труд есть та ценность, через которую приобретаются блага, поддерживающие жизнь. Способность к труду есть одно из свойств живого существа, действия которого ограничены рамками культуры. Хозяйство есть самоутверждение жизни. Его можно представить и как трудовую борьбу за жизнь и ее расширение. Труд есть основа жизни, рассматриваемая с хозяйственной точки зрения. Труд есть та ценность, за которую приобретаются блага, поддерживающие жизнь. Способность к труду есть одно из свойств живого существа. Превращение механизма причин в механизм целей, в цель-механизм, это и есть, по мнению С. Булгакова, покорение природы. «Стало быть, считал он, производство есть прежде всего система *объективных действий*, субъективное здесь объективирует грань перехода от субъекта к объекту, субъект актуально выходит из себя в объект» (**10, с.91**).

Живая связь между объектом и субъектом есть труд. Политическая экономия, начиная от Адама Смита, по мнению С. Булгакова, сузила понятия труда до «производительного» труда, выражающегося в материальных благах. Следовательно, все внимание было сосредоточено только на одной объективной стороне труда, на его периферии, и было оставлено без внимания и вне рассмотрения его значение в качестве моста между субъектом и объектом, по которому субъект вообще входит в объект и осуществляет в нем свои идеи, проекты или модели. Здесь молчаливо уже предполагается технология (в самом широком смысле), как способность проектирования или моделирования, причем политическая экономия наука историческая» (**10, с. 99**).

Именно от этого вопроса и происходит, по мнению С. Булгакова, научная технология, сосредотачиваясь всецело на разработке детальных прикладных проблем. Маркс же представляет цели-ценности как отчуждение труда, труд как трату человеческой энергии, а последняя определяется как трата нервов, мускулов, костей, физической энергии. Всякий индивид, вступающий в хозяйство, по Марсу, занимает в нем некоторое свое, как бы приготовленное ему место и поэтому индивидуальные усилия и личные деяния получали здесь общественное, трансубъективное значение. Хозяйство ведут не индивидуумы, но через индивидуумов – историческое человечество. Точно также существует общественное сознание, причем существует независимо от отдельно взятой личности. «Хозяйство есть знание в действии, а знание есть хозяйство в идее» (**10, с.121**).

Согласно наивно-догматической формы экономизма Маркса, считал С. Булгаков, жизнь есть процесс, прежде всего хозяйственный. Дело обстоит так, как будто догматы экономизма есть единственно возможная и сама собою разумеющаяся философия хозяйства вообще. При этом совершенно не учитывается, что всякое научное знание частично и отрывочно, и потому никогда не строится без подсобных предпосылок аксиоматического характера. К ним оно пристраивается как к опоре. В силу этого оно всегда догматически обусловлено. Поэтому и политическая экономия, также есть догматически обусловленная отрасль человеческого видения. Она обусловлена как в своей эмпирической части (здесь эта обусловленность ее сравнима и более сознается, например, связь политической экономии с технологией), так и со стороны своих общефилософских предпосылок. Между **тем жизнь первое и единственное условие всякой философской рефлексии**. Она не сводится лишь к области абсолютного духа, как это имеет место у Гегеля и некритически переносится Марксом из области его гносеологии или познания в область онтологии или бытия и, в частности, хозяйственную жизнь. «Не жизнь существует в пространстве и времени, пространственность и временность суть формы проявления жизни» (**10, с.10**).

Жизнь, считает С. Булгаков, как конкретное единство эмпирического и логического, конечно, остается сверх эмпирической. В истории философии, по его мнению, явно обозначились два заметно противоположных направления, опирающиеся на эту двойственную природу жизни. Одно из них считает исчерпывающим началом бытие логическое, бытие для него есть саморазвивающаяся мысль, мыслящая саму себя и замыкающаяся в философской системе, это – интеллектуализм. Второе же направление выявляет другую сторону дилеммы и провозглашает приоритет алогического над логическим, инстинкта над разумом, бессознательного над сознательным, это – антиинтеллектуализм, нигилизм, доведенный до атеизма. Интеллектуализм - сознание, антиинтеллектуализм – бытие.

Смысл первого, что бытие, т.е. жизнь народов и жизнь личности нуждаются в рациональном обосновании и могут его действительно познать. Скептицизм же впадает в манию величия, погружаясь в мир грез и призраков, некогда величественных и увлекательных, но большей частью бессознательных (**10, с.14**).

Противоположный момент интеллектуализма проявляется в скептицизме по отношению к самостоятельности логического начала. Он проистекает из склонности рассматривать разум лишь как орудие жизни. Вместе с тем, как отмечает С. Булгаков, «жизнь шире и глубже рационального сознания, и само это сознание имеет свою историю, ибо над ним и за ним стоят подсознательные сферы» Жизнь есть конкретное неразложимое единство логического и алогического. Борьба за жизнь с враждебными силами природы и создает, по мнению С. Булгакова, хозяйство и социально-культурную практику, которая не может быть критерием истинности философских и других идей, реализуемой политической системой, так как сама является их источником.

Основой экономического и социального развития является не столько управленческая стратегия и тактика, основанная на соответствующих теоретических предположениях, сколько социально-культурный опыт или практика, понимаемая как своеобразный итог исторического развития. Социокультурная практика формировалась как стихийно, так и целенаправленно под влиянием мифологического, религиозного, философского, научного сознания. При этом рациональные и иррациональные начала жизни, интеллект отдельного человека и коллективное бессознательное соотносятся подобно правому и левому полушарию его головного мозга. При этом «особая определяющая роль в становлении архетипов коллективного бессознательного и мировоззрения людей принадлежит мифу и религии. По существу мифы и религия явились основой двух главных видов и форм восприятия мира: субъективного и объективного, Субъективное, или мифологическое, восприятие человеком мира, характеризуется своеобразным

одухотворением природы и Вселенной, уподоблением их себе самому и существующим общественным порядкам. Объективное (религиозное или научное) восприятие существующего природного и социального порядка и жизни человек связывает с некими существующими независимо от него сверхприродными или природными силами (закономерностями). Противоречие между этими двумя способами видения мира и послужила первой и основной предпосылкой его объяснения.

Нельзя сказать, что эти идеи были однозначно восприняты в самой Западной Европе и стали основой политики Европейского сообщества. Еще более неоднозначно они восприняты на постсоветском пространстве. Однако и в одном и во втором случае ставка все больше делается на социально-культурную природу философии, и ее национальный характер.

«По-видимому, отмечает современный российский исследователь социально-культурной природы философии Е.М. Тюгашев, более широкое участие философов в развитии общества должно опираться на ясное понимание социокультурной роли философии, ее специфики и границ. Но, как показали состоявшиеся в Институте философии РАН обсуждения научных докладов по темам «Философия в современном мире» (2006–2008 гг.) и «Философия в публичном пространстве» (2011–2013 гг.), ***предлагаемые ответы на вопрос «Что такое философия?» по-прежнему неубедительны»*** (**11, с.3**).

Ментальные и мировоззренческие составляющие национальной философии и их роль в познании современных глобальных процессов. Для того чтобы определить роль национальной философии в познании современных глобальных процессов необходимо, по меньшей мере, определить, что представляют собой само познание и такая его разновидность, как философия, какую роль в этом познании играет менталитет и мировоззрение народа. Ведь мировоззрение не транслируется и не усваивается в готовом виде, но формируется личностью с помощью теоретического мышления и рефлексии. В тоже время оно позволяет человеку ориентироваться в разнообразных ситуациях уникальной жизненной практики и духовном самоопределении. Однако и мировоззрению генетически предшествует, а затем интегрируется с ним в единую систему сознания, та содержательная структура личности, которую называют ментальностью. *Ментальность* – это социокультурный феномен, поскольку все его элементы даны в виде символов, кодов культуры, предметных вещественных форм (как результат опредмечивания) и наработанных способов деятельности, т.е. типичных форм практического поведения в социокультурном поле. Это представления, интеллектуальные привычки (реакции), лежащие в основе привычных схем поведения, и проявляющиеся в интерпретации и освоении окружающего мира. Эти схемы поведения не только стихийно закрепляются в опыте человека в результате многоразовых

их повторений, но и целенаправленно воспроизводятся через соответствующие системы образования и воспитания.

Ментальность личности – индивидуальная форма выражения национальной, региональной, поселенческой, половой, возрастной, профессиональной культуры и культуры других исторически сформировавшихся социальных общностей, их своеобразный культурный код.

К формам ментальности относятся схемы поведения, характерные для данной общности, коллективные и социальные Они характеризуют национальные, народные, поселенческие, профессиональные и другие социальные общности, одни из которых схожи или близки по своему духу, а другие существенно различаются. Осознанное или неосознанное, целенаправленное или стихийное смешение менталитетов ведет к маргинализации культуры и потере ею четких духовно-нравственных ориентиров. Эмпирически исследовать их часто невозможно, так как культурные различия имеют латентный, внутренне скрытый характер проявляются лишь на пограничье или в результате непосредственного сравнения ценностей и норм своей культуры и иных культур. До тех пор, пока человек находится в пределах того или иного культурного поля, эти различия не улавливаются и необходимость тех или иных культурных форм в экономическом и социальном развитии не осознается подобно значению воздуха и дыхания для биологической жизнедеятельности. Необходимость в нем мы начинаем осознавать лишь тогда, когда уже задыхаемся в радикально изменившейся среде жизнедеятельности или во времена острейших социально-нравственных и экономических кризисов.

«У менталитета и мировоззрения есть не только различия, доходящие до противоположности, но и общие или аналогичные черты. Общей функцией является, например, то, что они обслуживают (или обеспечивают) субъективные отношения личности к «миру» (**12, с.23**).

Без ментальных и мировоззренческих составляющих, определяющих отношение личности к миру, без ценностных ориентаций, смысловых установок и мотивов, вопреки утверждениям традиционной гносеологии, процесс познания невозможен. Для этого требуются иные философские основания. Прежде всего, нам надлежит ответить на вопросы: Сводится ли процесс познания лишь к отражению объективной реальности нашей нервной системой, в частности, мозгом, или же он представляет собой некий исторически изменяемый и парадигмально организуемый социально-культурный феномен, имеющий индивидуальную форму своего проявления в жизнедеятельности отдельного человека? Какие формы познания можно выделить и как определить их достоверность? Является ли философия наукой или она представляет собой некую форму интегративного знания, не сводимую лишь к одной форме общественного сознания?

Однозначных ответов на поставленные вопросы сегодня не существует. Многообразие этих ответов, как правило, соответствует многообразию избираемых мировоззренческих позиций. Одни авторы исходят с позиции научного мировоззрения, относя при этом к науке и саму философию. К тому же научность трактуется ими как тождественность материалистическому мировоззрению, согласно которому все мировые процессы, в том числе и жизнжМ человека, м

q 9p \ @ & b &

Айдын Балаев

РАЗЛИЧНЫЕ ТРАКТОВКИ ПРОИСХОЖДЕНИЯ И СУЩНОСТИ НАЦИИ

Научное содержание понятия «нация» является предметом долгих и бурных дискуссий. Несмотря на участие в них многих крупных ученых прошлого (Э. Ренан, И. Гердер, О. Бауэр, М. Вебер, Н. Бердяев) и настоящего (Б. Андерсон, Э. Геллнер, Л.Н. Гумилев, Э. Смит, М. Хрох, Э. Хобсбаум), в мировой науке до сих пор нет общепринятой дефиниции «нация», которая объединяла бы в себе все разнообразие взглядов, мнений и подходов на данную проблематику. В силу этого даже в учебниках политологии имеется огромное множество определений данного понятия.

Многообразие интерпретаций понятия «нация» в значительной степени объясняется тем, что данная категория с трудом поддается строгому научному анализу и разложению на составные элементы. В этой связи многие исследователи, вообще, ставят под сомнение саму возможность объективного исследования сущности данного явления. Например, еще в начале XX века известный русский философ Николай Бердяев подчеркивал, что «…поистине нация не поддается никаким рациональным определениям. Никакие рационально уловимые признаки не исчерпывают ее бытия. Все дальше и дальше в таинственную, иррациональную глубину уходит бытие нации по мере приложения к ней рациональных психологических и социологических определений» (**1, с. 75-76**).

С подобным мнением Н. Бердяева солидарны и некоторые современные исследователи. В частности, российский этнолог С. Чешко, отмечая бессилие всех существующих теорий в раскрытии сущности феномена нации, пишет: «Перед исследователями - явление, которое, безусловно, существует, но неизменно ускользает сквозь пальцы, несмотря на любые методологические ухищрения. Оно может проявляться повсюду, влияет на любые сферы жизни и деятельности человека, и в то же время его нигде нет» (**2, с. 39**).

С. Чешко приходит к выводу об «иррациональной природе» нации. По его мнению, в отличие от религии и искусства, наука оперирует сугубо рациональными методами познания, и поэтому ограничена в возможностях исследования такого «иррационального явления», как нация. С. Чешко утверждает, что данное явление невозможно выразить посредством какой-то точной дефиниции, по крайней мере, на современном этапе развития науки (**2, с. 40**).

Впрочем, отсутствие в современной науке общепринятой универсальной теории нации отчасти можно объяснить и тем, что этот феномен явля-

ется относительно новым явлением в мировой истории, несмотря на широкое распространение мнения о чуть ли не извечности нации.

Широкое использование термина «нация» связано с Великой Французской революцией конца XVIII века. Этот термин, пущенный в оборот руководителями Французской революции, обозначал сообщество свободных граждан страны и противопоставлялся понятию «подданные короля». В их трактовке понятие «нация» подразумевало государство и народ как идейное и политическое целое. Таким образом, французские революционеры использовали этот термин не в этническом, а гражданском и политическом значении.

Идеологами Французской революции также был сформулирован так называемый принцип национальности, согласно которому каждый народ, как сообщество граждан, суверенен и имеет право на образование собственного государства. Тем самым идея нации, как свободного и добровольного союза граждан, стала эквивалентом республиканизма и демократии.

В XIX веке эта идея получила дальнейшее распространение в европейских странах. Именно в этот период, названный «веком национализма», нации постепенно превратились в доминирующий фактор мирового политического ландшафта. И насущная потребность осмысления процессов, происходящих в то время в жизни европейских обществ, стимулировала разработку теории нации.

В этом отношении первым систематическим изложением теории нации принято считать доклад известного историка и философа Э. Ренана на тему «Что такое нация?», прочитанный им в Сорбонне 11 марта 1882 года. Анализируя исторический путь эволюции различных форм человеческих общностей, Э. Ренан приходит к выводу о том, что нация – «явление в истории довольно новое». По его мнению, древние государства не были нациями либо по причине своих ограниченных размеров, либо в связи с разнообразным составом населения и отсутствием идеи «гражданства» и «отечества». Придав термину «нация» политический оттенок, Э. Ренан подчеркивал, что нацию нельзя отождествлять ни с династией, ни с расой, ни с религией, ни с языком. Вывод Э. Ренана заключался в том, что нация есть выражение духовного стремления людей жить вместе, сохранять наследство, полученное от предшествующих поколений, и стремиться к общей цели (**3, с. 100-101**). Исходя из этого, он утверждал, что «существование нации — это (если можно так выразиться) повседневный плебисцит, как существование индивидуума - вечное утверждение жизни» (**3, с. 101**).

Взгляды Э. Ренана сыграли заметную роль в дальнейших исследованиях в этой области, дав толчок дискуссии в научном мире о сущности и происхождении нации. Как уже было подчеркнуто, данная дискуссия, касающая-

ся исходных понятий обозначенной проблематики, т. е. смысла термина «нация», продолжается и по сей день. Результатом ее является появление сотен и тысяч научных публикаций с самой разнообразной трактовкой феномена нации.

Однако, несмотря на огромное разнообразие мнений в отношении данного феномена, в научном мире в целом сложились две основные теории о происхождении и сущности нации: примордиалисткая и модернистская (конструктивистская).

Последователи примордиалиситской теории (от англ. *primordial* – изначальный, исходный) утверждают, что прототипы наций – этносы существовали всегда и являются «объективной данностью, своего рода, изначальной (примордиальной, т. е. исконной) характеристикой человечества» (**4, с. 3**). Что же касается нации, то примордиалисты считают ее высшей формой развития этноса, сложившейся в период становления капитализма на основе экономических связей, единства территории, языка, особенностей культуры и психики. Другими словами они делают упор на этническое содержание данного понятия.

Таким образом, в примордиалистской концепции этничность рассматривается как врожденное свойство человеческой идентичности, имеющее свою объективную основу либо в природе, либо в обществе (**5, с. 14**). Исходя из этих двух объективных оснований существования этноса, все теории, сформулированные в рамках примордиалистского подхода, можно разделить на два направления: социо-биологическое и эволюционно-историческое.

Сторонники первого направления настаивают на биогенетической природе нации. Излагая их точку зрения, Ван дан Берг писал: «С прогрессивным ростом размера человеческих обществ границы этноса становились шире, связи родства соответственно размывались… Однако потребность в коллективности более широкой, чем непосредственный круг родственников на основе биологического происхождения, продолжает присутствовать даже в современных массовых индустриальных обществах». (**6, с. 35**).

Один из наиболее ярких представителей данного направления Л.Н. Гумилев рассматривал этнос природным, биологическим феноменом. По мнению Л.Н. Гумилева, этнос - естественно сложившийся на основе оригинального стереотипа поведения коллектив людей, существующий как энергетическая система (структура), противопоставляющая себя всем другим таким же коллективам, исходя из ощущения комплементарности (**7, с. 549**).

Историю человечества Л.Н. Гумилев рассматривал как последовательную цепь этногенезов, движущей силой которых являются пассионарные толчки - своего рода микромутации, вызывающие появление особо энергичных и деятельных людей - пассионариев, объединенных общими идея-

ми и интересами. Истоки этих мутационных процессов находятся, по мнению Л.Н. Гумилева, в биосферных явлениях Земли. В своем развитии этнос проходит несколько стадий — от молодости (фаза подъема) до глубокой старости (фаза обскурации) и смерти (мемориальная фаза), что обусловлено исчерпанием энергии пассионарности. Таким образом, в пассионарной концепции Л.Н. Гумилева этнос представляет собой биологическую реальность, облаченную в социальную оболочку.

Представители другого направления примордиалистского подхода - эволюционно-исторического, выдвигая на первый план идею экономической или культурной детерминации, рассматривают этносы как социальные, а не биологические сообщества, глубинно связанные с социально-историческим контекстом. Это реально существующие группы с присущими им чертами - языком, культурой, идентичностью, отличающими их от других аналогичных групп.

К примордиализму тяготели, в частности, основоположники марксизма, хотя они и не давали каких-либо конкретных определений понятию «нация». Первые попытки разработки марксистской теории нации на основе отдельных высказываний К. Маркса и Ф. Энгельса были предприняты лишь в начале XX века руководителем австрийских социал-демократов О. Бауэром и лидером германской социал-демократии К. Каутским.

Рассматривая нацию как историческое явление, О. Бауэр подчеркивал, что «нация – это вся совокупность людей, связанная общностью характера на почве общности судьбы» (**8, с. 1-2**). Тем самым общность происхождения, языка и территории он не считал отличительными характеристиками этого феномена. Впоследствии с резкой критикой «расплывчатого и неверного» определения нации, предложенного О. Бауэром, выступил К. Каутский. Он рассматривал основными признаками нации не общность судьбы и «национальный характер», как это утверждал О. Бауэр, а язык и территорию.

Безусловно, концепции как К. Каутского, так и О. Бауэра не раскрывали всю сущность феномена нации. На первый взгляд, данное обстоятельство должно было лишь стимулировать дальнейшие исследования этой проблемы в контексте марксистской идеологии. Однако в реальной действительности в течение многих десятилетий все исследования в этой области в советском обществоведении сводились лишь к той или иной интерпретации известного высказывания И.В. Сталина о сути нации. Он определял нацию как «исторически сложившейся устойчивой общностью людей, возникшей на базе общности языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющегося в общности культуры» (**9, с. 296**).

Следует отметить, что сталинское определение нации не отличалось ни оригинальностью, ни самобытностью. И это неудивительно, поскольку оно

не было плодом каких-то серьезных научных изысканий в области этнической проблематики, а появилось в результате механического соединения двух признаков по Каутскому (общность языка и территории) с одним признаком Бауэра (общность психического склада, или национального характера), к которым И. В. Сталин добавил и общность экономической жизни. Как бы то ни было, в течение длительного времени отечественные исследователи вынуждены были вести все теоретические разработки в этой области в жестких рамках подобного догматизированного определения нации.

Примордиалистская теория, главным образом, эволюционно-исторического направления вплоть до 60-70-х годов XX века практически доминировала в мировой науке, а в советском обществоведении была единственной до начала 90-х годов XX века. Впрочем, по инерции марксистская теория нации до сих пор сохраняет свои позиции в отечественной науке. Спустя почти два десятилетия после развала СССР и краха коммунистической идеологии азербайджанские ученые по-прежнему продолжают оперировать понятиями сталинской концепции.

Между тем, начиная с 60-70-х гг. XX века в мировой науке получило развитие новая, модернистская (конструктивистская) концепция о происхождении нации, которая быстро завоевала ведущие позиции в западной социальной антропологии. В отличие от примордиалистского подхода, модернистская (конструктивистская) теория в ее классическом понимании исходит из того, что нации ни в коем случае не являются природной данностью, они возникли лишь на этапе перехода общества от аграрного к индустриальному способу производства.

Толчком для появления и развития в западной социальной антропологии модернистской теории нации, в немалой степени, послужило то обстоятельство, что в недавнем прошлом наиболее реакционные политические режимы для оправдания практики национальной дискриминации, как правило, прибегали к «объективным обоснованиям» национального бытия. Ведь с точки зрения концепции расового превосходства национальные различия между людьми заданы самой природой, и в силу этого они неустранимы. Сторонники этой концепции убеждены в том, что природными факторами обусловлено и деление наций на высшие и низшие, на генетически полноценные и неполноценные, которые представляют собой своего рода мусор на пути утверждения наций и народов, призванных к мировому господству.

Критический анализ подобных взглядов, а также необходимость объяснения новых явлений в общественно-политических процессах, в частности, причин резкого роста в 60-70-х гг. XX века массовых этнических и расовых движений во всем мире, привел современную науку к более детальному изучению истории становления национальных общностей и образований. И

в результате этих исследований модернисты пришли к выводу о том, что нации не являются природной данностью, а представляют собой идеологические конструкции, созданные представителями интеллектуальной элиты - писателями, журналистами, учеными, политиками.

Хотя еще в 60-х гг. XX века модернистская теория стала приобретать особо заметное влияние в западной социальной антропологии, некоторые основополагающие принципы данного направления были сформулированы еще Э. Ренаном, Дж. Мадзини, Ж. Мишле, О. Бауэром, Э. Дюркгеймом и М. Вебером.

Например, в трудах М. Вебера есть целый ряд положений о субъективном характере этнической группы и нации, об эмоциональном характере этнической солидарности, о роли интеллигенции в формировании национального самосознания и т. д., которые имеют практическое значение для классического модернизма. Кроме того, с точки зрения модернистской теории представляет большой интерес утверждение М. Вебера о том, что именно стремление к созданию своего государства отличает нацию от других типов этнических общностей. Тем самым он подчеркивал важную значимость политического фактора в становлении и развитии современных европейских наций. Этот тезис М. Вебера впоследствии стал одним из концептуальных основ модернистской (конструктивистской) теории нации.

В формировании же современного модернистского и постмодернистского направления в качестве целостной концепции решающую роль сыграли работы Э. Геллнера (**10**), Б. Андерсона (**11**), А. Смита (**12**), Э. Хобсбаума (**13**) и др. исследователей 70-80-х гг. XX столетия. В значительной степени благодаря их трудам было покончено с безраздельным господством примордиалистской теории нации в мировой науке.

Как было отмечено выше, представители модернистского направления считают нации продуктом современной эпохи, и отвергают тезис об их древности или извечности.[•] Следовательно, с точки зрения модернистов, никакой русской, французской, английской, еврейской, индийской или какой-либо другой нации «в незапамятные времена» просто не существовало. Хотя любая нация, как правило, стремится представить себя ведущим свою историю из глубины веков. Однако модернисты убеждены в том, что любые подобные разговоры об «уходящей в незапамятное прошлое» истории той или иной нации в лучшем случае являются неоправданной модернизацией.

Приверженцы модернистской (конструктивистской) теории исходят из того, что в основе формирования наций лежат процессы ликвидации фео-

---

[•] Здесь и далее изложение основных постулатов модернистской теории дается по книге: *Геллнер Э.* Нации и национализм. М., 1991.

дальной раздробленности в результате развития индустриализации и роста урбанизации, создания единого внутреннего рынка, унификации языка и культуры. В силу этого, современные нации начали развиваться в Европе, а позднее и в других частях мира, начиная со времен Великой Французской революции, т. е. на рубеже XVIII-XIX вв.

Модернисты обосновывают этот тезис тем, что до начала XIX столетия в европейских государствах просто не существовало идеи о том, что все люди, проживающие в одной стране, разделяют единую идентичность или имеют нечто общее, кроме преданности монарху. А на Востоке, в том числе в азербайджанском обществе, подобная ситуация сохранялась даже в начале XX века. Как отмечал Ахмед бек Агаев (Агаоглу) в своей блестящей работе «Три культуры», в которой дается скрупулезный научный анализ истории государственности исламских стран, в сознании мусульманина государство, как правило, отождествлялось с правителем и правящей династией. Поэтому в исламских странах «правило преданности правителю господствовало над принципом преданности государству» (**14, с. 130**).

Даже в крупных династических государствах периода феодализма большинство субъектов были интегрированы локально, поскольку они, прежде всего, являлись членами семей, кланов, деревень. Но особенно безобразную форму это приобрело в восточных обществах. Как отмечал А. Агаоглу, мусульмане были «равнодушны ко всему, что находится вне семьи. Любые связи вне семьи существовали для них механически, внешне и опять-таки для обеспечения интересов семьи» (**14, с. 46-47**). На этом основании, характеризуя азербайджанское общество начала XX века, А. Агаоглу пишет: «У нас нет общества, а есть только лишь люди механически и случайно собравшиеся в одном месте» (**14, с. 116-117**).

Между тем, согласно модернистской (конструктивистской) теории, нации отличаются от донациональных образований тем, что их члены, в первую очередь, осознают себя представителями конкретной нации, и только затем - членами групп более низкого порядка - класса, родственной группы, профессиональной группы и т.д. И в этом смысле замкнутые и изолированные конгломераты донациональной эпохи в виде кровнородственных, трайбалистских и феодальных сообществ еще не являлись нациями в подлинном смысле этого слова.

Характерно, что средневековые династические государства Европы даже не пытались добиться культурного единообразия общества, поскольку тогда это не имело никакого значения. Поэтому неудивительно, что представители некоторых социальных слоев, например священники или члены правящих семей различных государств, ощущали большую близость между собой, чем с населением собственного государства.

Ситуация кардинальным образом изменилась с переходом от традици-

онного аграрного общества, в котором господствует натуральное хозяйство, к индустриальному обществу. Как отмечает Э. Геллнер, наиболее существенное различие между аграрным и индустриальным обществами состоит в том, что первое более стабильно, а второе более мобильно.

Непосредственным проявлением этой мобильности являются значительные территориальные перемещения населения и невиданный в истории рост урбанизации, создание единого национального рынка, а также развитие транспортных систем. Все эти революционные изменения в жизни общества создают огромные возможности для интеграции людей и товаров, способствуя тем самым уничтожению прежних социальных барьеров и территориальной изолированности отдельных регионов.

С другой стороны, в отличие от аграрного, индустриальное общество могло функционировать при участии не только мобильного, но и грамотного, культурно-унифицированного, взаимозаменяемого населения. Эти требования были обусловлены особенностями производственной системы индустриального общества, которое требовало от членов общества хотя бы среднего уровня грамотности и технической компетентности.

Таким образом, экономические и технологические предпосылки периода индустриализации создавали условия для достижения культурной гомогенизации и единства языка, поскольку социальные условия и масштабы производства индустриального общества требуют стандартизированного, однородного, централизованного образования, охватывающего все население, а не только элитарное меньшинство, как это было в аграрном обществе. В этом контексте всеобщий, стандартизированный и типовой вид обучения является не просто лозунгом или саморекламой, а необходимым условием эффективного функционирования индустриального общества.

В свою очередь, введение всеобщего образования способствует повышению не только уровня грамотности, но и культурной гомогенизации населения. Ведь нормальное функционирование системы всеобщего образования требует создания стандартизованного и единого литературного языка. Причем, его еще предстоит создать в эпоху индустриализации из множества местных говоров, диалектов и «социолектов», и распространить в массах.

Дело в том, что в аграрном обществе литературный язык, как правило, был привилегией довольно узкого круга образованной элиты, и по этой причине носил элитарный и функционально ограниченный характер. Это приводило к тому, что в сфере устного общения литературный язык фактически не функционировал, и в нем преобладали территориальные диалекты или обиходно-разговорный язык

Между тем, процессы формирования индустриального общества способствовали заметному увеличению коммуникативных потребностей на-

ции. Данное обстоятельство в совокупности с потребностями формирующейся всеобщей системы образования катализировало процесс нормализации и стандартизации литературного языка, который постепенно получает относительно стабильную, кодифицированную норму.

Одновременно с развитием системы образования и новых коммуникационных систем, в частности, периодической печати, увеличивается количество активных носителей литературного языка и обеспечивается его распространение среди народных масс. Тем самым, в эпоху индустриализации литературный язык, утрачивая социальную маркированность, из языка элитарного, социально ограниченного постепенно превращается в общепонятный национальный язык.

В результате всех этих процессов в архисистеме языка происходят кардинальные внутрисистемные изменения. Если для аграрного общество был характерен приоритет обиходно-разговорного языка и диалектов над литературным языком, то в эпоху индустриализации уже последний занимает доминирующее положение в отношении этих форм языка.

Таким образом, в результате модернизационных процессов система замкнутых в себе аграрных обществ, отделенных пространствами друг от друга, постепенно заменяется совершенно новым типом общества, для которого характерно слияние до сих пор более или менее замкнутых сообществ на основе единой экономики и культуры.

Однако, по мнению модернистов, достижение экономической и культурной однородности населения еще не приводит к автоматическому запуску процессов формирования нации. Оно лишь создает исходный материал, из которого при благоприятных условиях в перспективе может возникнуть нация. Для полномасштабного же «запуска» процессов формирования нации экономическое и культурное единство членов конкретной этнической общности должно быть дополнено представлениями об их политическом единстве.

В отличие от примордиалистского подхода, модернистская теория исходит из того, что «нации не даны нам от природы, они не являются политической версией теории биологических видов. И национальные государства не были заранее предопределенной кульминацией развития этнических или культурных групп» (**10, с. 39**), как и «национальная принадлежность - не врожденное человеческое свойство» (**10, с. 12**). Модернисты убеждены в том, что нации – «это не пробуждение и самоутверждение мифических, якобы естественных и заранее заданных сообществ. Это, напротив, формирование новых сообществ, соответствующих современным условиям, хотя использующих в качестве сырья культурное, историческое и прочее наследие донационалистического мира» (**10, с. 39**).

Именно это является главным отличием модернистов от примордиали-

стов. В отличие от последних, считавших трансформацию этноса в нацию естественным и предопределенным процессом, модернисты исходят из того, что нации являются интеллектуальным конструктом писателей, ученых и политиков. По их мнению, именно представители интеллигенции создают национальную идеологию, которая является теоретической базой формирования нации и национальной идентичности.

В этимологическом плане понятие «идентичность» происходит от латинского слова «indenticus», т.е. «тождественный», «одинаковый». Широкую известность в гуманитарных науках оно получило благодаря основателю психоаналитической школы З. Фрейду, который ввел его в научный оборот в своем труде «Групповая психология и анализ Эго» (**15, с. 297**). С содержательной точки зрения и в наиболее широкой трактовке проблема национальной идентичности осмысливается как вся совокупность возможных ответов на вопрос: «Кто мы такие и чему мы принадлежим?».

По мнению модернистов, процесс формирования нации начинается с момента появления соответствующей национальной идеологии, когда небольшая группа интеллектуалов провозглашает существование нации, и во многих случаях в исходных точках ее бытия она является творением городской элиты. Именно в интеллектуальной и образованной среде, как правило, обсуждаются, формируются и воспроизводятся образы нации и концепции национальных интересов, которые затем транслируются в народные массы. В этом контексте национализм, будучи формой выражения национальных интересов, является проектом создания нации, сконструированным интеллектуалами.

Неудивительно, что в формировании нации большую роль играют поэты, художники, журналисты, историки и лингвисты. По этой причине иногда даже утверждают, что почти все европейские нации - проекты представителей романтизма. Действительно, на формирование шотландской нации оказали большое влияние Роберт Бернс и Вальтер Скотт, датской – Ганс Кристиан Андерсен и Бертель Торвальдсен, польской – Фредерик Шопен, Адам Мицкевич и Генрик Сенкевич, итальянской – Джузеппе Мадзини, финской – Элиас Ленрот, немецкой – Шиллер, Гете и Гердер.

Таким образом, суть модернистской концепции заключается в том, что образование наций не является универсальной стадией развития всех этносов мира. Так, многие малочисленные этносы (племена, языково-территориальные группы) зачастую сливаются с более крупными нациями. По их мнению, нации имеют сугубо политическое происхождение, т.е. этносы обретают черты нации в результате не саморазвития на этнической основе, а политического действия и, по существу, являются продуктами деятельности отдельных интеллектуалов. И основой этого процесса является сформулированная интеллектуальной элитой национальная идеология, согласно

которой «политические и национальные единицы должны совпадать» (**10, с. 8**). Как в этой связи подчеркивает Э. Геллнер, «именно национализм порождает нации, а не наоборот» (**10, с. 43**).

Представители постмодернитского направления, вслед за Бенедиктом Андерсоном, трактуют нации как «воображаемые сообщества». Сторонники данного подхода рассматривают нацию как продукт воображения, как идею или проект, формирующиеся при помощи дискурсивных практик - научных, художественных, политических. Причем, «воображенная» природа национальных сообществ вовсе не свидетельствует об их ложности или нереальности, о чем часто твердят неглубокие критики национализма. При этом Б. Андерсон, обоснованно опасаясь спекуляций вокруг термина «воображаемые сообщества», особо подчеркивал, что локальные общности традиционных обществ опирались на узы родства и непосредственное взаимодействие их членов друг с другом. Между тем подобное практически невозможно в таких огромных по своим масштабам общностях, как нации. Именно в этом смысле Б. Андерсон называет «воображенными» все сообщества, члены которых не знают и заведомо не могут знать лично или даже «понаслышке» большинство других его членов, хотя и имеют представление о таком сообществе (**11, с. 15**).

Главный акцент в рамках постмодернистского подхода ставится на понятии национальной идентичности. Один из известных представителей постмодернистского направления Б. Андерсон на основе анализа огромного исторического материала пришел к выводу, что национальное самосознание есть результат деятельности политических и государственных структур. Действительно, чтобы люди могли почувствовать себя принадлежащими к определенной национальной общности, должна быть проделана колоссальная работа, начинающаяся с установления законных границ и определения геополитического местоположения данной нации по отношению к другим народам, включающая в себя разработку и проведение в жизнь определенной политики в области языка и иных средств общения, создания системы представлений об историческом прошлом данного народа, которая бы была принята в качестве важнейшей составляющей современного образования.

Безусловно, чтобы стать действенным политическим инструментом, эти представления должны постепенно становиться все более привлекательными для масс. Поэтому Б. Андерсон в своей работе особо отмечает, что между моментом, когда образ нации возникает у представителей элиты, который условно можно называть идеологическим или идеальным Отечеством, и моментом, когда соответствующая этому национальная идентичность утверждается среди большинства членов этого «воображенного» сообщества и получает политическое оформление, лежит значительное время.

Впрочем, модернисты, и постмодернисты единодушны в том, что окончательное конструирование нации возможно только в качестве национального государства - «нации-государства» (nation-state). Не случайно, английский исследователь А. Смит считает, что нации могут состояться только в своих собственных государствах (**12, с. 20-21**). А по мнению К. Дейча, «Нация – это народ, овладевший государством» (**16, с. 4**). По этой причине любая национальная идея обязательно подразумевает создание собственного национального государства если и не сейчас, то в перспективе. В этом смысле модернисты фактически ставят знак равенства между нацией и государством.

При этом модернистская теория вовсе не отрицает, что в аграрном мире время от времени возникали сообщества, которые по тем или иным признакам могли напоминать современное национальное государство. Однако, если для аграрного мира создание подобных сообществ было исключением, то для индустриального общества – это является правилом.

Один из основополагающих постулатов модернистской теории заключается в том, что процесс формирования нации вовсе не является предопределенным. Другими словами, усилия по утверждению того или иного варианта национальной идентичности могут увенчаться как успехом, так и неудачей, равно как реальное воплощение нации даже в случае реализации проекта может существенно отличаться от его исходной версии.

Безусловно, у современных наций имеются глубокие корни в более ранних этнических сообществах, поскольку предвестником современной нации является этническая общность предшествующей эпохи. В этом смысле характерная для современных наций культурная однородность формируется на базе конкретной этнической общности, которая становится основой конструирования нации. Этнические и культурные характеристики того населения, которое становится объектом интеллектуалов, существенно влияют на их концепции. В силу этого, нельзя утверждать, что исходный этнический материал не имеет никакого значения в процессе проектирования нации интеллектуальной элитой.

Однако было бы неверно утверждать, что существует абсолютно неразрывная связь между национальными и более ранними формами общности, поскольку в реальной действительности этнос и нация – совершенно разные явления. «Нация, в отличие от этноса, - пишет В. М. Межуев, - это то, что существует не во мне, а вне меня, что дано мне не фактом моего рождения, а моими собственными усилиями и личным выбором. Если в моей принадлежности к этносу нет никакой моей личной заслуги, этнос я не выбираю, то нацию - выбираю, могу выбрать… Нация – это государственная, социальная, культурная принадлежность индивида, а не его антропологическая и этническая определенность» (**17, с. 16**).

Поэтому неудивительно, что большинство современных наций сложилось из разных этнических общностей в процессе совместной жизнедеятельности в рамках единого государства. «Идея нации, - считает В.А. Тишков, - рождается среди народов, не обязательно культурно однородных, как политическая программа для создания суверенных гражданских сообществ, и уже государства создают нации» (**18, с. 40**).

В силу этого, в «нацию-государство» могут входить представители различных этносов, причем, не обязательно родственных и культурно близких друг другу. Например, к моменту образования французского государства в конце XVIII века, лишь около трех миллионов населения страны из двенадцати говорили по-французски и могли считаться этническими французами (**19, с. 77**). Единой французской нацией это разноязычное и разноэтническое сообщество стало в ходе антифеодального движения, суть которого заключалось в защите и укреплении завоеваний Великой Французской революции. Лишь в процессе такой борьбы могла формироваться идея национального единства, без которого французская нация не смогла бы оформиться.

Таким образом, будучи исторической формой глобального процесса модернизации традиционных обществ, национальная идея, способствующая формированию нации, появилась и продолжает появляться в те моменты, когда с развитием индустриализации, урбанизации и ростом индивидуализма социальная значимость родства ослабевает. И национализм заполняет этот образовавшийся социальный и культурный вакуум в жизни людей, выступая в качестве формы метафорического родства и объявляя всех членов нации одной большой семьей.

Процесс превращения этноса в нацию принято называть нациезацией этноса, а целенаправленные действия государства, его политических институтов или этнополитической элиты по превращению этноса в нацию – нациестроительством. При этом процесс формирования нации может приобретать различные формы в зависимости от конкретных исторических и социально-экономических условий.

Литература:

1. Бердяев Н. Философия неравенств. Письма к недругам по социальной философии. Париж, 1970.

2. Чешко С. Человек и этничность // Этнографическое обозрение. 1994. № 6.

3. Ренан Э. Что такое нация? // Э. Ренан. Собрание сочинений. Т. 6. Киев, 1902.

4. Тишков В.А. Этничность, национализм и государство в посткоммунистическом обществе // Вопросы социологии. 1993. № 1-2. С. 3-38.

5. Винер Б.Е. Этничность: в поисках парадигмы изучения //

Этнографическое обозрение. 1998. № 4. С. 3-27.
6. Van den Berghe P.L. The Ethnic Phenomenon. N.Y., 1981.
7. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. М., 2003.
8. Бауэр О. Национальный вопрос и социал-демократия. СПб., 1909. С. 1-2.
9. Сталин И.В. Марксизм и национальный вопрос // Сочинения. Т. 2. М., 1946.
10. Геллнер Э. Нации и национализм. М., 1991.
11. Anderson B. Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism. London, 1983.
12. Smith A. Theories of Nationalism. Irving Place, 1983.
13. Hobsbawn E. Nations and Nationalism Since 1780: Programmer, Myth, Reality. N.Y., 1990.
14. Ağaoğlu A. Üç medeniyet. İstanbul, 1972.
15. Дробижева Л.М., Аклаев А.Р., Коротеева В.В., Солдатова Г.У. Демократизация и образы национализма в Российской Федерации 90-х годов. М., 2004.
16. Deutsch K. Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality. Cambridge (Mass.), 1953.
17. Межуев В. М. Идея национального государства в исторической перспективе // Полис. 1992. № 5-6. С. 10-16.
18. Тураев В.А. Этнополитология. М., 2004.
19. Тишков В. Дилеммы развития России // Этнополис. 1992. № 1. С. 76-85.

Али Абасов

НАЦИОНАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ, МЕТОДОЛОГИЯ, ИСТОРИЯ И НАЛИЧНОЕ СОСТОЯНИЕ, ПЕРСПЕКТИВЫ*

Постановка проблемы

Всеобщий характер философии, фиксирующий феномен общечеловеческого духовного развития, требует, как представляется, органичного включения в этот процесс уникальных разработок национальной философии, связанных с единым рациональным типом мышления, так или иначе присущего всему человечеству.

При любом избранном векторе исследования национальной философии возникают большие блоки взаимосвязанных проблем, которые в той или иной мере должны находиться в пространстве внимания исследователей.

Так, целый ряд вопросов возникает при выборе путей и методологии исследования исторических типов общности людей, объединенных триадой: этнос, народ, нация. Например, на какой период приходится генезис

национальной философии? Что следует принять за «этническую философию», может ли эту функцию выполнять мировоззренческое и нравственно-этическое содержание мифов и эпосов (дастанов)? Каково содержание концепта «философия народа» Азербайджана? Включаются ли в нее сугубо философские труды средневековых мыслителей на арабском языке, или же следует включить в нее и философскую поэзию на персидском и арабском языках (**1**)? Как эти образцы рефлексии влияли и продолжают ли влиять на национальную философию? Должны ли быть включены в национальную философию труды азербайджанских тюрков, самое значительное большинство из которых проживало и продолжает проживать в Иране, а также в других странах?

Какие историко-ментальные бифуркации начинают отсчет (зарождение) национальной философии? Являются ли примером национальной философия труды, создаваемые национальными философами на других языках, поскольку многие философы постсоветских стран нередко пишут на русском, а в последнее время и на английском языках? К какой философии относятся произведения зарубежных философов, исследующих, к примеру, проблемы азербайджанской национальной философии?

Если нация понимается как этнический фактор, должна ли национальная философия в многонациональной стране учитывать принципы мультикультурализма, т.е. не быть *философией доминирующей национальности?*

Следует ли исходить из принципа, что отсутствие независимой государственности народа является основным препятствием на пути формирования национальной философии, поскольку господствующую роль в пространстве коммуникации играют культура, язык и ценности нации-колонизатора? Как развивается национальная философия в условиях колониализма?

Верно ли утверждение, что для каждой нации культура - религия - искусство - литература - философия - наука составляют исторически взаимосвязанную систему последовательно усложняющихся типов рефлексии?

Можно ли считать, что стихия языка и есть тот первоначальный хаос, из которого со временем возникает философская рефлексия, дух которой в дальнейшем подпитывается этнической идентификацией и господствующей религией (шиитским исламом в Азербайджане, суннизмом в других мусульманских странах, католичеством, православием или протестантизмом в христианских странах)?

Как элементы национальной культуры (исторический опыт, особенности коллективной психики, типы мировосприятия и миропонимания) становятся предметом философской рефлексии (мышления)? Можно ли считать формирование идентичности итогом становления уникального мировосприятия и миропонимания, мировоззрения нации? Эта ли идентичность является основой выбора и реализации стратегии жизнедеятельности лич-

ности и общества? Следует ли считать избранный тип идентичности фактором генезиса национального самосознания, которое и приводит к последовательному формированию национальной философии? Что и как вносит национальное самосознание личности в общенациональную философию?

Как соединить рационализм классической философии с иррациональными конструкциями национальной психологии?

Есть ли место в национальной философии так называемому «национальному духу»?

Разрушается ли сегодня национально-культурная идентичность или же она трансформируется? Каков оптимальный выбор между абсолютизацией сохранения (консервации) и абсолютизацией изменений (новации) в мышлении, культуре, философии?

Что являлось доминирующей тенденцией азербайджанской философии в прошлом, в чем она выражается сегодня, какой будет в будущем? Азербайджанские философы Средневековья чаще писали на грани коммутации философии и поэтической литературы. Как это отразилось на характере философствования и на самой философии? Кто они – действительные персонажи азербайджанской философии? Кто выпадает из рамок философии с учетом ее рационалистического характера в генетическом (греческом) значении?

Следует ли, включать понятие *национальной идеи* в национальную философию?

Конечно же, перечисленные вопросы не охватывают полноту проблематики национальной философии, они лишь определяют ракурс ее исследования, выбор которого всецело субъективен. В данной статье для формирования одного из возможных подобных ракурсов вводятся некоторые вспомогательные концептуальные положения, приводимые ниже.

Понятие «национальная философия», прежде всего, требует предварительного анализа его смыслового содержания. В словосочетании «национальная философия» определяющим является первый термин, поскольку он дифференцирует всеобщую общечеловеческую философию на единичные различающиеся типы мировоззрения отдельных общностей людей, консолидированных единой системой ценностей.

Далее, не выяснив, что конкретно понимается под понятием «нация», нельзя ответить на вопрос, что представляет собой национальная философия. Во-первых, нация в практике научно-философских и социологических исследований может выступать в качестве определенной конструкции, появляющейся в конкретный исторический период. Во-вторых, она может формулироваться на основе общей психологической, конфессиональной и культурной специфики, придающей каждой нации неповторимую уникальность. В-третьих, нация может пониматься как термин политический, под-

разумевающий консолидацию граждан отдельных обществ, наделенных в рамках государства равными правами, вне зависимости от их этнических, конфессиональных, культурных, гендерных и прочих отличий.

Очевидно, что интерпретируемая сущность национальной философии будет меняться в зависимости от избранного для анализа понятия нации, а потому каждый раз обращаясь к ней, предварительно необходимо четко обозначать рамки предстоящего анализа. Вместе с тем, ничто не мешает применить к исследованию нации синтетическую методологию, объединяющую все перечисленные выше определения. И в таком синтетическом контексте открывается возможность адекватного исследования национальной философии как одной из высших (если ни самой высшей на сегодня) форм рефлексии в ходе становления интегративной концепции стратегии стилей жизни и выживания нации в непрерывно изменяющихся условиях внешней природной и социальной среды, детерминирующих трансформацию как общества, так и его отдельной личности. Следует отметить, что философия пока еще остается единственным целостным направлением познания, объединяющим наличные знания:

- 1. о природном мире, рассматриваемом в широком и узком плане («физика»);

- 2. о способах осмысления, методах и методологии познания и мировоззренческой оценке этого мира человеком, отдельной нацией и человечеством в целом («метафизика»);

- 3. с преследуемой целью конструирования стратегий жизни и выживания («этика»). Последовательное исследование исторического развития рефлексии человечества можно свести в ряд пралогической, мифической, примордиальной, этно-эпической, религиозной, философской и научной типов стратегий, определяющих стили жизни и выживания консолидированных общностей людей. Очевидно, что сегодня существует назревшая необходимость в формировании очередной, преимущественно синтетической стратегии, способной выразить оптимальный стиль жизни нации и ее отдельного представителя в современных условиях. На подходах к этой стратегии возникают частные проблемы, без решения которых невозможно осмыслить проблему общую. Среди них выделим:

- 1. революционные изменения представлений о мире и месте в нем человека, переосмысление дуальных оппозиций – материя-сознание, живое-неживое, хаос-порядок и т. д. в сторону снижения их противостояния;

- 2. освоение методологии глобальной экологии и глобального эволюционизма в качестве системообразующей парадигмы сознания и мышления человека;

- 3. переосмысление стратегий использования энергетических источников и моделей экономического развития человечества, ставших прямой

угрозой жизни. И, как результат, обсуждение предстоящего будущего, чреватого альтернативными итогами неолиберальному курсу: посткапиталистическое развитие или же масштабное разрушение современной цивилизации под грузом экологических, социальных, экономических и политических проблем, радикальным решением которых может стать мировая война. Именно эту проблему с альтернативным исходом предстоит решать каждой национальной философии, вначале для отдельной нации, а затем и для всего человечества.

Методология

Любой тип интерпретации национальной философии в ходе своего исследования порождает определенные методологические трудности.

Среди них, прежде всего, необходимость адекватного членения каждой национальной философии на этапы доклассического, классического, неклассического и постнеклассического периодов познания. К ней примыкает проблема маркирования всех типов национальной рефлексии в контексте культуры монолога, диалога и полилога.

Исходя из современного постмодернистского «произвола», следует признать, что построение адекватной методологии исследования отдельной национальной философии является весьма сложной задачей. Очевидно, что не все этапы и феномены мирового философского достояния могут быть включены в национальную философию по самым разным причинам. Поэтому, прежде всего, необходимо постоянное соотнесение постановки, уровня развития и решения тех или иных проблем в мировой и национальной философии, соотнесение общего и единичного.

В плане общего отметим, что за последние десятилетия мир людей претерпел системные изменения, породившие отчетливое ощущение, что человечество вырвалось из привычной атмосферы взаимосвязанного исторического времени и устремилось в полную неизвестность, характеризуемую разрывом прошлого, настоящего и будущего. Синергетическое видение мировых процессов, прерываемых точками бифуркации, «открытое» недетерминируемое будущее с альтернативными нелинеарными сценариями развития, принцип глобального эволюционизма, меж- и мультидисциплинарность и другие методологические принципы и концепции все чаще используются в социально-философских исследованиях, порождая системную сложность.

Сегодня, как никогда раньше в истории человеческого общества, итоги и перспективы развития философии находятся в острейшем противоречии друг с другом. Кризисный характер этого противоречия определяется тем, что для дальнейшего развития философии необходимо отказаться от некоторых принципиальных положений, составлявших ее фундамент на протяжении ряда веков. Человеческое познание столкнулось с качественно но-

выми закономерностями мира, которые не могут получить своего объяснения в тесных рамках традиционной философии.

Внимательный анализ социокультурных процессов последних 30-40 лет показывает, что в культуре и в мировоззрении происходят медленные, но вполне заметные изменения, которые призваны трансформировать сложившиеся в первой половине прошлого века ценности и методы познания человечества. Одновременно наметился кризис научного мировоззрения, преодолеваемый становлением нового естественнонаучного направления – синергетики - теории самоорганизующихся систем, идеи которой, однако, были быстро перенесены в сферу анализа социальных явлений. Сегодня синергетические модели социокультурных и политических процессов играют важную роль в преодолении догматического детерминистского мышления. Последнее стало возможным благодаря вводимой синергетикой в научный оборот концепции бифуркации, открывающей простор парадигмам индетерминизма в познании, моделям «открытого» будущего в социальных науках. В целом же синергетика, как интегративное направление, нанесла мощный удар по мировоззрению, разделяющему непреодолимой стеной неорганические и органические системы, жизнь от «мертвой» природы.

И все же современные научные и гуманитарные концепции, не поспевая за динамикой реальной жизни, устаревают на глазах, переставая соответствовать вызовам сегодняшнего дня.

Кризисные периоды неоднократно возникали и в прошлом, однако масштаб нынешнего критического положения, охватившего все сферы жизни общества, в том числе и науку, свидетельствует о том, что ситуация имеет принципиально новый характер, а ее преодоление возможно лишь на пути кардинальной ломки сложившихся стереотипов мышления, поведения, мировосприятия. Без переосмысления фундаментальных ценностей и четкого определения главных приоритетов современности невозможно преодолеть царящий мировоззренческий кризис, определить вектор дальнейшего развития.

Поскольку обобщенным типом форм общественного сознания выступает культура, необходимо ввести это понятие в исследование национальной философии в качестве системообразующего концепта, так как именно культура способна при должном подходе репродуцировать вероятностные сценарии будущего развития, поскольку культура, функционирующая в критические фазы своего развития по синергетическим принципам, канализирует прорыв в целом неопределенное будущее.

В разные исторические периоды культура продуцирует потребные *социокультурные модели развития*, которые, опираясь на национальное культурное наследие, или противостоят, или же способствует устойчивой консолидации общества и поступательному развитию страны.

Следует принять во внимание, что современные духовные и культурные исследования объединяются концепцией *постмодернизма*

на, состоящего из свободных личностей, идентифицирующих себя с определенным языком, либеральным законодательством (необходимость учреждения конституции и признания прав и свобод человека). Поэтому совершенно не случайно в его творчестве возникает незнакомая более ранним эпохам, проблема прав и свобод женщин, решаемая путем предоставления «второму полу» права на общественное образование и участие в социальной жизни. Вообще, проблема женщины для каждого общества предстает в альтернативе судьбоносного выбора между традицией и модернизацией, являет собой живой нерв истории народа, перипетии которой во многом детерминируются совершённым выбором. Азербайджанское Просвещение придало этой тематике особое звучание, впервые на Востоке пытаясь продвинуть тогда еще вполне умеренные, но для Востока радикальные, стандарты подхода к проблеме женщины.

Каждое просвещение, являясь этапом становления самосознания, формирования консолидационных основ единства народа и его социокультурной интеграции, по-новому, остро переживает фактор времени, саму историю, которые начинают непрерывно наполняться *социальным содержанием*, освобождаясь от тирании замкнутых хронотопных циклов мифа и эпоса, отживающих свою творческую эпоху. Поэтому этот процесс необходимо сопровождается созданием первой связанной истории народа, заменяющей мифологические конструкции этногенеза – историческими концепциями. В азербайджанском Просвещении эту задачу поставил и решил А. Бакиханов, автор «Гюлистан-и Ирам» (1841) - первой всеобщей истории Азербайджана. Академик З. Буниятов отметит: «По существу труд А. К. Бакиханова является первым для своего времени исследованием, в котором отражены все достижения исторической науки того периода. Творчество Бакиханова сложилось на стыке двух, даже трех культур – традиционной восточной, новой европейской и русской. Можно сказать, что А. К. Бакиханов был для азербайджанской историографии последним хронистом средневековья и первым историографом, историком нового времени, в творчестве которого органически переплетались традиции восточного классицизма и синхронной для него русской и европейской науки» (**3, с. 4**).

Борьба с тиранией и деспотией – фундаментальный символ любого просвещения, противостоящий ментальности отживающего средневековья. В социально-политическом плане роль критиков царящей в обществе Азербайджана деспотии и тирании взяли на себя К. Закир и М.Ш. Вазех.

Главной чертой Азербайджанского Просвещения является его взрывной характер, связанный с российской колонизацией, стремительно вырвавшей страну из привычных рамок традиционного восточного развития. Азербайджанское Просвещение стало ответом на социокультурный шок, порожденный столкновением культур двух, значительно отличающихся друг от дру-

га, цивилизаций. Это просвещение разворачивалось на фоне ожесточенной борьбы во многом противоположных друг другу культур, религий, традиций и ментальности, но оно явилось и одной из ранних форм встречи и диалога пробуждающегося Востока с устремленным в будущее Западом.

Важно, что критика Ахундова не была привязана исключительно к реалиям Азербайджана, ее острие жалило восточную деспотию в целом, останавливаясь отдельно на хорошо известной мыслителю ситуации в Турции и особенно в Иране, социокультурная атмосфера в котором к тому времени была, если и не аналогичной, то значительно приближенной к азербайджанской. Нужно по достоинству оценить глубину постижения азербайджанским мыслителем причин социальной стагнации восточного общества, увязываемой с системным кризисом традиционного мусульманского общества.

Как и Вольтер, Ахундов, однако, прекрасно видел значение ислама и роль религии в регуляции социальной и духовной жизни общества и отдельной личности. И все же глобальную трансформацию мусульманской духовности Ахундов усматривал в последовательной и целостной программе реформ, увы, предполагавшей в итоге растворение самой этой духовности.

Идеи Ахундова мощно влияли на прогрессивных деятелей независимых Ирана и Турции, с которыми Ахундов спорадически общался. Его идеи, несомненно, сыграли свою роль в последующем становлении и развитии первого конституционного строительства в Иране. Оказав влияние на зарождающуюся азербайджанскую элиту, Ахундов намного опередил ее предстоящее духовное развитие.

Каких-нибудь 150 лет назад самоидентификация северных азербайджанцев детерминировалась сложным конгломератом разнонаправленных религиозно-местнических и этнических ценностей. В этой связи интересно привести наблюдение А. Балаева: «Еще к середине XIX в. самосознание азербайджанцев имело «ярусную систему», важнейшими компонентами которого были: 1.осознание причастности к конфессиональному (исламскому) макроареалу; 2. принадлежность к тюркской языковоплеменной общности; 3.принадлежность к конкретной тюркской народности - азербайджанским тюркам; 4.принадлежность к конкретному региону (ширванцы, нахичеванцы, карабахцы и т.д.); 5. узколокальная (местная) соотнесенность и характеристика» (**4, с.30**). Практически до установления советской власти и в ее первое десятилетие правления в Северном Азербайджане в этой сложной системе этно-конфессиональной ориентации принадлежность к мусульманской умме (общине) являлась главным ориентиром самоидентификации населения. Все создававшиеся национальные партии и организации должны были не просто учитывать, но и отражать этот факт в своих программных документах, нередко ратовавших за объединение всех мусульман России в единую умму.

Совершенно естественно, что азербайджанская элита должна была обращать взоры к соседним, сохранившим свою независимость, мусульманским государствам. Доминирование шиизма, даже усилившееся во второй половине XIX века из-за роста трудовой миграции из Ирана, должно было скорее увеличить тягу элиты к этой стране, а не к Турции. Однако две причины способствовали именно турецкой ориентации. Во-первых, главенствующая роль языка в идеологии европейских типов национализма, по модели которых строился азербайджанский национализм. Во-вторых, Турция была значительно более прогрессивной страной, чем Иран, более отвечающей либеральным и прогрессистским ориентациям азербайджанской интеллигенции. После падения АДР часть элиты вообще переберется в Турцию и примет самое активное участие в строительстве светской государственности в этой стране.

Период конца XIX – начало XX вв. имеет исключительное значение для духовного развития Азербайджана. В этот исторический промежуток идеи просветительства широко проникли в среду сложившейся светской духовной элиты. Проблема личной свободы – центральная для Ахундова – была продолжена и развита его последователями. Исследователь Э. Ахмедов отмечал: «Одна из особенностей философии азербайджанского Просвещения состоит в том, что ее становление и развитие совпало по времени с процессом формирования национального сознания народа» (**5, с. 286**).

Продолжение этой традиции в Азербайджанском Просвещении Э. Ахмедов разбивает на несколько идейных течений: *общедемократическое* (Ахундов, Зардаби, Н. Везиров), *революционное* (Дж. Мамед-Кули-заде, О.-Ф. Неманзаде, М.-А. Сабир, У. Гаджибеков, С. Агамалиоглы), *радикальное* (С. Мехмандаров, М. Шахтахтинский, Э. Султанов, Г. Минасазов), *либеральное* (Ф. Кочарлинский (Кочарли), Р. Эфендиев, Т. Байрамалибеков, С. Ганизаде, Г. Махмудбеков, М. Махмудбеков) просветительство». К концу XIX – началу XX вв. Ахмедов относит появление мусульманского *реформационного* просветительства, деятелями которого называет – А. Агаева, А. Гусейн-заде, М.-Э. Расулзаде, А.-М. Топчубашева, Г. Везирова, К. Карабекова (**6, с. 21**).

Азербайджанское Просвещение заложило основания развития новой культуры и принципы формирования самосознания азербайджанского народа, оно определило пути самостоятельного освоения проблем просвещения и мирового опыта в этой области. Не случайно, Казем-Бек писал: «Преобразователи страны должны родиться в самой стране» (**7, с. 11**).

В этом смысле следует согласиться с оценкой Э. Ахмедова: «Философия азербайджанского Просвещения – это философия пробуждающегося национального самосознания. Как теоретическое осмысление национальной реальности она имеет основание в самой себе. Понятия же европейско-

го происхождения употреблялись в ней лишь для выражения национальной проблематики; их выбор и адаптация происходили согласно потребностям и обстоятельствам конкретной действительности; пользование ими не просто означало перенесение на национальную почву идей и теорий европейского происхождения, а самостоятельное творчество, включение собственной реальности в мировую историю, собственной философии в русло мировой философии» (**8, с. 290**). Конечно, нельзя канонизировать эту позицию, поскольку большинство просветителей, получив образование на Западе, считали себя приверженцами европейского социально-политического миросозерцания.

Культурно-просветительская миссия на определенном этапе для реализации своих целей настоятельно нуждается в учреждении более действенной и прагматичной сферы своего приложения - в политике, которую она на первых порах сама организует и направляет, пока укрепляющаяся политическая сфера жизни общества не начинает занимать позиции, ранее безраздельно принадлежащие культурному просветительству. Это и понятно, так как политический дискурс социокультурных проблем, требующих своего решения, являет собой пример программы практических действий, направленных на осуществление задач, поставленных основными положениями избранной модели развития.

Азербайджанское Просвещение стало закономерным прологом становления национального политического самосознания, этнической, а затем и национальной самоидентификации азербайджанской духовной элиты, предпринявшей модернизационный проект трансформации самосознания общества и его переустройства на основе сформировавшейся социокультурной модели, одной из первых в мире Востока вобравшей в себя западные стандарты социально-политической жизнедеятельности. Этот выбор во многом предопределил будущее Азербайджана. Европейское культурное влияние ещё более усиливалось в результате нефтяного бума конца XIX – начала XX вв., превратившего Баку в крупный промышленный и культурный центр империи.

Зарождающиеся первые азербайджанские партии, как уже отмечалось, в своих идейных исканиях первоначально исходили из фундаментальной роли ислама в жизни общества, однако в дальнейшем стали склоняться к более умеренной позиции. Первые азербайджанские полу-организации, полупартии объединялись на сугубо национально-конфессиональной основе, что, естественно, препятствовало их легализации. Совсем другой - либеральный характер носила созданная в августе 1905 г. на съезде мусульман России в Нижнем Новгороде мусульманская конституционная партия «Иттифаги-Муслимин» («Союз мусульман»), возглавляемая азербайджанцем А.М. Топчубашевым. Кроме требований уравнения в политических, граж-

данских и религиозных правах мусульман с православным населением России, съезд наметил пути объединения всего мусульманского населения империи посредством общей целенаправленной просветительской работы.

После падения царского режима 1-11 мая 1917 г. в Москве прошел первый Всероссийский мусульманский съезд, решавший вопрос о будущем государственном устройстве страны. Съезд мусульман подошел к этому вопросу с двух противоположных позиций, озвученных так называемыми унитаристами, выступающими за целостность России, и федералистами, отстаивающими принципы автономии. М.Э. Расулзаде, поддерживающий вторую позицию, отмечал: «..формой государственного устройства России, наиболее обеспечивающей интересы мусульманских народностей, является демократическая республика на национально-территориально-федеративных началах» (**9, с.75**). К этому времени в мировоззрении Расулзаде произошли решительные изменения. Так, описывая изменившееся отношение партии к панисламизму, М.Э. Расулзаде в работе «О пантуранизме» писал: «Исторический опыт показал, что, с одной стороны, рождая теократическо-клерикально-реакционное течение, а с другой, препятствуя появлению национальной идеологии в мусульманском мире, панисламисты препятствуют пробуждению национального самосознания этих народов, задерживают их прогресс и, тем самым, мешают им стать независимыми нациями. Поэтому, во всех мусульманских странах надо усиливать процесс пробуждения национального самосознания, ибо первоисточником всякого прогресса, а также основой национальной независимости является только наличие осознанного национального «Я» (**10, с. 254**).

В сентябре 1917 г. в Азербайджане была образована партия «Иттихад-ислам». Идейное ядро партии составлял стандартный набор методов и путей возвращения к «первоначальному» исламу, объединения всех мусульман мира, глобализации ислама путем внедрения его принципов во все сферы социальной, политической и духовной жизни. Трудности достижения столь глобальных стратегических целей в запутанной политической ситуации заставляли партию «Иттихад» в разное время ставить перед собой противоречивые тактические задачи - то объединения всех мусульман России, затем интеграции Азербайджана с Турцией и, в конце концов, консолидации ислама с коммунизмом.

Альтернативная светская идея проходила собственный путь, на котором панисламизм – лишь переходный этап (хотя и очень важный, так как панисламизм объективно - это экуменическая девальвация конфессиональных различий, сглаживание противоречий между суннизмом и шиизмом, это первоначальная основа консолидации мусульманского общества) в эволюции азербайджанского освободительного движения. Под влиянием европейской идеи национальности эта идеология вначале склонялась к панту-

ранизму - утверждению языковой общетюркской идентификации и идее объединения всех тюркских народов.

Но и сам пантуранизм оказался промежуточным этапом, проложившим путь к собственно азербайджанскому национализму. Постепенно складывался достаточно чёткий образ идеала, к которому устремилось национально-освободительное движение – национального азербайджанского государства, находящегося в тесном союзе с другими тюркскими народами, прежде всего – Турцией, но независимого, демократического государства, в котором ислам играет роль основы культуры и главной религиозной организации, отделённой, тем не менее, от государства.

Русская революция и распад Российской империи предоставили азербайджанской национальной элите возможность попытаться осуществить свой идеал. В 1918 г. была провозглашена Азербайджанская Демократическая Республика (АДР) – первая республика на мусульманском Востоке и первое государство мусульманского народа, основанное на отделении религии от государства (**11**). Этот шаг свидетельствовал о степени приверженности азербайджанской политической элиты того периода европейским стандартам демократии. Мусульманское духовенство в это время было по сути самой организованной и респектабельной силой, связывающей своим авторитетом азербайджанское население в единое целое. Более того, эта сила была способна провести съезд представителей мусульман всего Кавказа с целью объединения и решения проблем в условиях временного устранения влияния России в регионе. Панисламизм - как идеология этой силы - был обречен столкнуться с нарождающимся национализмом, так как по существу это были противоположные, более того, конкурирующие концепции консолидации народа.

Флаг АДР включил в себя цветовую символику провозглашенной триады: тюркизм, модернизация, ислам, - являющейся программным требованием всей предшествующей культурной и политической элиты Азербайджана. На первых порах, исходя из сложившихся реалий предшествующего развития, в АДР параллельно сосуществовало два официальных языка, вместе с тем, власти наметили программу поэтапного возрождения роли азербайджанского языка в работе государственных структур и жизни общества.

АДР не оставила после себя конституции, так как не успела провести даже Учредительного собрания. Между тем ее политические цели на будущее были вполне ясно изложены в Положении об Учредительном собрании, опубликованном 21 июля 1919 г. Согласно первому пункту Общих положений этого документа: «Учредительное собрание образуется из членов, избранных населением на основе всеобщего без различия пола и равного избирательного права, посредством прямых выборов и тайного голосования, с применением начала пропорционального представительства» (**12, с.71**).

Власти АДР предполагали законодательно наделить женщин всей полнотой избирательных прав, тем самым демонстрируя приверженность идеалам Азербайджанского Просвещения.

Провозглашенный светский характер АДР подвергся ожесточенной критике исламистов, а устремленность ее лидеров к национальной государственности откровенно противоречила пантуранизму. В это время М. Э. Расулзаде стал критиковать так называемый «романтический пантуранизм», проповедующий идею «сбора земель», интеграции тюркских народов в единое государство, понимая ее иллюзорность в условиях сложившихся политических реалий начала XX века. Постепенно место национально-этнической специфики в триаде (тюркизм) занял азербайджанизм, активно отстаиваемый частью национальной элиты в рамках проводимой представителями интеллигенции тюркских народов дискуссии о необходимости принятия единого унифицированного языка консолидации, в качестве которого предлагался государственный язык Турции. После независимости Азербайджан вновь столкнулся с этим вопросом и вновь, после достаточно острых споров, поспешных революционно-принудительных шагов по «введению в жизнь тюркизма» во времена правления Народного Фронта, сделал конституционно закрепленный выбор (1995 г.) в пользу азербайджанизма – названия языка азербайджанским, народа - азербайджанцами. Кроме политической конъюнктуры этот выбор отражал и азербайджанскую демографическую ситуацию, поскольку проживающие в республике мусульманские меньшинства - талыши, лезгины, курды, аварцы и др. не являются тюркскими народами. Вскоре эта проблема в среде национально-демократической оппозиции, ориентированной на западные страны, фактически утратила свою остроту, хотя об окончательном ее забвении говорить рано.

Сам по себе лозунг прогресса (модернизации) не мог вызвать особых дискуссий в силу убедительных примеров его перспективности в мировой практике, однако, вопрос о том, как этот прогресс должен был сочетаться с двумя другими, этническим и конфессиональным принципами, как представляется, никем специально не обсуждался. Но главное заключалось в том, что динамика исторических событий не дала возможности практической реализации триединой цели азербайджанской государственности, которая во многом осталась лозунгом.

АДР основывалась на базе национального самоопределения, на почве тюркской демократической государственности. Более того она была первым демократическим государством на всем Востоке, но именно поэтому необходимо ясно представить себе в силу каких исторических причин это произошло и какие шаги следует предпринять сегодня. Интересно поразмышлять и о том, насколько прочно этот проект мог прижиться на азербайджанской почве, случись стране избежать оккупации большевиков.

Имеет ли лозунг «Ислам, тюркизм (азербайджанизм), прогресс (модернизация)» только лишь историческое значение или же его необходимо использовать и сегодня, приводя в соответствие с меняющимся миром? Какова роль каждого из этих принципов и как они соотносились между собой в конце второго – начале третьего тысячелетия? Как следует ранжировать национальные и конфессиональные приоритеты в новой политической ситуации, при которой западная демократия считает эти поиски главным препятствием на пути интеграции стран и народов постиндустриального периода развития? Этот вопрос приобретает особую остроту в условиях сегодняшнего роста откровенно националистических настроений по всему миру.

К моменту обретения независимости новая политическая элита вполне излечилась от постоянной тяги найти нового «старшего брата», однако это было настроение хоть и влиятельной, но очень узкой группы людей. Т. Свиетоховский пишет, что к моменту образования АДР национальные идеи отстаивала маленькая группа интеллигенции, которой противостояло население, исповедующее принцип исламской уммы (**13**). Может быть, отсюда, в силу наличия пропасти между элитой и народом, возникла и постоянно присутствовала навязчивая идея азербайджанцев все время искать опору в какой-то внешней силе, стране, исполняющей роль локомотива истории для Азербайджана. Если большинство мусульманского населения было далеко от идей этой элиты, то организованные исламские силы, возглавляемые партией «Иттихад» с самого начала повели против нее решительную борьбу, настаивая на особом пути развития Азербайджана. «Партия добивалась восстановления господствующего положения в жизни азербайджанского общества исламских норм, что объективно способствовало нивелированию национального момента» (**14, с. 257**).

В относительной лёгкости большевистского завоевания Азербайджана проявился разрыв между национальным сознанием элиты и традиционалистским сознанием пассивно идущих за ней народных масс, которых элита не могла в достаточной мере сплотить и организовать под своими

тическими ценностями оказалась наиболее острой и спорной при обсуждении моделей будущего развития. Идентичность, называемая «советский человек», пустила довольно глубокие корни в Азербайджане, и это не удивительно, если вспомнить, что идентификация азербайджанцев подверглась наиболее радикальным социокультурным и политическим трансформациям, направленным на искоренение пресловутых панисламизма и пантюркизма. В результате городское население, особенно в Баку, отличалось слабой этно-конфессиональной самоидентификацией, усиленной масштабным переходом национальной элиты на русский язык, выступавшего в качестве едва ли ни единственного официального языка, постепенно подбирающегося и к частной, бытовой сфере жизни населения. Последующая в годы распада СССР реконструкция этнического сознания произошла, не в последнюю очередь, и из-за масштабного прилива беженцев из Армении и переселенцев из оккупированных районов Азербайджана, сохранивших более четкую этническую и конфессиональную самоидентификацию.

В идейной и политической путанице того времени поспешно намечались пути быстрого перехода в когорту «цивилизованных стран», рецепты которых хотя и были расписаны до деталей в теории, почти никогда не реализовывались на практике. Исторически лишенные перманентного периода формирования национально-конфессиональной самоидентификации, насильственно сдерживаемые в поисках основ своего исторического самосознания, нации бывшего СССР с традиционной исламской ориентации почти вплотную подошли к новому этапу «революционного» перехода от одной формации к другой, при котором вновь был элиминирован целый пласт как политического, так и духовного развития. Совсем немного времени потребовалось для отрезвления от пьянящей романтики неожиданной свободы, осознания того, что переходный период будет и длительным, и драматичным, а главная задача становящейся интеллектуальной и политической элиты - не допустить трагического развития событий, предпосылок для которых было более чем достаточно.

Мировой опыт стран мусульманской культурной ориентации показывает, что основные противоречия их развития выстраиваются вдоль линии соприкосновения принципов ислама и демократии. Следует отметить, что это, с одной стороны, ислам, понимаемый в терминах непримиримой ортодоксии, с другой - демократия, предписываемая в качестве неукоснительных для исполнения рецептов. Сегодня ислам и демократия продолжают соотноситься как идеологии, конкурирующие между собой в силу своей успешной социальной ангажированности. Проблема заключена в том, сумеют ли они начать диалог как системы с отличающимися (но и пересекающимися!) друг от друга духовными и социокультурными ценностями. Можно подумать, что препятствия подобному диалогу возникают вследствие полярно-

сти ориентаций этой религии и демократии, что искать между ними компромисс невозможно, да и не нужно. Но в этом-то и все дело, что первоначально диалог христианства и демократии был не менее острым, что до сих пор «диалоги» между демократией и исламом происходят на разных уровнях взаимопонимания сторон. И, если одной из сторон не хватает политической культуры, то другой - политической терпимости и наоборот. Словом, опыт взаимодействия и взаимопонимания, как правило, более омрачен негативными эмоциями, чем осознанием действительных расхождений ценностей ислама и демократии. Соответствующие таким эмоциям интерпретации исторических взаимоотношений мусульманской и христианской цивилизаций, интерпретации отказывающиеся признать их «авраамaтическое родство», еще больше усугубляли ситуацию отторжения, помноженную на бессознательные мотивы взаимного недоверия.

Модели с детальным предписанием условий сосуществования институтов религии и светского демократического государства со структурированным гражданским обществом давно обрели практическую жизнь не только в Западной Европе, но и в других частях света. Однако страны СНГ исламской ориентации в этом вопросе не могли, по понятным причинам, полностью опереться на мировой опыт. С другой стороны, попытки взять за образцы, скажем, алжирскую, египетскую или даже турецкую модель взаимоотношений принципов ислама и демократии вряд ли являлись уместными хотя бы из-за несравненно большей светскости государства и секуляризации населения в постсоветских странах. Секуляризации, правда, особой, взращенной советским атеизмом, заменившим общественную религию бытовым суеверием. Аутентичность исламских норм под влиянием советского образа жизни и вследствие длительной изоляции мусульман СССР от институтов религии подвергалась существенной трансформации, что имело как свои позитивные, так и негативные последствия. Словом, шести из пятнадцати постсоветских республик пришлось искать собственные пути обретения национального самосознания, «возвращения к исламу», вхождения в современное мировое политическое сообщество в качестве самостоятельных государств, с более или менее четко определенными ценностями и конституционными принципами развития. Уже в самом начале пути эти страны стали стремительно отдаляться друг от друга, а их последующий опыт инкорпорации религиозных ценностей в социокультурную и политическую жизнь стал приобретать в каждом отдельном случае черты уникальности.

Перспективы

Азербайджан вплотную подошел к очередному периоду трансформации политической идентичности общества и элиты, который связан с выработкой и принятием новой социокультурной модели развития. Несмотря на все уроки предшествующего периода независимого развития Азербайджана, все

еще находятся люди, полагающие, что следует продолжить путь формирования этнической социокультурной модели развития, которая может консолидизировать большинство населения на основе тюркской идентичности. По второму пути формирования единой азербайджанской нации, сплачивающей людей не по этническому признаку, а по политическому принципу равенства прав каждого человека, наделенного статусом гражданина Азербайджана, как будто призывает идти социокультурная модель азербайджанства (азербайджанизма). Но дело в том, что в плане реализации этой модели практические шаги почти не сделаны. Напротив, бурно стала развиваться концепция мультикультурализма, ошибочно распространяемая на коренные народы страны.

Для многих исследователей национальное самосознание - проблема культурологическая: народ, согласно ей, должен осознать себя как исторический носитель определенной культурной традиции, сформировавшейся в пределах определенной территории, временных рамок, на консолидирующих основах определенного этноса, его языка, религии и особенностей менталитета, выявляющего специфические психологические и поведенческие нормы. Это действительно соответствует истине, но, как говорится, только ее одной стороне. С другой стороны, проблема национального самосознания является вопросом политической жизни общества, и как таковая она должна решаться в рамках политической философии. Национальное самосознание - это тот фундамент, на котором воздвигается здание национальной суверенной государственности в период обретения народом независимости. В том случае, когда обретение независимости совпадает с крушением тоталитаризма и переходом к демократии, национальное самосознание соотносится с условиями становления и развития правового государства и гражданского общества. Если последнее верно, тогда становится понятна одна из ошибок идеологов формирования национального самосознания: они путают его культурологические и политические аспекты, они часто забывают, что это самосознание требует своей модернизации под влиянием того политического климата, который господствует на данный момент. Короче говоря, происходит подмена (вольная или невольная) понятия нации понятием этноса или гомогенного народа.

Итак, формирование нации и ее самосознания возможно только на пути перманентного укрепления правового государства и гражданского общества, поскольку нация в данном случае является категорией политической. Это, конечно же, своеобразная конструкция, которая, тем не менее, способна завоевать умы и сердца большинства общества.

Не менее важной, но другой, по сути, является еще одна конструкция – социокультурная модель развития, носящая временной характер, сопутствующая конкретному периоду. Да, они соотносятся, взаимодействуют,

«подправляют» друг друга, сверяют темпы своего развития, но никак не подменяют одна - другую. Между тем, на практике такая подмена, к сожалению, как раз и происходит.

Лишь только в национальной стратегии развития государства и общества конкретного периода национальное самосознание (идеология) и социокультурная модель временно объединяются как взаимосвязанные элементы одной, единой доктрины.

Каждая эпоха развития человечества по-своему конструирует соотнесение традиции (прошлого) и модернизации (будущего) в культуре народов. В исторической ретроспективе генезис данного соотнесения был заложен столкновением в сознании первобытных людей «своих» и «чужих» ценностей. Столкновением острым, противоречивым, порождающим многообразие вызовов и рисков в развитии становящейся культуры. В результате этого столкновения трансформировалось и «свое», и «чужое», обретая в новой парадигме культуры концепты симбиоза или пластики. В чрезвычайных ситуациях, каковой, безусловно, является глобализация, эта альтернатива, разрушаемая процессом масштабной унификации, перманентно превращаясь в целенаправленный механизм подавления «чужим» «своего» и вызывая социокультурный шок в обществе. В этих условиях закономерный интерес должны вызывать системные основания характера и специфики национальной традиции, способствующие, препятствующие или же трансформирующие воздействие внешнего культурного вызова.

Азербайджанская нация, как субъект политической истории, все еще проходит стадию формирования, непростого перехода от всеобщего «советского народа» к единичной нации. Предшествующие социокультурные модели утратили свою дееспособность, поскольку уже не могут адекватно отразить современное политическое и культурное состояние азербайджанского государства и общества.

Новый азербайджанский национальный проект начался с конца XX века и осуществляется в геополитическом пространстве, формируемом преимущественно западными политическими ценностями.

Азербайджанцы с выраженной восточной (и советской) ментальностью начали формироваться в нацию в условиях сложного перехода от тоталитарной диктатуры к демократии, от плановой экономики к рынку. В Азербайджане исторически, а также за последние десятилетия социализма, государство и власть традиционно оказывали решающее воздействие на формирование экономических, социальных и политических отношений. Советская тоталитарность и иерархичность привели к складыванию жесткой организационной системы управления, подчиняющей все социальные структуры централизованной, а часто и персонифицированной власти. Разрушение этой системы привело к резкой дестабилизации общественных струк-

тур, стремительному расслоению общества в масштабах, породивших культурный шок. Поэтому после обретения независимости возникла проблема преодоления политической маргинальности национального самосознания. Хотя азербайджанская культура синтезировала в себе наиболее действенные элементы внешнего влияния, перерабатывая их в собственную национальную традицию, подобная пластичность культуры как бы препятствовала развитию политической зрелости и затрудняла движение к независимому государству. Культура Азербайджана по возможности сопротивлялась советскому шаблону принудительной раздвоенности на «национальную по форме и социалистическую по содержанию», в то время как ущербная политическая система беспрестанно калькировала русский политико-идеологический лексикон на национальный язык и навязывала его культуре. Впрочем, показателем того, что это был все же своеобразный ритуал, а не истинная вера населения, является та поразительная скорость, с какой почти все азербайджанцы сбросили с себя, казалось бы, превратившуюся в кожу, социалистическую одежду. Нет ли опасности, что схожую картину можно будет скоро наблюдать в отношении господствующей сегодня западной политической доктрины и английского языка, успешно вытесняющего русский?

Известно, что отсутствие государственности сводит национальную идентичность преимущественно к единству на основе общего языка, поэтому борьба за реставрацию статуса языка стала неизбежным этапом для всех национальных движений, идущих к независимости. Однако после достижения независимости для того, чтобы язык превратился в подлинный элемент национального общения и государственности, он должен наполниться новым политическим содержанием - он должен стать языком гражданского общества и правового государства.

Маркирование народа как «азербайджанцы», его социокультурной модели как «азербайджанизм» - результат исторического развития, это состояние, к которому подвела история и сделала реальностью жизни. Но совсем другое дело, что превращение этих терминов в несущие конструкции социокультурной модели развития Азербайджана требует широкой дискуссии и исследований «анатомии и физиологии» азербайджанизма, которые пока не выходят за рамки обсуждения терминологии.

Также необходима новая дискуссия о месте религии в системе светской государственности Азербайджана и ее роли в обществе. Казалось бы, все просто: религия должна быть интегрирована в культуру, но не в политику, она должна разнообразить культурную традицию, превратиться в фактор духовности и норму нравственных ценностей, маркирующих любую деятельность общества и личности. На практике же общество сталкивается с чрезвычайной сложной задачей пластичной, органической интеграции цен-

ностей отечественного ислама в социокультурную модель развития, в которой должна быть выявлена связь доминирующих исламских норм с характером трудовой и любой другой деятельности.

Следует признать, что реалии современного ислама весьма противоречивы. Они не позволяют утверждать, что мировой ислам уже завершил начавшуюся в 70-е годы прошлого столетия политическую, экономическую и социокультурную трансформацию. Но не менее ясно и то, что этот процесс вплотную подошел к новой критической точке бифуркации. После ее прохождения вполне ожидаемы гораздо более острые противоречия развития, чем те, которые были вызваны предыдущей «бифуркационной остановкой» ислама конца XIX – середины XX вв. За тот период ислам пережил свою эпоху нового Просвещения, увлекся проектами модернизации в стремлении на базе конфессиональных ценностей технологически «догнать» Запад. Сегодняшний период развития ислама, перескакивающего через целые пласты исторического развития и опыта, требует своей идентификации: следует понять почему одни мусульманские страны предпринимают попытку реагировать некими трансформациями на перемены мира, другие - отторгают их, третьи же - пребывают в состоянии замешательства, на распутье; почему панорама мусульманского мира демонстрирует крайне противоречивые тенденции: от робких шагов к тропе демократизации до спонтанных всплесков радикальных умонастроений.

Исламская мысль на сегодня выработала три основные позиции: а) незыблемость состояния мусульманского общества, с опорой на традиционализм консервативного толка; б) возврат к «первоначальному» исламу (минимум), а при возможности и исламизация всего мира, с опорой на фундаментализм и радикализм; в) модернизация ислама за счет нового прочтения (трактовки) некоторых аятов Корана, с опорой на либерально-демократические ценности. Третье направление, после некоторого всплеска активности, сегодня под ударами реальности и фундаменталистов практически сворачивается. Но его место постепенно занимает новое направление, возникающее в тех мусульманских странах, в которых нефть позволила достичь западных стандартов благоденствия. В этом направлении также идет обращение к внутреннему потенциалу ислама, под который, однако, подводится общий принцип. В Кувейте, к примеру, это направление развивается самим государством, поручившим министерству вакфов доказать, что основу современного исламского мировоззрения составляет принцип усредненности, опирающийся на коранические аяты и сунну. Согласно преданию, пророк Мухаммед утверждал: «Во всех делах наилучшим является то, что посередине». Сегодня в Кувейте создана целостная доктрина «Усредненность - образ жизни», по которой «усредненность понимается как взвешенность, умеренность, равноудаленность от любых крайностей,

например, отход как от приземленного прагматизма, так и от оторванного от реальности идеализма, неприятие как слепого отстаивания давно устаревшего, так и стремления к постоянным переменам» (**21**).

Культурная традиция успешно демонстрирует, что в переломные моменты истории она превращается (и используется в разных целях) в форму сопротивления новым нормам жизнедеятельности. Это особенно ярко проявилось в провале попыток прямого переноса принципов западной демократии на постсоветскую почву, весьма различную в отдельных республиках. Да и сами эти принципы на Западе, а теперь и в ряде стран Востока, трактуются достаточно широко и произвольно, чтобы можно было бы вывести некую универсальную «формулу демократии». При этом как никогда остро выступает проблема пределов успешности неолиберализма, породившего экономический кризис 2008 г., а затем и политический, и духовный кризис.

Плюрализм в подходе к культурам стал знаком наступления нового времени не только в науке о культурах, но также и в политике, и в идеологии, которые сами по себе также являются феноменами культуры, проявлениями определенных социокультурных норм и ценностей. Поэтому современная политическая и социальная трансформация обществ и государств должна быть расценена как попытка выработки новой культурной роли, инвестирования интеллектуальных концепций в саму жизнь, с целью ее сохранения.

Следует определить какие ценности и нормы могут составить фундамент формирования нового социального капитала в Азербайджане, что в этом процессе следует прояснить, что отдать на откуп иерархической системы управления власти и что предоставить самоорганизующимся сетям гражданского общества. Соотношение сетей и иерархии почти не затрагиваемая проблема в Азербайджане.

Исследование всех этих проблем необходимо соотносить с зарождающейся новой культурой традицией, свидетельствующей о бифуркационном переходе человеческой цивилизации в новое состояние. Это переход к очередной цивилизационной, формационной модели развития. Азербайджану, в этой связи, предстоит пройти непростой путь трансформации некоторых стереотипов национальной культурной традиции, тормозящих развитие.

Попробуем дать ответы на некоторые вопросы по проблеме национальной философии, заявленные в начале статьи.

Начнем с соотношения «этнической», «народной» и «национальной» философии. Поскольку при строгом понимании сущности философии многие традиционно перечисляемые особенности национальной философии могут не иметь прямого отношения к философии, как типу рационалистической рефлексии, то логично предположить, что такая ситуация требует

формирования специальной дисциплины, ответственной за специфические ментальные процессы, основанные на этнической и социокультурной субъективности. В этом случае каждая национальная философию выступает срединным звеном между всеобщей (общечеловеческой) философией и предлагаемой гипотетической дисциплиной, а каждое из трех направлений познания приобретает свою специфику (уникальность).

В ранжировании типов философии так называемая этническая философия должна начинаться с анализа мировоззренческого и нравственно-этического содержание этнических мифов и эпосов (дастанов), продолжится этнической адаптацией принятых религиозных учений и завершится высшими формами этнической рефлексии, предметом и объектом которой могут выступать панславизм, пантюркизм и т. д.

Далее, содержание концепта «философия народа» Азербайджана должно включать в себя первые известные философские труды, которые берут начало с эпохи Средневековья (примерно с конца X-го века), создаваясь в основном на арабском языке. Специфика восточного мироощущения и мирописания позволяет включить сюда и философскую поэзию, созданную на персидском, арабском и тюркском языках. Естественно, что эти образцы рефлексии влияли на национальную философию более позднего периода, включая в нее свои парадигмы, категории и проблематику. С началом колониализма это влияние в условиях зарождающегося модернизма и концепций западного рационализма начинает ослабевать, пока не подпадает под фактический запрет в ранний советский период, учредивший жесткую гегемонию марксистско-ленинской философии. Его квазивозрождение в Азербайджане (после 50-х гг. XX в.) связано с исследованиями восточной философии на основе неадекватной для него методологии исторического материализма. Определенное оживление приходится на постсоветский период, имеющий, впрочем, фактологический характер, поскольку четко заявленная методология пока еще не сформулирована. В силу отсутствия информации трудно вынести объективное суждение о философии азербайджанских тюрков в Иране, хотя можно предположить, что она развивается сегодня в составе современной персидской философии на языке фарси.

Наконец, генезис национальной философии необходимо связать с рождением наций и этапом философской рефлексией, осуществляемой на национальном языке в эпоху Просвещения. Тогда для Азербайджана генезис национальной философии хронологически определяется ранее середины XIX века. Российскую экспансию, породившую столкновение цивилизаций и социокультурный шок, следует считать исторической точкой бифуркации, выведшей ментальность азербайджанского народа на новый уровень развития, прямым последствием которого стало зарождение зачатков национальной философии.

Что касается трудов, создаваемых отечественными философами на других языках и произведений зарубежных философов, проблемы азербайджанской философии, то они входят в состав национальной философии в том случае, если становятся предметом рефлексии среди ее отечественных представителей. Два примера иллюстрируют эту мысль: творчество Дж. Афга ф

России, до традиционного абсолютизма в странах Персидского залива. Открыто демонстрируемый национализм таких действующих лиц, как Дональд Трамп, также ставит либеральную модель под сомнение.

Общества на глазах распадаются на группы, каждая из которых кричит о собственной идентичности. (...) Великобритания парализована хаосом «Брекзита» (...); президент Франции Эммануэль Макрон занят по горло восстанием «желтых жилетов» (и поэтому не приедет в Давос); в США президент и Конгресс блокируют друг друга и не могут принять бюджет» (**22**).

Тревожными мировыми событиями стали торговые войны и политика санкций, охватившие не только противников, но и союзников современного политического и экономического мира. Внутреннюю мотивацию набирающего повсюду силу социального протеста, в который постепенно втягиваются представители среднего класса, составляет борьба с неолиберализмом и его главными проводниками в мире. А если вспомнить популяризатором каких идей является неолиберализм, то станет понятным, что нарастающая борьба ведется против капитализма, достигшего, как представляется, естественных приделов в глобализационном расширении. То, что современный капитализм уже длительное время работает на пользу ограниченной, мизерной малой группы лиц, хорошо видно из беспристрастной статистики:

Из ежегодного доклада некоммерческой организации Oxfam, опубликованного накануне открытия форума в Давосе, следует, что: «состояние миллиардеров выросло на 900 млрд. дол. в 2018 г., тогда как общие ресурсы бедной половины человечества сократились на 11%; у 26 миллиардеров сейчас на руках столько же денег, сколько у 3,8 млрд. бедных жителей планеты. В 2017 г. их было 34; число миллиардеров удвоилось после финансового кризиса 2008 г.; миллиардеры скрывают от налоговых органов 7,6 трлн. дол., тогда как 10% самых бедных платят бо̀льшие налоги пропорционально их доходу, чем самые богатые».

Между тем, мир стоит на пороге четвёртой промышленной революции (**23**), так называемой индустрии 4.0, обновляющей производство информационно-сетевыми, кибернетическими системами, влекущими за собой колоссальные изменения рынка труда, экологии, политических систем и даже человеческой идентичности, поскольку мощно внедряются в психофизическую организацию человека. Все более очевидными становятся предстоящие риски и повышение общей нестабильности, способные ввести мир в состояние коллапса.

В драматических условиях современности прогнозы Форума оказались весьма не утешительными, в частности, некоторые ее участники полагают, что мир ждет деглобализация и фрагментация единого экономического пространства, которые похоронят достигнутые интеграционные успехи,

усилив торговые барьеры и увеличивая риск очередной рецессии. В это глобальное замедление экономического развития, по мнению экспертов, будут втянуты США, страны ЕС, Китай и Япония, словом, те государства, которые являются главными акторами продвижения в мире глобализации. В этой связи были озвучены тревожные параллели с временами торжества коммунизма и фашизма – очень уж схожи обстановка и состояния умов в современном мире. Руководитель российской делегации М. Орешкин высказал мысль, что завершившийся 30-летний цикл глобализации продвигает мир в полосу «тектонических сдвигов». Справляться с этими угрозами каждой стране придется самостоятельно, поскольку мир на пороге разрушительных процессов деглобализации, роста изоляционизма, национализма и ультраправой идеологии, свидетельствующих о начале общемировых дезинтеграционных процессов. Некоторые страны уже предпринимают упреждающие шаги. Так, Индонезия, чтобы подготовиться к промышленной революции, запустила дорожную карту «Индонезия 4.0», выбрав пять приоритетных секторов промышленности: пищевую, текстильную, химическую, автомобилестроение и электронику. Доказано, что эти пять секторов могут обеспечить до 60% ВВП обрабатывающей промышленности. К 2030 г. Индонезия планирует войти в десятку экономически развитых стран мира, и это намерение может стать примером для творческого подражания.

Нельзя сказать, что прогнозы Давоса были исключительно пессимистичны, однако проявленный на форуме оптимизм часто провисал в воздухе, лишенный убедительной аргументации, а тезис о самостоятельном выходе каждой страны из общемирового кризиса и складывающейся волны рисков и угроз крепко запечатлелся в памяти присутствующих политических лидеров государств.

Достаточно в этой связи привести интервью президента Азербайджана И. Алиева китайскому телеканалу CGTN (Chine Global Television Network) в рамках Форума в Давосе (**24**). Президент отметил, что Азербайджан добился «соединения стран и людей», что инфраструктурные проекты, связанные с транспортом, создали совершенно новую политическую ситуацию в регионе, поскольку они являются «одним из важных инструментов для активного политического диалога, снижения определенных трудностей, сложностей и проявления внимания к позитивной повестке». При этом была выражена уверенность, что это «один из самых эффективных путей для освобождения оккупированных территорий», поскольку страна-оккупант должна оценить и понять, что могла бы стать стороной этого крупного формата сотрудничества, ведущего к устойчивому миру. А этот мир чрезвычайно важен, так как регион и без него пребывает в нестабильной ситуации, которая распространяется на зону, близкую к границам Южного Кавказа. Президент отметил, что страна видит «новые источники конфликтов,

новые источники рисков», а потому «основная цель заключается в защите Азербайджана от потенциальных рисков» (**24**).

И все же предстоящее будущее полно неопределенностей: «Мы не знаем, что произойдет в будущем… С точки зрения влияния на нас внешней политики и среды считаю, что того, что мы сегодня имеем, достаточно. Вы всегда можете думать о лучшем. Всегда можете считать, что международное положение может быть лучшим для вас, но для достижения этого вы должны стараться от всей души. Если вы займете выжидательную позицию, то это ни к чему не приведет. В настоящее время я думаю о том, чтобы сформировавшаяся вокруг нас международная обстановка не ухудшилась. Это беспокоит меня. Если она улучшится, и мы еще больше улучшим ее, внесем вклад, - прекрасно. Но если этого не произойдет, то лучше остаться в нынешней ситуации, так как нынешняя международная обстановка для Азербайджана, думаю, самая подходящая и хорошая. Она позволяет нам уделять внимание внутренним вопросам, все еще существующим внутренним проблемам, их спокойному решению» (**24**).

На полях форума в Давосе одной из важных стала встреча (третья по счету) президента Азербайджана И. Алиева и премьер-министра Армении Н. Пашиняна. Не важно, что осторожный Н. Пашинян назвал ее неофициальной, не важно, что все встречи протекали без установленной ранее повестки. Важно, что стороны осознают драматизм ситуации в современном мире, в котором региональный конфликт ослабляет международные позиции обеих стран, позволяет вмешиваться третьим силам в их внутреннюю жизнь, тем самым снижая суверенитет как Армении, так и Азербайджана. В этих условиях лучшим исходом стал бы договор двух стран без привлечения третьих государств…

49-й Форум в Давосе завершил свою работу, поставив, но, так и не дав ответов на вопросы, волнующие весь мир. Он даже не смог ответить, состоится ли 50-й Форум, и каким станет мир после 2019 года.

Возвращаясь к теме статьи, отметим, что доминирующая тенденция азербайджанской философии в далеком прошлом (эпоха Средневековья) усматривается в перманентной коммутации философии и поэтической литературы, что отразилось на характере философствования и на самой философии. Этот *классический* этап развития философии, с известными временными и пространственными разрывами, продолжился во второй половине XIX века до примерно 20-х годов XX века. Второй неклассический период продлился до конца XX – раннего начала XXI века. Со второго десятилетия XXI века можно наблюдать развитие в Азербайджане *постнеклассической* философии, представленной в основном в статьях, публиковавшихся в серии монографий, посвященных проблемам современной философии (**25**), завершающейся представленной книгой.

Каждый из этих этапов формировал теоретико-практическую и мировоззренческую парадигму по общефилософской формуле: физика – метафизика – этика, конструировавшей национальную картину мира, идентичность, национальную идею и идеологию в форме социокультурной модели развития, обычно применяемой в жизни общества в качестве практических ответов на вызовы и риски своего времени. Сегодня это модель азербайджанизма, которую следует дополнить отдельными элементами нового содержания, чтобы спрогнозировать, какой может стать такая модель в будущем. Речь идет о формировании новой национальной философии, интерпретируемой как модель жизнедеятельности азербайджанской нации в современных условиях. Многие элементы этой модели, как думается, приемлемы для большинства постсоветских стран, хотя нельзя исключать и специфику.

Прежде всего отметим, что новая национальная философия в плане мировоззрения и методологии должна не только соответствовать постнеклассическому этапу познания, но и выявлять собственные проблемные ситуации, сигнализирующие о будущем переходе к очередному – четвертому этапу познания. Этот переход, как представляется, связан с конвергенцией наук, нанотехнологиями, исследованиями в области искусственного интеллекта, разработками в области физики микро- и мегамира, кардинально изменившими наши представления о Вселенной и месте в ней человека.

Так, NBIC–конвергенция демонстрирует поистине фантастические возможности изменения природы человека и окружающей его среды, что неизбежно приведет к революционным культурным и социальным метаморфозам, философское осмысление которых востребовано уже сегодня. Достаточно сказать, что предстоит чрезвычайно радикальный пересмотр таких традиционных представлений и фундаментальных понятий, как жизнь, разум, человек, природа, бытие и многие другие.

Например, некогда фундаментальное для классической науки различие между живыми и неживыми системами в контексте «конвергенционного» направления познания уже не является столь очевидным. Конечно, подобное сомнение возникло еще в рамках синергетики, но в контексте конвергенции наук оно постепенно превращается в утверждение, а само это различие может вообще потерять свой смысл, поскольку не исключено, что созданные человеком искусственные неживые системы в скором времени смогут овладеть функцией мышления, стать обладателями элементов разума и свободы воли. На этом пути очередной ревизией уместным представляется пересмотр представлений о жизни и смерти, новый подход к проблеме бессмертия человека, которая, как будто, технологически находит свое решение посредством реализации сценариев так называемого «цифрового бессмертия» - восстановления живых разумных существ по сохранившейся о них информации **(26)**.

По сути, мы стоим перед необходимостью обозначать все близкое и отдаленное окружение человека в терминах жизни, признать абсолютность жизни, ее атрибутивный для Вселенной характер и ограниченность антропоцентрического подхода, поскольку конвергенционные технологии открывают пути (как бы фантастично это не звучало) к наделению и представителей животного мира разумом и моралью. Человек становится центральной фигурой эволюционного процесса (по крайней мере, в солнечной системе) не за счет им самим учрежденного эгоизма антропоцентризма, а в силу своей целенаправленной и, возможно, в будущем осмысленной деятельности, распространяющей границы разума на природную и культурную среды, расширяя, тем самым, собственный ареал (пространство) жизни. В философском плане речь идет о смене мировоззрения – о переходе от антропоцентризма к экоцентризму, сначала в теории, а затем и на практике. Следуя в русле высказанных идей, очередной стереотип - различие между искусственными и естественными системами - теряет свою очевидность, по сути, производя масштабные изменения в мировоззрении и познании реальности. Внешний вид разумного объекта – всего лишь форма, способная многократно меняться (человек - природная система - искусственная система), в то время как его суть – информационная определенность – является неизменяемой сущностью. Увеличение числа отличающихся друг от друга субъектов общества (люди – животные – машины) будет способствовать как изменению самого общества, так и социальных законов, управляющих им. Вторая – искусственная, созданная человеком среда обитания – пространство культуры – постепенно приобретет способность трансформироваться в среду природную, человека ожидает интеграция природной и искусственной сред его обитания, а еще раньше – трансформация его телесной и ментальной организации. Человек станет одним из звеньев эволюционного перехода животной жизни на более высокий уровень разума и морали. Постчеловеческие субъекты – прямое следствие разворачивающейся сегодня на наших глазах конвергенции наук и технологий. В плане методологии предстоит не только освоение принципов глобальной экологии, глобального эволюционизма, синергетики в качестве системообразующей парадигмы сознания и мышления человека, но и их интеграция посредством меж-, мульти- и трансдисциплинарных исследований.

Современная трансдисциплинарность требует не только высокого уровня образованности, разносторонности, универсальности знаний человека, но и трансформации его сознания и мышления, поскольку в познании осуществляется трудный и противоречивый процесс перехода от наглядных к принципиально ненаглядным представлениям и объектам постнеклассического этапа познания. Естественно, что такая трансформация осуществляется за счет *смены базовых характеристик познания.*

Очевидно, что грядущие изменения с трудом приживаются в существующих условиях господствующей политической системы, неолиберального экономического развития и экстенсивной энергетической стратегии. Именно национальные философии должны готовить почву будущего, разрабатывая на теоретическом уровне смену политико-экономической модели развития, облекая их в модели социокультурного развития, намечая пути их практического применения. Философия должна начать диалог о посткапиталистическом будущем и готовить к нему народы. А это определяет путь, по которому должна обогащаться и развиваться концепция азербайджанизма.

Литература и примечания:

* - статья является итогом исследований, опубликованных в ранее изданных девяти монографиях серии, посвященной проблемам современной философии.

1. Назовем лишь наиболее известных азербайджанских мыслителей: Бахманйар ибн ал-Марзбан ал-Азербайджани (ум. в 1066 г.), Айналкузат Мийанаджи (1099-1131 гг.), Шихабаддин Иахйа Сухраварди (1154-1191 гг.), Мухаммед аш-Шахрастани (ум. в 1153 г.), Наджмаддин Нахчивани (ум. после 1253 г.), Сираджаддин Урмави (ум. в 1283 г.) Насираддин Туси (1201-1274) и поэтов: Хагани (1126 – 1199), Низами (1141- 1209), Насими (1369 – 1417), Физули (1498 – 1556).

2. Геюшев З. Б. Предисловие к книге: Зардаби Гасанбек. Избранные статьи и письма. Б.:1962.

3. Буниятов З. М. От редактора. В книге: Бакиханов. А.К. Гюлистан-и Ирам.Б.: 1991.

4. Балаев А. Азербайджанское национальное движение в 1917 - 1918 гг. Б .:1998.

5. Ахмедов Э. М. Философия азербайджанского Просвещения. Б., Азернешр, 1983.

6. Ахмедов Э. М. Философия азербайджанского Просвещения.

7. Казем-Бек М. Избранные произведения. Б.:1985.

8. Ахмедов Э. М. Философия азербайджанского Просвещения. Б.: Азернешр, 1983.

9. Цит. по: Балаев А. Азербайджанское национальное движение…

10. Цит. по: Балаев А. Азербайджанское национальное движение…

11. М.Э. Расулзаде писал, что АДР была "первым государством в тюркском мире, так как все другие базировались на религиозной основе, тогда как АДР основывалась на современной базе национально-культурного самоопределения, на почве тюркской национально-демократической государственности".

12. Азербайджанская Демократическая Республика (1918-1920). Законодательные акты (Сборник документов) Б.:1998, с.71.

13. "Политическое развитие Азербайджана страдало от существования пропасти между европеизированной элитой и массами, связанными традициями, хотя элита и обладала гибкостью, умеренностью, открытостью и политическим опытом. В то время как в среде интеллигенции происходила эволюция от панисламизма к тюркизму и к азербайджанизму, массы оставались на уровне сознания "уммы", с его типичным безразличием к светской власти - как иностранной, так и местной". Т. Свиетоховский. Русский Азербайджан. Журнал "Хазар", № 3, 1990, с. 60.

14. Балаев А. Азербайджанское национальное движение…

15. Мамедова Ж. Э. Социологические концепции о положении ислама в Азербайджанской ССР: опыт научного анализа (по материалам западной советологической литературы 70-80гг.). Диссер. на соискание ученой степени кандидата философских наук. Б.,1990.

16. Цит. по: Мамедова Ж. Э. Социологические концепции…

17. Цит. по: Мамедова Ж. Э. Социологические концепции…

18. Гасанлы Дж. П. Хрущевская «оттепель» и национальный вопрос в Азербайджане (1954-1959 гг.). М.: Флинта, 2009.

19. Исмаилов Э. Азербайджан: 1953-1956. Первые годы «оттепели». Б.:Адильоглы, 2006.

20. Гасанлы Дж. П. Хрущевская «оттепель»…

21. Сюкияйнен Л. Р. Исламское право и диалог культур в современном мире. М., 2008.

22. Хенрик Мюллер. Зомби в снегу. Der Spiegel - https://www.inopressa.ru/edition/spiegel

23. Первые три революции: изобретение парового двигателя в конце XVII в.; освоение массового производства к концу XIX в.; цифровая революция конца XX в. Четвертая - объединение виртуального (цифрового) мира с миром физическим.

24. Ильхам Алиев дал интервью китайскому телеканалу CGTN (22.01.2019) - https://moscow-baku.ru/news/novosti/ilkham_aliev_dal_intervyu_kitayskomu_telekanalu_cgtn/

25. В серию вошли: 1.Современная философия и Азербайджан: история, теория, образование (2011); 2.Современная философия, наука и культура: постнеклассическая эпистемология (2011); 3.Национальные стратегии, идеологии и международные отношения: история, теория и современные практики (2012); 4.Общество, религия, государство (2013); 5.Современная философия: новейшие направления познания (2013); 6.Культура эпохи постнеклассической эпистемологии и постмодернизма (2014-2015); 7.Философия геополитики и современный мировой порядок: эпистемология

постнеклассического периода (2016); 8.Философия экономики: история и современность (2017); 9. Философия истории: ретроспектива и перспектива (2018).

Представленную систематизацию можно и нужно оспаривать, дополнять, усовершенствовать, поскольку она носит условный характер и субъективно «привязана» автором к его интерпретации национальной философии.

26. Прайд В., Медведев Д. Феномен NBIC-конвергенции: Реальность и ожидания - http://transhuman.ru/biblioteka/nanotekhnologii/fenomen-nbic-konvergentsi/.

Əbülhəsən Abbasov

YENİLƏŞƏN DÜNYADA FƏLSƏFƏNİN MİSSİYASI

Bəşəriyyət qlobal miqyaslı dərin böhran yaşamaqdadır. Hadisə və proseslərin get-gedə daha da dramatikləşməsi, hətta faciəvi və fəlakətli xarakter alması göz qabağındadır. Bu bəşəri böhranın nüvəsini qlobal kapitalizmin və onun əsas ideoloji daşıyıcısı olan neoliberalizmin hal-hazırkı hakim modifikasiyasının – dəqiq desək, oliqarxik liberalizmin durmadan artan ziddiyyətlərlə müşayiət olunan böhranı təşkil edir.

Hələ vaxtilə "İdarəetmənin sinergetik fəlsəfəsi: yeni dialoq naminə" **(1, s. 167-186)** kitabımda əsaslandırdığım kimi, kapitalist trendinin ideya-siyasi və sosial-fəlsəfi zəmini rolunda çıxış edən liberalizm ilkin başlanğıcdan daha çox anqlosakson mahiyyətli olub və hansısa aksioloji dəyərlərlə hesablaşmağı bir hədəf-məqsəd kimi qarşısına qoymayıb. Və Kant, Hegel başda olmaqla, bir sıra görkəmli mütəfəkkirlərin onu insaniləşdirmək, humanist dəyərlərə "baş əydirmək" kimi cəhdləri də təsiredici bir nəticə verməyib. Bütün hallarda, pul-gəlir maraqlarını rəhbər tutaraq kapitala qulluq göstərmək humanist dəyərlərə, ümumi rifaha xidmətdən faydalı və üstün olub. Təsadüfi deyildir ki, müxtəlif çeşidli indiki neoliberalizmin də başlıca qayəsi bundan ibarətdir: hər vəchlə qlobal kapitalizmin total hökmranlığını təmin və davam etdirmək. Əlbəttə ki, bu istiqamətdə canfəşanlıq edən neoliberalizm fəlsəfəni də özünə yardımçı kimi görür və var gücü ilə fəlsəfi fikri öz maraqları dairəsində formalaşdırmağa çalışır. Nəticədə o baş verir ki, yaranmış bəşəri problemlər daha da mürəkkəbləşir və dramatik xarakter alır, habelə, fəlsəfənin öz inkişafında ciddi maneələr, "tromb"lar yaranır. Beləliklə də, bütün elmlərin həm şahı, həm də xidmətçisi olan fəlsəfənin funksionallıq qabiliyyəti azalır və o, öz missiyasını lazımınca həyata keçirə bilmir.

Ən başlıcası – bu gün fəlsəfə üzərinə düşən **nizamyaradıcılıq funksiyasını** reallaşdırmaqda çətinlik çəkir. Əslində, buna imkan verilmir, belə ki, fəlsəfədən obyektiv, tərəfsiz mövqedən çıxış etməsini yox, kapital diktəsinə tabe olmasını tələb edirlər. Maraqlı qüvvələrin diktəsinə tabe etdirilən fəlsəfə isə heç vaxt

obyektiv mövqedən gerçəkliyi işıqlandırıb, həqiqətləri ortaya çıxara bilməz və deməli, elə ilk növbədə öz daxilində ədalətliliyi pozmuş olar. Yəni, tarazlığa, nizama xidmətdə gücsüz və aciz qalar. Ədalətdən uzaqlaşan fəlsəfə yalnız məkri niyyətlərin, merkantil maraqların, maddiyatçılığın ideoloji təminatçısı rolunda fəaliyyət göstərə bilər. Bununla da bəşəri və cəmiyyətdaxili ictimai natarazlığı, nizamsızlığı, müxtəlif bəlalara yol açan ədalətsizlikləri artırmış olar. Bu gün vəziyyətin məhz belə olduğunu biz, istər-istəməz, etiraf etməli və ciddi düşünməliyik, çünki söhbət xalqların və ölkələrin, bütövlükdə, bəşəriyyətin taleyindən, onun mövcud olub-olmamasından gedir. Düşünərək də, təxirəsalınmaz əməli işlər görülməli, fəlsəfənin öz təyinatına cavab verən gücünü bərpa edib, artırmaq üçün çalışmalıyıq. Milli fəlsəfəmizin də başlıca qayəsini bu gün mən bunda görürəm. Bəs, konkret olaraq, nə etməliyik, ilk növbədə nəyə nəzərdiqqət yetirməliyik?

Fikrimcə, görüləsi zəruri işlərin mərkəzində müasir və perspektiv tələbatlara cavab verən **yeni epistemoloji sistemin** hazırlanıb, təqdim edilməsi durur. Necə deyərlər, zamanını yaşamış köhnə alət-vasitələrlə müasir gəmi yox, uzaqbaşı, taxtadan qayıq düzəltmək olar. Söhbət yalançı yenilikçilik və orijinalçılıq etməkdən getmir, qətiyyən! Məsələnin məğzi optimal metodoloji üsul və vasitələrin, yanaşma və prosedurların, işlək və məhsuldar qnoseoloji zəminlərin, ontoloji təsvir və mənzərələrin, aksioloji imperativlərin, fəlsəfi refleksiya fəzalarının, müvafiq anlayış-kateqoriyalar sisteminin və hətta zəruri leksikanın, ifadə üslubunun təqdim-təklif olunmasından ibarətdir. Ümumi şəkildə və vahid bir ad altında ifadə etsək, fəlsəfə (həm özünün və başqa elmlərin sıçrayışlı inkişafı, həm də qarşısında duran taleyüklü ictimai və bəşəri problemlərin effektiv həlli baxımından!) yeni, qeyri-ənənəvi epistemologiyaya – **postneoklassik epistemologiyaya** ehtiyaclıdır. Ehtiyaclıdır deyəndə, bu epistemologiyanı fəlsəfə özü işləməli və qüdrətli idraki silah qismində həm özünə, həm də başqa elmlərə, ictimai-bəşəri praktikaya təqdim etməlidir. Bu gün onun missiyasının zirvəsini bu vəzifə-borcun ödənilməsi təşkil edir. Bütün elmlər kompleksinə münasibətdə fəlsəfənin, eyni vaxtda, həm şahlıq, həm də xidmətçilik statusu da elə bu borca sayğılı yanaşaraq düzgün-dürüst onu qarşılaması və ödəməsi ilə ölçülür.

Bu, həm də, fəlsəfənin müdriklik elmi olduğunu bir daha təsdiqləmiş olar. Belə ki, fəlsəfənin müdrikliyi onun öz içində (gerçəklikdən, ictimai praktikadan təcrid olunmuş halda!) mənasız-məqsədsiz əlləşməsində, fikir çürütməsində, sxolastik boşboğazlığında, yaxud da dolaşıq situasiyanı bir daha bulandırmasında, hansısa naməlum universalilərə istinadlarla insanları çaşdırmaq dı

Gördüyümüz kimi, bu məsələlərin hər biri qlobal əhəmiyyətli universal problemlərdir ki, onların səmərəli həlli və praktiki reallaşması ayrıca götürülmüş elmi idrak və fəaliyyət sahələri müstəvisində nəinki mümkün deyil, hətta mütləqləşdirilərsə, olduqca ziyanlıdır, çünki onsuz da mövcud olan dramatik situasiya artan xaos və qarşıdurmalar istiqamətində daha da çıxılmaz vəziyyətə düşə bilər. Və biz bunu artıq aydınca görürük. Eyni zamanda, pozitivə aparan çıxış yolu, sadəcə, elmlərarası yanaşmaya müraciətdə və ona üstünlük verməkdə də deyil. Belə yanaşma zəruridir, ancaq kafi deyil.

Fənlərarası sinergizmin, elmlərin üzvi surətdə sintezləşmiş inteqrativ gücünün, biliklər mübadiləsinin həm idraki-koqnitiv fəzanın formalaşmasında, həm də mötəbər idraki silah kimi rolu danılmazdır. Bununla belə, bütün bəşəriyyətə ünvanlanmış problem və çağırışların həlli və cavablandırılması işində fənlərarası yanaşmanın əlahiddə bir vasitə qismində uzunmüddətli tətbiqi yalnız ziyan gətirə, yeni-yeni problemlər yarada bilər. Tarixi təcrübə bunu artıq Roma Klubu, 1983-cü ildən ABŞ-ın Santa-Fe şəhərində fəaliyyət göstərmiş və göstərən "Mürəkkəblik İnstitutu"nun, habelə, başqa mötəbər elmi qurum-mərkəzlərin, o cümlədən, vaxtilə SSRİ-də məşhur olan "Sistem tədqiqatları institutu"nun timsalında sübuta yetirib.

Bu ciddi tədqiqat mərkəzləri tərəfindən multidissiplinar zəmində çoxsaylı layihə, konsept, trendlər işlənilib və onların da bir çoxu məhz gələcəyin hesablanmasına, dünyanın proyektləşməsinə, proqnozlaşdırılması və prolonqasiyasına həsr edilib, ancaq real faktlarla sübuta yetirilən həqiqət ondan ibarətdir ki, bütün bu elmi külliyyat dünyanın "ölü ilmə"yə düşməsinin qabağını ala bilmədi. Böyük qurbanlar, məsələn, SSRİ və Yuqoslaviya kimi ölkələrin dağılması və yaxud bir sıra müsəlman ölkələrinin viranə qalması baş verdi, ancaq pozitiv yüklü nizama, ümumi sülhə və stabilliyə doğru səmərəli işlər görülmədi. Görüldüsə də, yetərincə olmadı, bəslənən ümidləri doğrultmadı.

Onu da nəzərə alaq ki, məsələn, Roma Klubu 1965-ci ildən, "Mürəkkəblik İnstitutu" isə 1983-cü ildən başlayaraq fəaliyyət göstəriblər və hər birində də tanınmış mütəxəssislər, o cümlədən, məşhur Nobel mükafatı laureatları çalışıb. ABŞ-ın "Mürəkkəblik İnstitutu" indinin özündə də fundamental tədqiqatlar aparmaqdadır və yalnız "idarəolunan xaos" nəzəriyyəsi ilə, xüsusi təyinatlı və hazırlıqlı diplomatların, analitiklərin yetişdirilməsilə məşhurlaşmayıb. SSRİ Nazirlər Şurasının Elm və Texnika üzrə Dövlət Komitəsi və SSRİ Elmlər Akademiyası nəzdində fəaliyyət göstərmiş Ümumittifaq Sistem tədqiqatları İnstitutu 4 iyun 1976-cı ildə Roma Klubunun Beynəlxalq Tətbiqi Sistem Analizi İnstitutunun filialı ("fikir fabriki") kimi yaradılmış və fəaliyyət göstərmişdir. 17 il onun direktoru akademik D.M. Qvişiani (SSRİ-nin Baş naziri A.N. Kosıginin kürəkəni) olmuşdur. 1992-ci ildən yeni ad altında – REA-nın Sistem analizi institutu kimi tanınır. Bir sıra tanınmış şəxslər (B. Berezovski, P. Aven, Y. Qaydar, V. Danilov-Danilyan, A. Jukov, M. Zurabov, L. Kantoroviç, B. Milner, N. Svanidze, S. Şatalin və b.) vaxtilə məhz Sistem tədqiqatları institutunda çalışmışlar.

Mürəkkəb sistemlərlə bağlı problemlərin həllinə yönəlik ümumi idraki arsenalda multidissiplinarlıq bir "hissə"dir, "tam"ın özü deyil. Bəs, bu "tam" daha nəyə, hansı digər vacib "hissə"lərə ehtiyaclıdır? Burada vacibliyi təbii və qanunauyğun sayılan bütün tərkib "hissə"lərin üzərində dayanmaq mümkün olmadığından, yalnız birinə - "tam"ın nüvəsini, hətta deyərdim ki, ümumən mahiyyətini müəyyənləşdirən fenomenə - **FƏLSƏFƏYƏ** diqqəti çəkmək istərdim. Fəlsəfənin müəyyənediciliyini və ona xüsusi diqqətin vacibliyini nədə görürəm?

Birincisi, ümumbəşəri problemlər, ilk növbədə, elə təyinatına və missiyasına uyğun olaraq universal təbiətli, inteqrativ gücə və ümumiləşdirmə qabiliyyətinə qadir **FƏLSƏFƏ-**nin maraq və tədqiqat obyektidir.

İkincisi, nəzərə alsaq ki, bir-biri ilə çarpazlaşan yuxarıda işarələdiyim ümumdünya problemlərinin həlli, ilk öncə, dalana dirənmiş **RUH-**un yenidən özünü tapması və dirçəlişi ilə bağlıdır, fəlsəfənin əvəzolunmaz rolu daha aydın dərk olunar. Belə ki, məhz fəlsəfə ruhun intibahını təmin edə biləcək elmi refleksiya zirvəsidir və bu həqiqəti də tarixin özü dəfələrlə təsdiqləyib. Qüdrətli fəlsəfə olmayan məkanda ruhun sönməsi və ardınca mənəviyyatın, insani dəyərlərin aşınması qaçılmazdır

Üçüncüsü, bir halda ki, həmin problemlərin başlıca hədəfi bu gün və gələcək üçün yeni nizam, qayda-qanun yaratmaqdır, deməli, yenə də fəlsəfənin fəal müdaxiləsi və iştiraki labüddür, çünki nizamyaradıcılıq, birgəfəaliyyət mədəniyyətini formalaşdırmaq, həyatın bütün sahələri üzrə rasional tarazlığa və səmərəli əməkdaşlığa əsas yaradan "ölçü"nü tanıtmaq-aşılamaq, bu "ölçü"nü təfəkkürün və əməlin tənzimləyicisinə çevirmək bilavasitə fəlsəfənin missiyasıdır.

Nəhayət, dördüncüsü, yalnız fəsəfə dünya problemlərinin həllinə yönəlmiş ümumelmi səyləri, multidissiplinar cəhdləri vahid və məhsuldar məcrada birləşdirə, elmlər və bütün digər faktorlar arasında yaradıcı mübadiləni, dialoqu, qarşılıqlı bəhrə verən əməkdaşlığı yüksək səviyyədə təmin edə bilər. İstər nəzəri işlərdə, istərsə də praktiki fəaliyyətdə "ümumi məxrəc"ə aparan yol fəlsəfədən keçir. Ali hədəflərə istiqamətlənmiş inteqrallaşdırma gücü və səriştəsi məhz fəlsəfəyə məxsusdur.

Sual yaranır: yaxşı, konkret olaraq, hansı fəlsəfədən söhbət gedir? Bu fəlsəfənin şərtləri, məzmun-mahiyyəti, ideya və prinsiplər sistemi nədən ibarətdir? Ona, təyinatına uyğun olaraq, həm şah əzəməti, həm də icraçılıq sərrastlığı verən nədir?

Bu suallara keçən əsrin 80-ci illərindən üzü bəri öz məqalə və kitablarımda münasibətimi bildirməyə çalışmışam, daha doğrusu, onları cavablandırmaq cəhdində olmuşam. Bu məqsədlə, şərti olaraq, "**postneoklassik fəlsəfə**" adlandırdığım fenomenin zəruri tərkib hissələrini, idraki daşıyıcılarını, təfəkküri əsaslarını, ideya və prinsiplər sistemini bacardığım qədər işləmişəm. Qısaca deyim ki, söhbət mürəkkəb sistemlər nəzəriyyəsi və mürəkkəblik fəlsəfəsi üzərində qaynaqlanan, tənqidi-sinergetik təfəkkürlə silahlanmış yeni (post-

neoklassik) fəlsəfədən gedir. O fəlsəfədən ki, onun inşası konkret şərtlər daxilində həyata keçirilir.

Bu şərtlər sisteminin məğzini isə, fikrimcə, aşağıdakılar təşkil edir:

- konkret tarixi səciyyə daşıyan təkcə, xüsusi və ümumi xarakterli göstəricilərin, imkan və zərurətlərin nəzərə alınması, başqa sözlə desək, real gerçəkliyə adekvat, mütənasib münasibətin gözlənilməsi;
- bəşəriyyətin keçdiyi tarixi təkamül yolunun hər bir mərhələsinə sayğılı və dözümlü münasibətin göstərilməsi, mərhələlərin siyasi konyukturadan, keçici maraqlardan uzaq, doğru-düzgün qiymətləndirilməsi və dəyərləndirilməsi;
- dini və etnik birliklərin, xalqların və millətlərin tarixinə, özünəməxsus varlığına, mədəni irsinə, tarixi yaddaş koduna həssaslıq, nəzəri və əməli fəaliyyətdə bu fenomenlərlə hesablaşmaq;
- bəşəri tərəqqi və ictimai ədalət amalından qaynaqlanan insan ləyaqətinə və şəxsiyyət suverenliyinə hörmət hissinin yüksək tutulması, aksioloji imperativlərin ödənilməsi;
- sağlamlaşdırıcı birgəyaşayış və birgəfəaliyyət mədəniyyətinin mahiyyətindən irəli gələn tələblərin, ölçü və meyarların təmin olunması;
- məntiq və zəka gücündən istifadə, zəmanə ilə ayaqlaşan rasionallıq və elmilik, əqli suverenliyin yüksək tutulması;
- xəyalpərəstlikdən və ifrat tərəflilikdən uzaq durmaq, idraki və əməli fəaliyyətdə reallığın yaradıcı və sağlamlaşdırıcı davamı kimi çıxış etmək, "yumşaq hesablamalar"a üstünlük vermək;
- dünya miqyasında fəzilətlərin tərəqqisinə xidmət edən sinergetik başlanğıcların qidalanmasına və özünütəşkil qabiliyyətlərinin güclənməsinə yardımçı olan, mənəvi dəyərlərin və ədalətin qərarlaşmasına yol açan düşüncə tərzinin, təfəkkür üslubunun formalaşdırılması;
- liberalizm, sosial-demokratiya, (neo)konservatizm, sosializm, demokratiya, avtoritarizm, etatizm, praqmatizm, pozitivizm, ekzistensializm, marksizm, strukturalizm, postmodernizm və sair ideya-siyasi, ideoloji, sosial-fəlsəfi cərəyan və konsepsiyaların rolunu mütləqləşdirməmək, əksinə, hansısa "izm"lərə münasibətdə rasionallıq tələblərindən irəli gələn sərbəstliyi gözləmək, ontoloji varlığı qnoseologiyanın girovuna çevirməmək;
- ümumiyyətlə, qnoseologiyanın ontologiya ilə münasibətində yumşaq, birbirini rövnəqləndirən əlaqə və nisbətlərə üstünlük vermək, təfəkkür – gerçəklik, şüur – varlıq, subyekt – obyekt əlaqə və nisbətlərində mümkün qədər uzlaşmaya, identikliyə nail olmaq;
- qnoseologiyanın imperativləri pozitiv-sağlamlaşdırıcı dəyərlər aşılayan, insanın şüurlu varlıq kimi statusunu yüksəldən aksiologiyanın tələb və çərçivələri ilə sərhədlənməli, "yumşaq güc" rolunda çıxış etməli.

Bu şərtlər, eyni zamanda, yeni – funksional və evristik epistemologiyanın səciyyəvi xüsusiyyətləridir ki, bunu da, müvafiq olaraq, **postneoklassik epistemologiya** adlandırıram. Söhbət elə bir epistemoloji sistemdən gedir ki, aparıcı elmi-koqnitiv paradiqma, kreativlik mənbəyi rolunda çıxış edir və məzmun-

mahiyyət tutumu etibarilə özündə metodoloji, qnoseoloji, ontoloji və aksioloji təfərrüatları, hədəf və vəzifələri, tələb və vasitələri, habelə, müvafiq leksika və prosedurları ehtiva edir.

Ən başlıca şərt-amal isə ondan ibarətdir ki, dünyanın rekonstruksiyası və yenidən formatlaşdırılmasının mühüm vasitəsi kimi postneoklassik fəlsəfə və onun epistemoloji sistemi bəşəriyyəti "inteqrallaşmayan" (hesablanmayan) fenomenlər qarşısında aciz qoymasın, idraki gücsüzlüyü hər hansı "universaliər"ə, mistik və transsendent obrazlara, ehkamlara istinadlarla ört-basdır etməsin, onsuz da artıq dərəcədə şübhəli, qeyri-müəyyən və problematik olan situasiyanı bir daha mürəkkəbləşdirməsin, mövcud duruma pozitiv nəticələrlə yekunlaşa biləcək inkişaf yönümü və stimulu, təkamül düstur-formulu versin və bu istiqamətdə yararlı, məhsuldar üsul və yanaşmalar, işlək mexanizmlər təklif edib irəli sürsün.

Göründüyü kimi, postneoklassik fəlsəfə öz amal-məqsədi və idraki təfərrüatları baxımından həm klassik **fəlsəfi praqmatizmlə,** həm də **pozitivizmlə** müqayisədə xeyli dərəcədə ümumi və oxşar cəhətlərə malikdir. Postneoklassik fəlsəfənin bunlardan əsas fərqi elmi daşıyıcılar cəhətdən daha müasir, zəngin, işlək və məhsuldar olmasında, əqli-intellektual və aksioloji müddəalara, insani determinatlara, Əxlaq və Zəka tələblərinə önəm verməsindədir.

Postneoklassikada hiss, duyğu, təsəvvür, inam, əməl, ağıl, intellekt daha dərin və məzmunlu qarşılıqlı münasibətlərdədir – birinin avtonomluğu digərlərinin funksional tələbləri ilə hesablaşır, belə ki, səlahiyyətlər bölgüsü üzvi vahidliyin ödənilməsi ilə şərtlənir. Burada biliyin əhəmiyyəti, başlıca olaraq, onun sanogen (sağlamlaşdırıcı) praktiki nəticələri ilə müəyyənləşir, mütərəqqi perspektivin aydınlaşmasına və reallaşmasına verdiyi töhfə ilə ortaya çıxır.

Danılmaz faktdır: biz tez-tez ictimai tərəqqidən, elmi-texniki-texnoloji uğurlardan danışırıq, hətta vaxtaşırı Qurana istinad edərək "alim öldüsə, aləm öldü" deyirik, ancaq bütün bunların **nələrin** hesabına mümkün olduğu və başa gəldiyi haqda az düşünürük. Həm də yetərincə və məqsədyönlü çalışmırıq, fədakarlıq göstərmirik! Fərdi və kollektiv yaşam tərzində onilliklər boyunca formalaşmış "konfort zonası"ndan çıxmağı qarşımıza bir məqsəd kimi qoymuruq, iradə və ağıl nümayiş etdirib problemlərin həllinə girişmirik, ağır zəhmət hesabına başa gələn zəruri işləri görmürük. Addımbaşı, çətinliklərlə qarşılaşan kimi, asan, lakin aldadıcı və uğursuz yolun yolçusu oluruq. Elmin və onun üzərində pərvazlanan rasionallıqla, daim inkişaf prosesində olan Həqiqətlə deyil, müqəvvalığında, invariantlığında sementləşmiş, sümükləşmiş Ehkamlarla dostluq edirik. Ehkamların, əsatirlərin, xəyalpərəstliyin hökmranlığı şəraitində isə professional milli fəlsəfə boğulur, tükənir, qol-budaq açа bilmir.

Bir daha vurğulayıram: bütün bu "nələrin" içərisində başda fəlsəfə durur. Professional fəlsəfə varsa, deməli, professional işlək epistemologiya, təbiətə, cəmiyyətə, dünyaya münasibətdə yüksək şüur süzgəcindən keçmiş, daxilən bütövləşmiş və kamilləşmiş idraki silah var. Professional, zəmanənin tələblərinə cavab verən fəlsəfə varsa, deməli, bütün elmlərin (riyaziyyat, fizika və kim-

yadan tutmuş tarix, psixologiya və pedaqogikaya kimi) ata-anası, qayğıkeş himayədarı var və onlar yetim deyillər. Təsadüfi demirlər ki, fəlsəfə həm elmlərin şahı, həm də himayədarı və xidmətçisidir. Professional fəlsəfə müxtəlif obyektiv və subyektiv səbəblərdən hansısa bölgədə, arealda, cəmiyyətdə tənəzzülə uğrayırsa, gücünü və təsirini itirirsə, şübhəsiz, bu coğrafiyada qaneedici idarəçilikdən, ümidləri doğruldan hakimiyyət sistemindən, xalqın suverenliyindən, milli intibah və inkişafdan danışmaq əbəsdir. Uzun müddət, bəlkə də, professional fəlsəfəsiz yaşamaq olar, ancaq çox yazıq, rəzil gündə!

Əgər vaxtilə böyük mütəfəkkirlər – Çarlz Pirs, Uilyam Ceyms, Con Dyui – fəlsəfi praqmatizm vasitəsilə ruhun sıçrayışlı dirçəlişinə, insani səylərin səfərbərliyinə və ABŞ-ın möhtəşəmlik qazanmasına, onun danılmaz elmi-texniki-texnoloji inkişafına və siyasi, sosial-iqtisadi qüdrətinə yardımçı olmuşdularsa, çox istərdim ki, bizim tərəfimizdən inşa edilən postneoklassik milli fəlsəfə də lokal, regional və ümumbəşəri miqyaslarda ali hədəflərə çatmaqda insanlara, xalqlara və dövlətlərə təsirli dəstək, etibarlı yardımçı olsun! Mütərəqqi ideallara doğru hərəkətdə kamil, işlək fəlsəfənin olması ən mühüm, zəruri şərtdir.

Bəşəriyyət yeni bir praqmatik fəlsəfəyə, qlobal sinergizmə və özünütəşkilatlandırmaya rəvac verən meqatrendə ehtiyaclıdır! Bu ehtiyacın ödənilməsi naminə biz, millət olaraq, öz töhfəmizi verə bilərik və verməliyik! Fəlakət ssenarilərini durduracaq, kleptokratiya həmlələrinə son qoyacaq, bəşəriyyətin Xeyir niyyətlər üzrə yönləndirilməsini təmin edəcək Ədalətli Nizamın yollarının, üsul və vasitələrinin tapılması, formalaşması istiqamətində yorulmadan çalışmalı, araşdırmalar aparmalıyıq. Bu, həm də, bizim "**zəka suverenliyi"**mizin təsdiqi deməkdir. Zəka suverenliyi isə dövlət, xalq, millət, şəxsiyyət suverenliklərini şərtləndirən mühüm atribut və zəmindir. Biz də, bütün imkan və resursları səfərbər edərək, çalışmalıyıq ki, bəşəriyyət bu gün fəaliyyətdə olan "geosiyasi realizm"in total hökmranlığından azad olsun. O "geosiyasi realizm"dən ki, mahiyyətcə sosial darvinizmin ən eybəcər və qlobal miqyaslı formasıdır **(2)**.

Yeri gəlmişkən, bir mühüm məqamı vurğulamaq istərdim. "Geosiyasi realizm"dən xilas olmaq, hər şeydən öncə, müasirliklə səsləşən və qaneedici perspektivə xidmət edə biləcək professional fəlsəfə ilə bağlıdır, lakin bu fəlsəfənin ətə-qana dolması yalnız Qərb fəlsəfi irsinə müraciət etməklə mümkün deyil. Əksinə, bu fəlsəfi arealla məhdudlaşmaq xeyirdən çox, ziyan gətirə bilər. Vərdiş etdiyimiz çərçivələr götürülməli, qəliblər sındırılmalıdır. Bu gün bir danılmaz zərurətdir ki, fəlsəfə (öz pozitiv inkişafı, qlobal və ictimai-praktiki əhəmiyyəti, məhsuldarlığı baxımından) son əsrlər boyunca formalaşmış qərbpərəstliyə, avropasentrizmə tənqidi yanaşsın, artıq qüsurları göz qabağında olan idraki refleksiya elementlərindən azad olsun, mədəniliyi və sivilliyi, zəka qüdrətini və alicənablığını artıran mənbələri yalnız Avropa və Amerika məkanında axtarmasın, insani-bəşəri cəhətdən hədsiz dərəcədə qeyri-qənaətbəxş olan, nifrət və aqressiya, özgələşmə və ayrı-seçkilik, fraqmentləşmə və dikretləşmə toxumu səpən postmodernizmi özünə bayraq etməsin!

Birmənalı surətdə vurğulayıram: hal-hazırda dəbdə olan və bizlərdən də bə-

zi yazıçı və filosofların arxasınca süründüyü (guya, müasirlik və qabaqcıl mədəniyyətlilik naminə!) postmodernizmin nəinki müasir dünyanın inteqrasiyasına bir maneədir, o, doğurduğu öz destruktiv hadisə və prosesləri ilə cəmiyyətləri, xalqları içindən parçalayır, əsrlər boyu formalaşmış insani bağlantıları, birgəyaşayış ənənələrini, sosial institutları dağıdır. Biz artıq arzu olunan inteqrallaşmanı, birləşməni müasir Avropa simasında görüb reallaşdıra bilmərik. Belə vahidləşmə yalnız aldanmış "ağlın" doğurduğu təsəvvürdə, xəyallarda yaşaya bilər, iri kapitala, pul-gəlir ideologiyasına, istismarçılıq və istehlakçılıq nəfsinə, "parçala – hökm sür" düsturuna xidmət edər, necə ki də edir! Bunun adını qloballaşma, müasir dünyanın mövcudluq üsulu qoya bilərlər, ancaq bu, qlobal tələnin, fəndgirliyin, hiylənin mahiyyətini heç də dəyişmir. Mənfurluq mənfurluğunda qalır!

İnsana, xalqlara və onların suverenliyinə birbaşa zərbə endirən, ölkələrə divan tutan bu məkrli trendə, qlobal təsirli iblislər beyninin bu layihəsinə demokratiya, insan haqları, liberal dəyərlər adı altında müəyyən bəzək-düzək də verərlər, konservatizmə neoliberalizm də qatarlar, ömür boyu iri kapitalın qulluğunda dayanmış sosial-demokratiyaya yeni nəfəsliklər də açarlar, daxilən tamamilə haqqa-ədalətə, insafa-mürvətə yad olanlardan dəstə-dəstə hacılar, möminlər elektoratı da təşkil edərlər – təki üfunəti bütün dünyanı basmış qlobal kapitalizm qorunsun, bədbəxt edilmiş adamlar, xalqlar, ölkələr hesabına bir ovuc imtiyazlı şarlatanların çoxdan həddləri keçmiş firavanlığı təmin edilsin. Bir sözlə, bəşəriyyət başqa alternativə ehtiyaclıdır və müasir fəlsəfə bu məsələdə öz gücünü ortaya qoymalı, optimal çıxış yollarını göstərməlidir.

Mən başqa alternativ zərurətini vurğulamaqla heç də tamamilə Qərb fəlsəfi-mədəni irsinə aid zəngin xəzinənin kənara atılmasını nəzərdə tutmuram. Əksinə, bütövlikdə Qərb fəlsəfi-mədəni ənənəsindən bacarıqla bəhrələnməyi vacib bilirəm. Söhbət qlobal kapitalizmin, məkrli transmilli korporasiyalar şəbəkəsinin humanizmlə hesablaşmayan, bəşəri vahidliyi içindən dağıdan, dünya xalqlarını amansız istismara məruz qoyan, qütbləşməni dərinləşdirən trendinə aludə olmamaqdan, bu mənfur gediş düsturuna-formuluna qarşı əməli iş aparıb, optimal yol seçməkdən, ədalətə və birgəyaşayış mədəniyyətinə qol-qanad verən alternativ trenddən gedir. Elə bir işlək konsepsiyadan ki, beynəlxalq münasibətlər sisteminə yeni nəfəs, yeni alqoritm gətirərək bütün xalqlar, ölkələr üçün mövcudluq və tərəqqi mənbəyi olsun, bəşəriyyətin vahidliyi ideyasına xidmət etsin.

Bu kontekstdə düşünərkən və yaranmış real situasiyanı nəzərdən keçirərkən hesab edirəm ki, ən yaxşı alternativ nümunəsi kimi Çin Xalq Respublikasının ali rəhbərliyi tərəfindən irəli sürülmüş Yeni İpək Yolu layiəsini göstərmək olar. Çinin "Bir kəmər – bir yol" konsepsiyası bütün xalqlar və dövlətlər üçün yeni şanslar yaradır, onlara layiqli yaşamaq və inkişaf etmək imkanı verir. Bu layihə beynəlxalq münasibətlərin sağlam düşüncə və sinergetik əməl birliyi əsasında tam yeni bir modelidir ki, köhnə dünya durumuna xas olan geosiyasi, iqtisaditicari, etno-milli, dini-mədəni qarşıdurmaların, münaqişə və lokal müharibələrin

aradan qaldırılmasında əhəmiyyətli rol oynaya bilər. Layihənin fəlsəfi-etik, mənəvi-mədəni imperativlərindən, elmi-texniki və texnoloji üstünlüklərindən, maddi-maliyyə təminatının etibarlı olmasından çıxış edərək, artıq indidən əhəmiyyətli uğurdan, alınacaq nəticələrin məhsuldarlığından danışmaq olar. Şübəhəsiz ki, Azərbaycanın belə bir mühüm və perspektivli layihədə yaxından iştirakı olduqca vacibdir. Bu iştirak, həm də, ölkəmizin öz özəl meqatrendini müəyyənlişdirməkdə və təkmilləşdirməkdə əhəmiyyətli rol oynaya bilər. Bu mənada da milli fəlsəfəmizin üzərinə böyük məsuliyyət düşür. Bir çox ciddi məsələlər ortaya çıxır ki, onların qaneedici həlli fəlsəfəsiz mümkün deyil. İnteqrasiya məqsədi daşıyan layihə elə ilk növbədə inteqrativ funksiya daşıyan fəlsəfənin idrak obyekti olmalıdır.

Qeyd edim ki, "Yeni İpək Yolu" ideyası keçən əsrin 90-cı illərin ortasından başlayaraq Beynəlxalq Şiller İnstitutu (1984-cü ildə yaradılıb) tərəfindən gündəmə gətirilib. Məhz bu qurum Çinin siyasi və iqtisadi dairələri ilə sıx əməkdaşlığı əsasında bu ideyanı inkişaf etdirib və kifayət qədər irəli aparıb. Bu işdə iki tanınmış alimin – Lindon Laruş və onun həyat yoldaşı, silahdaşı Helqa Tsepp-Laruşun böyük rolu olub. Hal-hazırda Helqa Tsepp-Laruş həmin İnstitutun direktorudur və əhəmiyyətli fəaliyyətini davam etdirməkdədir.

Beynəlxalq Şiller İnstitutunun işləyib irəli sürdüyü məhsuldar fiziki iqtisadiyyat konsepsiyası hal-hazırda həyata keçirilən Yeni İpək Yolu layihəsinin nüvəsini təşkil edir. Bu konsepsiyanın özü müharibə və dağıntılara, xalqların amansız istismarına, ayrı-ayrı ölkələrin məhvinə rəvac verib, yol açan spekulyativ maliyyə imperiyasına, totalitar kapitalizmə qarşı olan bir ümidverici alternativdir. Düşünürəm ki, yalnız belə alternativ konsepsiya və trendlər hesabına Britanıyanın BP kimi mənfur şirkətinin istismarçı fəaliyyətinə, Siti və Uoll-strit hökmdarlığına son qoymaq olar. Qarabağ probleminin, ümumiyyətlə, Azərbaycanın ərazi bütövlüyünün həllini də mən bu məcrada görürəm. Azərbaycana qarşı yapılan məkrli siyasətin, Ermənistana edilən himayədarlığın, hər cür dəstəyin başında da məhz Britaniya, onun transmilli korporasiyalarla bir yerdə qurduğu sirli-gizli fəaliyyət Və

dünya fəlsəfəsinin zirvələrindən biri olsa da, onu maraqlandıran ilk növbədə öz xalqı olub və o, öz xalqının mənəviyyatının, düşüncəsinin inkişafı üçün çalışıb. Bir qeydində yazdığı kimi, "Alman həyatı indiki vəziyyətində qala bilməz, çünki hər şey bütün qüvvəsini, bütün ləyaqətini itirib, nə isə mənfi bir hadisəyə çevrilib". Yaxud dahi bəstəkar Richard Vagner dünyanı fəth edən musiqisini məhz Alman təfəkkürü üzərində qurmuşdu. Deməli, tarixdə qalan mütəfəkkirlərin ümumbəşəri ideyaları olsa da, əhəmiyyətli olan bu ideyaların milli təməli, köküdür. Təbii ki, təməl nə qədər möhkəm, sabit, zəngin olarsa, üzərində qurulan abidə də bir o qədər möhtəşəm olar. Hər insanın və ya cəmiyyətin müəyyən təməl prinsipləri var ki, nəsildən-nəslə keçir, həmin xalqın varlığını və orijinallığını qoruyub saxlayır. Başqa sözlə desək, hər yeni doğulan uşaq artıq bu dəyərlər içərisində doğulur və onlara sahib olur. Məsələn, yaponlar öz cavanlarının bəzən Qərb dəyərlərinə meylinə, qərbləşmək həvəslərinə rahat reaksiya verirlər. Çünki haqlı olaraq düşünürlər ki, şintonun (yaponların milli inanc sistemi) prinsipləri o dərəcədə möhkəm və sabitdir və o dərəcədə yaponların qanına hopub ki, onlar gec-tez mütləq öz köklərinə qayıdacaqlar, yəni başlanğıc, təməl düzgün qoyulduğuna görə, nəticədən əmindirlər. Deməli, möhkəm təməl nəinki dayanıqlı divar, həm də əyrini-düzü obyektiv şəkildə dəyərləndirmək imkanı, ən vacibi isə, yenilikləri qəbul edə bilmək bacarığı deməkdir.

Azərbaycan xalqının varlığını sübut edən yalnız onun öz müstəqil dövlətinin olması deyil, həm də qədim eposları, dastanları, zəngin folklorudur. Bir sözlə desək, bu xalqın dərin kökü, bitməyən xəzinəsi var və onun milli dəyərlərini dərk etmək, milli ruhunun əzmini tanımaq üçün ilk növbədə bu kökün mahiyyətinə müraciət etmək lazımdır. Bu səbəbdən istər "Kitabi Dədə Qorqud"a, istər muğamlara, istərsə də milli ruhun daşıyıcısı olan başqa sənət nümunələrinə dövlət səviyyəsində qayğı göstərilir.

Yeri gəlmişkən, onu da qeyd edək ki, milli dəyərlər həm də bir növ bəşəriyyətin ümumi dəyərlərinin bir hissəsidir və bu səbəbdən onlardan xüsusilə əhəmiyyətli olanlar beynəlxalq səviyyədə qorunur, gələcək nəsillərə çatdırılması üçün diqqət göstərilir. Çünki bunlar, amerikan şairi Ezra Paundun Nobel mükafatı alan Rabindranat Tagor haqqında dediyi kimi, "...unudulan müdrik həqiqətləri bir daha xatırladırlar". Bu sırada Azərbaycan xalqına məxsus yaradıcılıq da var. Xatırladaq ki, həm Kitabi Dədə Qorqud, həm də muğam YUNESKO-nun Qeyri-maddi mədəni irs siyahısına daxil edilmişdir. Yaxud 1977-ci ildə NASA-nın Voyager 1 (20 Avqust) və 2 (5 Sentyabr) peykləri ilə kosmosa göndərdiyi "Yerin səsləri" sırasında Azərbaycan muğamı da var (**1**).

Dediklərimizdə vurğulamaq istədiyimiz bir məqam var. Xalqın düşüncə tarixi ilə yanaşı inkişaf yolu keçmiş xalq yaradıcılığı matrisa kimi özündə bir çox ideyanın rüşeymini ehtiva edir və onlar üzərində qurulan hər bir fəlsəfi nəzəriyyə, fəlsəfi prinsip milli ruhun təzahürüdür. Okeanın dibində balıqqulağının içinə kiçik qum dənəsi düşməsə, zamanla onun üzərinə qatlar gəlib bir inci dənəsi yaranmaz. Deməli, *milli nüvəsi olmasa, müasir düşüncələrin meydana gətirdiyi hər bir əsər bijuteriyadan başqa bir şey olmayacaq*. Təsadüfi deyil ki,

Nitsşe Vaqnerdən ilhamlanaraq belə hesab edirdi ki, miflər və əfsanələr millətin ruhunu ehtiva edir və ondan doğulan möhtəşəm alman musiqisi – "Baxdan Bethovenə, Bethovendən Vaqnerə gedən günəş qaçışı" elə həmin millətin ruhunu oyadacaq bir qüvvədir". Şərt heç də həmin yaradıcılıq haqqında yazmaq, onu təhlil etmək deyil. Şərt onlardakı milli dəyərləri dərk etməklə müasir dövrün tələblərinə uyğun ideyalar irəli sürmək, ümumbəşəri miqyasa çıxıb orada da öz millətinin identikliyini qorumaqdır.

Sabit özək və dəyişən formalar

Tarixdə unudulan millətlər də çoxdur – düşüncələri davam etməyən və bu səbəbdən ruhu da məhvə düçar olan, buna görə də zamanın yalnız müəyyən dilimində var olub, indi artıq yoxluğa qovuşan millətlər də. Deməli, ruhun yaşaması üçün düşüncənin daim cilalanması, düşüncələrin "genişlənməsi" zamanı güclü ideya xaosu arasında əriyib yox olmaması, yaxud dəyişməməsi bir zərurətdir. Başqa sözlə desək, onurğa nə qədər möhkəm olarsa, tarix boyu dəyişən formalar ona nəinki təsir etməz, əksinə, onun yeni bir cəhətinin tanınmasına, hətta böyüməsinə xidmət edər.

Azərbaycanın çox keşməkeşli tarixi olub və bir neçə böyük "genişlənmə" prosesi yaşayıb. Biz yalnız ikisinin nümunəsində əsas məqsədimizi çatdırmağa çalışaçağıq: Azərbaycan İslam mədəni bölgəsinin üzvi hissəsi və keçmiş Sovet İttifaqının bir tərkibi olaraq.

İslam dini Azərbaycan bölgəsinə çox erkən əsrlərdə gəlmiş və çox tezliklə dini mədrəsələr yaranmış, alimlər yetişmişdir. Danılmaz faktdır ki, İslam sivilizasiyasının qurulmasında Azərbaycan mütəfəkkirlərinin əvəzsiz xidmətləri vardır. Təsadüfi deyil ki, istənilən sahədə – fiqh, kəlam, hədis, fəlsəfə və başqalarında mütləq Azərbaycanlı mütəfəkkirin adına rast gəlmək mümkündür. Məsələn, akademik Ziya Bünyadov öz tədqiqatlarında Xilafətin başqa şəhərlərində, o cümlədən, Bağdadın "Nizamiyə" mədrəsəsində" dərs deyən azərbaycanlı alimlərin – hədisçi və fəqihlərin də adlarını göstərir. Bunlardan "Nizamiyyə"də dərs deyən və "Azərbaycan tarixi" əsərinin müəllifi olan Fəxrəddin Əbü`l-Fəzl İsmail ibn əl-Musənnə ət-Təbrizinin, yenə də "Nizamiyyə"də və "Kəmaliyyə"də dərs keçən fəqih Əbü`l-Fəzl Mahmud ibn Əhməd ibn Məhəmməd əl-Ərdəbilinin, Mosulda, Dəməşqdə və başqa şəhərlərdə fəaliyyət göstərən hədisçi və fəqihlərin adlarını çəkmək olar (**2**). Belə bir siyahı hər dövrdə, hər sahədə təqdim etmək mümkündür. Lakin biz diqqəti başqa bir məsələyə yönəltmək istəyirik.

İslam dövrünün araşdırmaçıları hər zaman bir faktı vurğulayır – İslamda millət deyil, ümmət öndədir. Bu səbəbdən, İslam mütəfəkkirlərinin milliyəti əksər hallarda ikinci plana keçirilir. Lakin məsələnin fərqli tərəfi də var. Əslində, İslam düşüncəsi zəminində milli təfəkkürü oyatmaq istəyən əksər düşüncə sahibləri bu fikri qabardıblar. Belə ki, Qurani Kərimin təqribən üç fərqli surəsində qeyd edilir ki, "Allah istəsəydi sizi tək ümmət olaraq yaradardı" (Quran 5/48, 42/8 və b.). Bir başqa ayədə isə buyurulur ki, "Ey insanlar! Biz sizi kişi və qadından yaratdıq. Sonra bir-birinizi tanıyasınız deyə, sizi xalqlara və qəbilələrə

ayırdıq" (Quran 49/13). Deməli, ümmətçilik ayrı-ayrı xalqların eyni prinsiplərə hörmət etməsi, öz həyatını, cəmiyyətini də bu prinsiplərlə idarə etməsidir. Bu faktdır ki, din mənəvi bir hadisədir, siyasi müstəviyə keçəndə bu mənəvi keyfiyyətlər fərqli və çox vaxt əslindən uzaq bir mahiyyət qazanır. Ümmət olmaq mənəvi bağlarla əlaqəli olub, yüksək ilahi həqiqətləri dərk etməkdir və bu, heç bir milli dəyərləri tapdalaya bilməz. Zatən, İslamın yayılması zamanı və sonralar xilafətin idarə olunmasında da milli kimliyə toxunulmayıb. Bu, mümkün də deyildi. Belə olan halda, cəsarətlə demək olar ki, birincisi, müsəlman olmaq, İslam ümmətinin bir hissəsi olmaq hələ öz milliyyətini itirmək demək deyil. İkincisi, məlum faktdır ki, hər millət öz dininə məhz milli ruhundan irəli gələn, milli təfəkkürünün nəticəsi olan incəliklər də əlavə edib. Məsələn, belə iddia etmək olar ki, Şihabəddin Sührəvərdi məhz milli təfəkkürünə əsaslandığına görə, həm İslam düşüncə tarixində, həm də dünya fəlsəfəsində yeni bir səhifə yaza bildi – İşraq fəlsəfəsinin əsasını qoydu. Əslində kitabının girişində bu hikmətin Zərdüştdən başlayan və neçə müdriklərdən keçib gəldiyini və indi onda təzahür etdiyini Sührəvərdi özü də etiraf edir (**3**). Yaxud heç cür özünü unuda bilməyən milli təfəkkürün oyanışı nəticəsində İslam mədəni bölgəsində ilk daha uzunömürlü Respublika Azərbaycanda quruldu. Əhəmiyyətli faktdır ki, Pakistanın ideoloqlarından olan Məhəmməd İqbal da dini düşüncə zəminində milli təfəkkürün oyanışını bir zərurət kimi təqdim edir və məhz türklərdən nümunə gətirir: "Oxşar düşüncə və duyğuları sadalamaq, bizcə heç bir düşüncə və duyğuya sahib olmamaq deməkdir. Bu gün müsəlman ölkələrinin çoxunun vəziyyəti belədir. Onlar keçmiş ənənə və dəyərlərini qeyri-şüuri bir şəkildə təkrarlayırlar. Halbuki türklər yeni-yeni dəyərlər yaradırlar. Türk milləti böyük təcrübələrdən keçdikdən sonra öz daxili mən-liyini kəşf etmişdir. Onda həyat və hərəkət vardır. O tərpənməyə, genişlənməyə və böyüməyə başlamışdır" (**4**). Deyilənlərdən maraqlı bir nəticə çıxartmaq mümkündür: Azərbaycanda İslam dini ilə milli təfəkkürün ən yüksək sintezini yaratmaq mümkün oldu, çünki xalqın ziyalısı hər ikisinin əsl mahiyyətini dərk edə bilmişdi.

Nəzərdən keçirtmək istədiyimiz ikinci dövr isə Azərbaycanın Sovet İmperiyasının tərkibində olduğu 70 ildir.

Sovet hakimiyyəti Azərbaycanda milli təfəkkürün ən zirvə məqamında olduğu vaxt gəldi və sözün hər mənasında onu işğal etdi. Bu sadə bir İmperiya deyildi. Bəlli ideologiyanın taxta çıxması idi və təbii ki, bütün sahələri, ilk növbədə isə düşüncələri, hətta milli kimliyi də zəbt etməli idi – öz ömrünü uzatmaq, rəqibləri məhv etmək üçün. Ən böyük rəqib isə milli ruh idi! Bu səbəbdən gecə gündüz təbliğat maşınları işlədi, əsərlər yazıldı, təhsillə bərabər beyinlərə İmperiyanın ruhuna uyğun informasiyalar dolduruldu. Millət sözü işlədən hər kəs təqibə məruz qaldı, az qala bütün nəsli məhv edildi. Bu gündən o zamana baxanda təqribən üç mərhələ müşahidə etmək mümkündür: milli təfəkkürün yox edilməsi – Repressiyalar, İmperiya baxış bucağından millətin tarixinin təkrar təftişi – marksizm-leninizm ideologiyasının tədrisi, yaradıcılığın hər növündə, xüsusilə fəlsəfədə bu ideologiyanın ön planda olmasını təmin et-

mək, İmperiyanın çökməsi – milli təfəkkürlə ideologiya arasında uçurumun dərinləşməsi. Bu şərti bölgünün hər birinin ayrıca təhlilə ehtiyacı olsa da, biz yalnız mövzumuza uyğun xətti izləyək – milli təfəkkürü.

Milli təfəkkür 1920-ci ildə bir işğalla yox ola bilməzdi. Ona görə yox ki, zirvədə idi. Ona görə ki, kökü çox dərində idi. Düzdür, millətin daha müstəqil respublikası olmadı, ancaq ruhu yaratmaqda davam etdi. Məsələn, tanınmış alim, biblioqraf Salman Mümtaz 1927-28-ci illərdə Azərbaycan aşıq poeziyasının nümunələrini iki cilddə nəşr etdirdi, böyük çətinliklərlə orta əsrlərə aid Azərbaycan şair və mütəfəkkirlərinin əlyazmalarını topladı. O, Repressiya zamanı həbs ediləndə 250-dən çox nadir əlyazma məhv edildi. Həmin illərdə Hüseyn Cavid, Əhməd Cavad, Mikayıl Müşfiq və daha neçə ziyalını "yox etməklə" milləti qorxuya salmaq, yalnız susmasını deyil, hətta düşünməməsini tələb edirdilər. Tarixi yaddaşından, zəngin təcrübəsindən nəticə çıxaran millət də bu amansız təzyiqə müdrikcəsinə cavab verdi. Əvvəla, dövrün tələbinə uyğun olaraq yazdığı əsərlərə Sovet ideologiyasının notlarını qatsa da, bir çox tanınmış Azərbaycan mütəfəkkirlərinin yaradıcılığı araşdırıldı, orijinaldan tərcümə edildi, orta əsr Azərbaycan irsi haqqında sanballı traktatlar yazıldı. Bu, milli yaddaşın qorunması idi. Yazıçı və bəstəkarlar isə daha dərinə millətin kökünün üzərində bugünü qurmağa başladı. Məsələn, qanlı 37-ci illərdə Azərbaycan Dövlət Akademik Opera və Balet Teatrının səhnəsində ilk dəfə Üzeyir Hacıbəyovun "Koroğlu" operası oynanıldı. Səməd Vurğun 1938-ci ildə Vaqif obrazı ilə millətin "əyilməz vicdanının böyük heykəli"ni göstərdi və xatırlatdı ki,

Dayan...bu bağçanın hər bir budağı
Üstqündə min çiçək, min gül bitirmiş
Sizin güldüyünüz çoban torpağı,
Nizamilər, Füzulilər yetirmiş.

1960-cı ildə YUNESKO-nun təşəbbüsü ilə hazırlanan "Şərqin Musiqi antologiyası" (*UNESCO Musical Anthology of the Orient)* (**5**) seriyasına Azərbaycanın tanınmış tarzəni Bəhram Mansurovun ifasında muğam da daxil edildi. Bir neçə il sonra – 1975-ci ildə yenə də YUNESKO-nun təşəbbüsü ilə hazırlanan "Dünyanın ənənəvi musiqi kolleksiyası"na (*UNESCO Collection of Traditional Music of the World*) Bəhram Mansurovun ifasında 7 muğam daxil edildi (**6**). O vaxtlar Qərb dünyası üçün bağlı bir zona olan Sovetlər Birliyindən dünyaya məhz Azərbaycan muğamı çıxdı və dünyada rezonans yaratdı (**7**).

Maraqlı və diqqətə layiq hadisələrdən biri də 1970-ci ildə Ulu Öndər Heydər Əliyevin Hələb şəhərinə səfər etdiyi zaman orada israrla Nəsiminin məzarını ziyarət etmək istəyidir. Azərbaycana qayıdandan sonra dahi şairin 600 illik yubileyinin keçirilməsi haqqında Heydər Əliyev SSRİ Nazirlər Sovetinə müraciətlər edir, neçə əziyyətdən sonra Nəsimi yaradıcılığının araşdırılmasına, haqqında bədii filmin çəkilməsinə, ən nəhayət, şəhərin mərkəzində abidəsinin ucaldılmasına nail olur. Xalq yazıçısı Mirzə İbrahimov səkkiz il sonra Ali Sovetin IX sessiyasında belə bir fikir səsləndirir: "… Heydər Əliyev yoldaşın əməyi,

zəhməti, onun ilhamlı fəaliyyəti ...Azərbaycan torpağının şərəfini, şöhrətini artırıb… Sevimli oğlumuz Heydər Əliyev yoldaş sinəsini qabağa verərək Nəsiminin heykəlini ucaltdı" (**8**). İstər istəməz belə bir rəy formalaşır: *Sovet ideologiyasının özünün zirvə məqamını yaşadığı bir çağda Ulu öndər sinəsini qabağa verərək əslində milli təfəkkürə heykəl ucaltdı.* Son illərdə Qərbin müxtəlif məkanlarında Azərbaycan ziyalılarının məzarlarına göstərilən qayğı da eyni məntiqin davamıdır. Bəli, bu, sadəcə bir şairə, bir ziyalıya göstərilən diqqət deyil, bu milli təfəkkürün qorunması, gələcək nəsilə ötürülməsidir. Səlahəddin Xəlilov yazır: "Sivilizasiyanın ən mühüm şərtlərindən biri məhz kəsilməz tarixdir. Belə ki, cəmiyyətin inkişafında qazanılan hər hansı bir nailiyyət sonradan davam - etdirilmirsə, o, böyük müddət intervalında tarixi prosesə daxil ola bilmir." Bunu dərk edən hər ziyalı, hər şəxsiyyət formasından asılı olmadan özəyin qorunmasına, tarixin kəsilməməsinə diqqət göstərir. Çünki bilir ki, tarixin sərt şərtlərinə baxmayaraq milli ruh və milli təfəkkür yaşayırsa, heç bir dəyişən forma ona zərər verə bilməz, əksinə, o, özünün daha bir qatını yaşayar.

Milli təfəkkürün coğrafiyası

Müəyyən anlayışın sərhədləri bəlli olanda ona təhlil vermək asanlaşır. Bu baxımdan biz də milli təfəkkürün təqribi "coğrafiyasını" müəyyənləşdirməyə cəhd edək. Söhbət nə tarixi Midiyadan, nə Albaniyadan, nə də Əfqanıstandan İraqa qədər məkanı əhatə edən Səfəvilərdən gedəcək. Mövzumuz milli düşüncənin hüdudlarıdır.

"Kitabi-Dədə Qorqud"da deyildiyinə görə, "24 sancaqlı oğuz eli" dəmir qapı Dərbənddən tutmuş türkmən ellərinə qədər gedib çıxırmış. Eposdan o da məlumdur ki, hətta yağılarla qonşu olsalar da, Oğuz elində nə divar varmış, nə səngər. Oğuzda evlənən gənc ox atarmış: ox hara düşsə, bəylik çadırı – gərdəyi orada qurularmış, yeni ailənin ocağı orada çatılarmış. Deməli, ox çatan yer həmin igidin qoruya bildiyi, namusunu etibar edə biləcəyi məkandır. Nə qədər cürətli, biləyi güclü igid olarsa, bir o qədər oxu uzaq məsafəyə uçar və yerə daha möhkəm sancılar! Hunların adətinə görə isə, vəfat etmiş igidi atının yəhərində dik oturdub, mahmızlarını da tikanlı edib çölə buraxarmışlar. Tikanlar atı yaralayar, o da ağrıdan ölənə qədər çaparmış. Təbii ki, bu, həmin millətin təfəkkürünün məhsulu idi – azad, özünə güvənən, oxunun, sonralar isə bayrağının sancıldığı, atının çapa bildiyi qədər uzanan məkanı ehtiva edən bir təfəkkürün. Bu səbəbdəndir ki, bu millətin bir deyil, bir neçə dövləti olub və var. Maraqlı faktlardan biri də bu millət bir neçə adla tanınması və qurduğu dövlətlərin, İmperiyaların adlarında əksər hallarda bunun əks olunmasıdır. Eramızdan əvvəl Böyük Hun İmperiyasından tutmuş bu gün Özbəkistana, Qazaxstana və başqalarına qədər. Bununla belə, digər türk dövlətləri arasında yalnız Azərbaycanın adı milli mənsubiyyətin deyil, tarixi məkanın ifadəsidir. Yaxın tarixə nəzər salsaq görərik ki, Azərbaycan ərazisində müstəqil Respublika iki dəfə elan edilib – 1918-ci və 1991-ci illərdə. Hər iki dəfəsində də dövlətin qurucuları türk milləti ilə yanaşı bu ərazidə yaşayan bütün digər kiçik millətləri, etnik qrupları da ehtiva etmək üçün məhz Azərbaycan adının üzərində daya-

nıblar. Bu ad qeyd-şərtsiz Sovetlər Birliyində də saxlanılıb. Bununla belə, əhəmiyyətli bir məqam vurğulanmalıdır: bu dövlətin müqəddəs rəmzləri türklük, islamçılıq və müasirləşmədir. Başqa sözlə desək, Azərbaycan ərazisində yaşayan bütün millətlər, etnik qruplar öz dilindən, dinindən asılı olmayaraq bu prinsiplərə hörmət etməli, onları müqəddəs qəbul etməlidir. Dövlətin bayrağının altı milli dəyərlərə sadiq qalan bütün digər millətlər üçün güvənli Vətəndir. Bəli, millətin adı dövlətin adında yox, ruhunda, yürütdüyü siyasətində, başqa millətlərə göstərdiyi münasibətdədir. Axı, müasir Azərbaycanda multikulturalizmin dövlət siyasəti kimi qədul edilməsi bir təsadüf deyil, millətin xoşgörülü ruhunun inikasıdır. *Türk Vətən dediyi ərazinin hər insanına, hər daşına sahib çıxıb. Bu qeyrət "Azərbaycan" adında özünü bütün mükəmməlliyi ilə ifadə edir.*

Azərbaycan tarixən bir çox işğallara məruz qalıb, sənətkarları yad ellərə sürgün edilib, yaxud elm dalınca özləri uzaq məkanlara, "Çinə qədər" üz tutublar. Ancaq bu sənətkarlar hara getsələr də, milli təfəkkürlərini nəinki qoruyublar, onu olduğu məkanda da yaya biliblər. Məsələn, muğamın tədqiqatçılarından birinin gəldiyi qənaətə görə, "türklər tarixləri boyu dünya coğrafiyasının hüdudsuzluğunda yaşamağın verdiyi irqi bir alışqanlıqla bir çox məqamlara coğrafi adlar vermişlər"(**9**). Milli ruh güclü olduğuna görə başqa millətlər arasında nəinki əriyib yox olmayıb, əksinə öz orijinallığı ilə yerli mədəniyyətə, təfəkkür sisteminə yeni rəng qata bilib. Maraqlı bir məqama diqqət çəkək – əvvəllər oxunun düşdüyü yer necə Vətən, təfəkkürün həddi hesab edilirdisə, sonralar artıq sözünün, mədəniyyətinin gücü yetdiyi yerə qədər Vətən deyilməyə başlanıldı. Bu təfəkkürün təzahürüdür ki, Şimal, Cənub, Şərq, Qərb bilmədən hər azərbaycanlı mütəfəkkirin, sənətkarın doğulduğu və vəfat etdiyi məkanı çox böyük rahatlıqla Vətən kimi qəbul edə billirik.

Onu da mütləq əlavə etmək lazımdır ki, milli təfəkkürə irsən xas olan özgüvən bəzən onun öz əleyhinə çevrilə bilib. Məsələn, düşmən onun musiqisini özününkü kimi təqdim edəndə, tarixi ərazilərində qazıntı aparıb guya özünə aid faktlar "tapanda" mütəfəkkirini milliyyətini dananda buna böyük bir təmkinlə cavab verir. Çünki bilir ki, 3 metrlik dərinlikdə əvvəldən gizlədilmiş o faktın yerini daha 4-5 metr qazsa, o məkanın əsl sahibinin izləri çıxacaq. Bilir ki, oğurlanan sənət əsərinin səsini, notunu mənimsəyə bilərlər, ancaq tarixini, mənbəyini yox. Hər halda, belə bir deyim təsadüfən dillər əzbəri olmayıb: *türklər tarixi yaradır, başqaları onu yazır*. Yeri gəlmişkən, qeyd etmək lazımdır ki, türklər yalnız qılınc yox, qələm tutmağı da gözəl bacarıblar və dünya mədəniyyətində öz imzasını qoymuş mütəfəkkirlər buna nümunədir. Məsələn, müasir dövrdə bu qədər haqsızlıqla üz-üzə duran Azərbaycan öz gücünün varlığını bəyan etməklə yanaşı, bütün dünyaya yenə də yüksək mədəniyyətini, tolerantlığını göstərir və burada ən böyük missiya yenə də milli təfəkkürün üzərinə düşür. Təsadüfi deyil ki, muğamın daxildən, tarixi köklərindən qaynaqlanan gücünü, təsir dairəsini, ehtiva etdiyi həqiqətin miqyasını nəzərə alsaq, cəsarətlə onu Azərbaycanın "yumşaq gücü" adlandıra bilərik. Bu millətin adını belə eşitməyən bir xarici vətəndaş muğam vasitəsilə bu millətin aşiqinə çevrilə bilir.

Dil və milli təfəkkür

Azərbaycanın mürəkkəb düşüncə tarixindən çıxış edəndə milli təfəkkürün dili haqqında konkret fikir bildirmək çətinləşir, mübahisələr yaranır. Biz də müəyyən bir rəy bildirək.

Hər şeydən əvvəl vurğulayaq ki, milli təfəkkürün coğrafiyası haqqında dediklərimiz birbaşa onun dilinə də aiddir. Belə ki, nəzərə alınmalıdır ki, Azərbaycanda elə etnik qruplar var ki, onların öz dili, əlifbası yoxdur, yaxud bu dil bir kənd, bir bölgə miqyasında tanınır. Bu baxımdan, fərqli illərdə dövlət dilinin adının nə olmasından asılı olmadan, məhz "Azərbaycan dili" sözün hər mənasında bu torpaqda, bu bayraq altında yaşayan bütün xalqların, millətlərin, etnik qrupların dili, tribunası kimi anlaşılır. Onların adı türk olmasa da, türkün qoruması altındadırlar və onun dili vasitəsilə öz kimliklərini tanıda, öz adət-ənənələrini bütün gözəlliyi ilə yaşada bilirlər. Hər nə qədər Azərbaycan dilinin sütunu, özəyi türk dili olsa da, missiyası daha genişdir. Ulu Öndər Heydər Əliyev 2001-ci ildə Azərbaycan dili haqqında Fərmanında deyir: "Azərbaycan dili türk mənşəli ümumxalq canlı danışıq dili zəminində əmələ gəlib şifahi ədəbi dilə çevrilənədək və sonradan bu əsasda Azərbaycan ədəbi dilinin yazılı qolu təşəkkül tapana qədər yüz illər boyunca mürəkkəb bir yol keçmişdir. Qədim və zəngin tarixə malik türk dil ailəsinin oğuz qrupuna daxil olan Azərbaycan dilinin tarixi miladdan əvvəlki dövrlərə gedib çıxır. Ayrı-ayrı türk boy birləşmələrinin ümumi anlaşma vasitəsi olan bu dil IV-V əsrlərdən etibarən ümumxalq danışıq dili kimi fəaliyyət göstərməyə başlamışdı. Dilimizin özəyini ta qədimlərdən Azərbaycan torpaqlarındakı türk əsilli boyların və soyların dili təşkil etmişdir" (**10**). Deməli, Azərbaycan dilinin bir missiyası da Azərbaycana Vətən deyən bütün millətləri birləşdirmək, hər mənada eyni dildə danışdırmaqdır.

Bir neçə kəlmə də mövcud paradokslar haqqında. Bir çox Azərbaycan mütəfəkkirləri Azərbaycandan uzaqda yaşasalar da, öz doğma dilində də yazıb yaradıb, Məsələn, İmadəddin Nəsimi, Məhəmməd Füzuli və s. Amma digərləri Gəncədə, Təbrizdə yaşasa da, farsca yazıblar. Eyni vəziyyət XX əsrdə Sovetlər Birliyində də yaşanıb – əksər elmi, fəlsəfi əsərlər mütləq ya rusca yazılıb, ya da ruscaya tərcümə edilib. Bu hal tez-tez belə sualları aktuallaşdırır: əcəba, başqa dildə yazan azərbaycanlı mütəfəkkir, alim milli mədəniyyətimizin xəzinəsinə bir bəhrə vermiş sayılmırmı?! Yaxud uzaq ellərdə yaşayan azərbaycanlı müəllifin yazdıqları bizim milli təfəkkür tarixinə daxil edilə bilərmi?!

Məsələyə fərqli bir baxış bucağından baxaq. Bəli, Azərbaycan xalqının taleyində təfəkkür və dil arasında bir neçə dəfə uyğunsuzluq yaşanıb. İslamın gəlişindən sonra bir neçə əsr ərzində elmi əsərlərin dili ərəb, poeziyanın dili isə fars oldu. Daha sonra XX əsrin əvvəllərində Osmanlı türkcəsinin təsiri hiss edilir, Sovet dövründə isə rus dili düşüncələri idarə edir. İlk baxışda belə düşünmək olar ki, milli təfəkkür daim dəyişib, milli ruh "dildən dilə" düşüb. Lakin məsələnin başqa bir tərəfi də var.

Dil təfəkkürü tamamlayan başlıca amillərdən biridir, çünki Haydeggerin də dediyi kimi, "dil – varlığın evidir" (**11**). Bununla belə, bir var dil təfəkkürün

ifadəçisi, "xidmətçisidir", bir də var təfəkkürün istiqamətləndiricisi. Əlbəttə, elə sahələr var ki, xüsusilə dəqiq elmlərdə, dil istər-istəməz köməkçi vasitədir. Lakin ictimai və humanitar sahələrdə, yəni varlığı, ruhu ifadə edən sahələrdə dili "xidmətçi" səviyyəsində saxlamaq çox çətindir.

Məlum məsələdir ki, bütün dövrlərdə hakim dil hansı olubsa, ciddi əsərlər də həmin dildə yazılıb. Bu, öz dilini unutmaqdan daha çox öz tarixini, mədəniyyətini hakim dairədə tanıtmaq istəyidir. Bu taleyi əksər millətlər yaşamalı olub. Məsələn, Məhəmməd İqbal əsas əsərini – "İslam düşüncəsinin rekonstruksiyasını" ingilis dilində qələmə alıb. Qəribədir, böyük mütəfəkkir milli ruhu ingilis dilində oyatmaq istəyir! Düzdür, bu əsərdən heç də az əhəmiyyətli olmayan digər əsərləri urducadır. Lakin fakt budur ki, İqbalın nə ingilissayağı "Ser" ləqəbi ilə tanınması, nə Avropa təhsili görməsi, nə də əhəmiyyətli fikirlərini ingilis dilində çatdırması onun milli ruhuna az da olsa, kölgə salmır. İş burasındadır ki, *təfəkkür gərək elə bir zirvəyə – fəlsəfi zirvəyə qalxa bilsin ki, dilin xidmətçisinə çevrilməsin. Bu zirvəyə yol isə yalnız milli təfəkkürdən və milli ruhdan keçir.* Eyni sözlər Azərbaycan mütəfəkkirlərinə də aiddir. O zirvəyə qalxa bilmiş bir təfəkkür sahibinin dili artıq köməkçi vasitədir. Məsələn, Nizami Gəncəvi irsinin araşdırmaçısı Azadə xanım Rüstəmova yazır: "Türk xalq hikməti Nizami şeirinin ruhuna, canına hopmuşdur. Nizami əsərlərində nə qədər sırf azərbaycanca-türkcə çalar incəliyini yalnız türkün anlayıb, başa düşəcəyi idiomatik ifadələr vardır" (**12**) Dahi şair "mətndə təqdim etdiyi bu və ya digər fikri daha artıq təsbitləşdirmək üçün" (**13**). Azərbaycan xalq məsələlərinə toxunur, istifadə edirdi. Ən vacib məqam budur ki, *fəlsəfi zirvədə "yerləşmiş" ruh, təfəkkür üçün yad dil, yad mühit, yad təfəkkür heç bir maneə və təhlükə kəsb etmir, əksinə, öz milli hikməti ilə həmin dili zənginləşdirir.*

Bəli, əksər Azərbaycan mütəfəkkirləri başqa dildə olsa da, həmişə öz milli ruhunun dediklərini çatdırmağa can atıb. Lakin bu bəs edə bilməzdi. XI əsrdə Mahmud Kaşğari "Divani-lüğət it-türk" əsərində 7500-dən çox sözün şərhini, türk xalqlarının həm şifahi, həm də yazılı ədəbiyyatından şeir nümunələri təqdim etməklə ilk dəfə türk təfəkküründün, türkün yaradıcı ruhunun varlığından xəbər verirdi. Bu, türk dilinin hakim dairələrə təqdimi, qəbul etdirmək cəhdi idi. Ancaq bu da kifayət etmədi. Cübranın da dediyi kimi, "dil bütün millətin və ya onun ümumi mahiyyətinin yaradıcılıq təzahürlərindən biridir. Əgər yaradıcılıq zəifləyirsə, dilin inkişafı da dayanır" (**14**). Dədə Qorqudda "boy boylayan, soy soylayan" milli ruh təqribən XIII əsrdə təkrar səsini qaldırdı və şairlərimiz doğma dildə əsərlərini yazmağa başladılar. Burada ilk növbədə İzzəddin Həsənoğlunun və Şeyx Səfi Ərdəbilinin adları çəkilir. "Hələ XIV əsrdə yaşayıb-yaratmış Azərbaycan şairi Arif Ərdəbili Şeyx Səfidən qürurla danışır, onu "din və millət hamisi" adlandırır, onun qəbrinin Ərdəbil şəhərində olmasını bu şəhər üçün əlçatmaz bir məziyyət kimi qeyd edir"(**15**). Biz ədəbiyyatı, şeir nümunələrini araşdırmadan iki məsələyə diqqət çəkmək istəyirik: birincisi, hər iki şair türk dilinin dəbdə olmayan, şahların özlərinə "Türkanə nəzmi layiq" bilmədiyi və "fars-ərəb bəzəyinin vurulmasını" (**16**) vacib bildikləri bir vaxtda bu dildə

yazıb. Bu, ərəb, yaxud fars dilinin yaradıcı milli ruhun tələblərinə cavab verməməsinin nəticəsi idi. İkincisi, məhz Şeyx Səfinin milli ruhunun təsiri idi ki, XVI əsrdə xələfi Şah İsmayıl Xətai Səfəvilər kimi bir Azərbaycan dövləti qurdu, dövlət dili olaraq Azərbaycan dilini elan elədi və öz şeirlərini məhz bu dildə yazdı. Bu, milli təfəkkürün hərtərəfli mükəmməl bir təzahürü idi.

Eyni halı Azərbaycan xalqı Sovet dövründə də yaşamalı oldu. Yəni millətin hikmətini başqa dildə təqdim etməklə, hakim xalqa öz ucalığını göstərməklə, təsdiqləməklə yanaşı, öz doğma dilində yazdığı bədii əsərlərdə, milli musiqisində milli ruhunu yaşatdı. Dediklərimizə bariz nümunə kimi, yəqin muğamlarımızı göstərmək olar: neçə əsrlik yaşı olan dəstgahlarda Azərbaycan dilində oxunan qəzəllər, qoşmalar, bayatılar. Təsadüfi deyil ki, Haydegger düşüncə sahiblərini və şairləri varlığın evinin – dilin qoruyucusu adlandırır (**17**). Cübran da belə hesab edir ki, dili "diriltməyin yeganə üsulu şairin ürəyində, dilindədir. Şair xalqın yaradıcı gücünün ifadəçisi, ruh aləmində baş verənləri əql dünyasına ötürən, bilik dünyasında baş verənləri bilik xəzinəsinə toplayan bir bələdçidir"(**18**). Azərbaycan xalqını və onu ruhunu qoruyan da məhz doğma dilində yazılan və milli köklərə söykənən əsərlər oldu.

Deyilənlərdən belə bir nəticə çıxartmaq olar. Bir var millətin fəlsəfəsi, bir də var milli fəlsəfə. Birinci millətin təqdimatıdır və hansı dildə olursa olsun, ən yüksək səviyyədə millətin xəzinəsinin, dünya fəlsəfə tarixinə, mədəniyyətinə verdiyi bəhrələr çatdırılmalıdır. Nəticədə bu yazılanlar özləri də bir xəzinəyə çevrilə bilir. İkinci isə millətin qədimdən bəri qopmadan uzanıb bugünə gələn hikmət zolağının qırılmamasını təmin etməkdir. Axı, bu gün yazılanlar sabah üçün tarixdir. Bunu yalnız ruhunun dilində, milli kökünə dayanan təfəkkürlə yaratmaq mümkündür.

Milli təfəkkür və siyasət

Fəlsəfə birmənalı olaraq siyasət deyil. Düzdür, hər siyasətin öz fəlsəfəsi var. Lakin bir var yad mənbədən qaynaqlanan siyasət milli təfəkkürü idarə edir, onu yox etməyə çalışır. Bir də var siyasət milli təfəkkürün üzərində bərqərar olur və onun qorunmasına, inkişafına xidmət edir. Birincinin nümunəsini imperiyaların, ideologiyanın hakim olduqları zaman müşahidə etmək daha rahatdır – bütün millətlərin təfəkkürlərini idarə etmək, lazımi axara yönəltmək üçün istifadə edilən metodlar, nəzəriyyələr, strategiyalar. İkinci halda isə milli-mənəvi dəyərlər dövlətin daxili balansını qoruyan ən güclü amillərdən biri kimi çıxış edir. Fəlsəfə isə bu tarazlığı dərk etməyin yollarından biridir.

Hər dəfə Azərbaycan əhəmiyyətli bir mərhələnin başlanğıcında olanda milli təfəkkür, milli fəlsəfə sanki yenidən aktuallaşır. Bu təsadüf yox, zərurətdir. Bu, növbəti mərhələ üçün yeni zəminin və istiqamətin təyinidir. Tarixən də belə olub, bu gün də elədir. 2009-cu ildə Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyev ölkəmizdə keçid dövrünün başa çatdığını bəyan edəndə akademik Ramiz Mehdiyev ictimai və humanitar elmlərə bir çağırış etdi və vurğuladı ki, "fəlsəfə bütövlükdə tarixi bir dövrün özünüdərki ilə məşğuldur və onun araşdırdığı problemlər əslində həmin tarixi dövrün ən ümdə, ən vacib tələblərindən irəli

gəlir". Bəli, öz dövrünü, onun tələblərini nə qədər dərindən dərk edərsənsə, sabaha da bir o qədər güclü çıxarsan. Akademik Azərbaycanın çətin məqamlarını qeyd edəndə onu da bildirir ki, "milli mədəni-mənəvi oriyentasiyanın olmaması, xarici dövlətlərin stereotip inkişaf modellərinə kor-koranə riayət edilməsi hökmən millətin öz simasını itirməsi ilə nəticələnir"(**19**). Bəli, ilkin təkan kimi, gələcək yolda simasını itirməmək üçün milli-mənəvi dəyərlərə istinad təklif edilir.

Azərbaycan yenə yeni bir mərhələnin başlanğıcındadır. Dünyanın siyasi mənzərəsi dəyişir, tələblər sərtləşir, milli kimliyin təsdiqi ön plana keçir və belə bir vaxtda Azərbaycan da öz mövqeyini müəyyənləşdirməli və özünü digər dövlətlər arasında təsdiqləməlidir. 2019-cu ilin yanvarın 22-də Davos Dünya İqtisadi Forumu çərçivəsində Azərbaycan Prezidenti müsahibələrinin birində deyir: "Bizim əsas məqsədimiz Azərbaycanı potensial risklərdən qorumaqdır. Bunun üçün... biz daxildə güclü olmalıyıq... Düşünürəm ki, biz milli maraqlarımızın, milli kimliyimizin, müstəqilliyimizin çox güclü müdafiəsi və eyni zamanda, qeyd etdiyim ölkələrlə yaxşı iş münasibətləri arasında balansı tapa bilmişik"(**20**). Prezidentin sözləri bir daha təsdiqləyir ki, milli ruh nə qədər güclü olarsa, milli təfəkkür nə qədər özünə güvənərsə, bir o qədər qonşularla rahat dialoqa girib, həm özünün, həm regionun təhlükəsizliyinə təminat verə bilər.

Fəlsəfə uzaq məsafəyə gedə bilən bir vasitədir və onu siyasətdə istifadə etməklə, həm keçmişdən lazımi məqamları dəyərləndirmək, həm indinin ən parlaq anlarını tutmaq, həm də gələcəyə hansı dəyərləri götürməkdə düzgün yol göstərə bilər. Bəli, fəlsəfənin verdiyi xeyir, məsələn, kənd təsərrüfatı kimi göz qabağında deyil. Ancaq onun da öz faydaları var. Onlardan birini də biz əlavə edək: necə ki, Yer kürəsinin piltələri tərpənəndə yer üzündə böyük fəsadlar – zəlzələlər, sürüşmələr, sunamilər baş verir, eləcə də düşüncə qatının "piltələri" hərəkət edəndə bəşəriyyətin düşüncə sistemində dəyişikliklər baş verir. Öz milli kimliyini unudan və milli təfəkkürü "pas atan" millətlərin belə "zəlzələlərdən" sağ çıxmaq şansı çox az olur. Fəlsəfi təfəkkürün hərəkətverici qüvvəsi milli-mənəvi dəyərlər olanda isə, o, istənilən "zəlzələnin" təkanlarını yumşaltmaq qüdrətində olur. Başqa sözlə desək, fəlsəfi yükü, xüsusilə, milli təfəkkürə istinad etməyən siyasət istər-istəməz daxili balansı itirir və o, tədricən "genişlənməyə" və öz milli kimliyindən çıxmağa məhkum olur.

Ədəbiyyat:

1.UNESCO Musical Anthology of the Orient: Vol. 24, Azerbaijan I. By: Mark Slobin. Asian Music Vol. 2, No. 1 (1971), University of Texas Press, pp. 43-45. http://www.jstor.org/stable/833813?seq=1#page_scan_tab_contents

2. З.М.Буниятов. Государство Атабеков Азербайджана, с. 130-132.

3. (*Sührəverdi Şihabəddin*. Əsərləri 2 cilddə) 11. صد .سهروردي شهاب الدين يحيي شيخ إشراق. مجموعة دوم مصنفات, بقلم هنري كربين, تهران, 1952,

4. *İqbal M.* İslam düşüncəsində hərəkət prinsipi // Fəlsəfə və sosial-siyasi

elmlər jurnalı, № 4, 2009, s. 181.

5. İnna Naroditskaya. Song from the Land of Fire. Continuity and Change in Azerbaijanian Mugham. New York & London, 2003, p. 234 https://books.google.az/books?id=yP6Gz0-irUgC&pg=PA234&lpg=PA234&dq=mugham+UNESCO+1997&source=bl&ots=P-P6XmBb4V&sig=smeBReMJdQE7U1FQiyvYZqS4utY&hl=ru&sa=X&ved=0ahUKEwjew-MWersLKAhWCjCwKHWClDVcQ6AEIYDAJ#v=onepage&q=mugham%20UNESCO%201997&f=false

6. UNESCO Collection of Traditional Music of the World – Netherlands, 1975.

7. *UNESCO Musical Anthology of the Orient: Vol. 24, Azerbaijan I.* By: Mark Slobin. *Asian Music* Vol. 2, No. 1 (1971), University of Texas Press, pp. 43-45. http://www.jstor.org/stable/833813?seq=1#page_scan_tab_contents.

8.http://qlobal.az/heyder-eliyev-nesiminin-mezarini-nece-berpa-etdi-tarix/#.XFlKQlwzbb0

9. *Keskiner Ph.B*. Klasik türk müziğinde makam ve usûl isimlerinin yan-anlamları ve etimolojik kökenleri, s. 2 https://www.academia.edu/1437492/Klasik_Turk_Muziginde_Makam_ve_Usul_Isimlerinin_Yan-anlamlari_ve_Etimolojik_Kokenleri_The_Connotations_and_Etimological_Roots_of_Makam_and_Usul_Names_in_Classical _Turkish_Music, s. 2, 3.

10. Heydər Əliyev, Azərbaycan Respublikasının Prezidenti Bakı şəhəri, 18 iyun 2001-ci il.

11. Мартин Хайдеггер. Время и бытие. Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993, с. 192.

12. Azadə Rüstəmova. Seçilmiş əsərləri (iki cilddə). İkinci cild. Bakı, "Elm", 2014, s. 240.

13. Yenə orada, s. 555.

14. Cübran. Ərəb dilinin gələcəyi // Cübran. Sükutun poeziyası, Bakı, "Şərq-Qərb", 2009, s. 190.

15. Şah İsmayıl Xətayi. Əsərləri. "Şərq-Qərb", Bakı, 2015, s. 6.

16. Yenə oarada, s. 242.

17. Мартин Хайдеггер. Время и бытие.., с. 192.

18. Cübran. Ərəb dilinin gələcəyi, s. 194.

19. Ramiz Mehdiyev. İctimai və humanitar elmlər: zaman kontekstində baxiş https://azertag.az/store/News/Politics/ICTIMAI%20VA%20HUMANITAR%20ELMLAR.htm

20. İlham Əliyevin Çinin CGTN televiziyasına müsahibəsi *https://president.az/articles/31601*

Füzuli Qurbanov

MİLLİ FƏLSƏFƏ NECƏ MÜMKÜNDÜR?

Giriş

Azərbaycan fəlsəfəsinin özrefleksiya kontekstini genişləndirmək lazımdır. Onu daha əhatəli mənbədən qaynaqlanan fikir dinamikası kimi analiz etmək gərəkdir. Bu həm də "milli fəlsəfə" və "azərbaycançılıq" ideyalarına aiddir. Adından da göründüyü kimi "milli fəlsəfə" anlayışı millətin sosial-mədəni orqanizm kimi təşəkkülü prosesi ilə sıx bağlıdır. Bunun kökündə millətlərin mədəni yaradıcılığın subyekti halına gəlməsi dayanır. Alimlər həmin hadisənin "mədəniyyət millətçiliyi" kimi yeni dünyagörüşünün formalaşmasına gətirib çıxardığı fikrindədirlər. Bu mədəniyyət millətçiliyi yeni fəlsəfi mədəniyyətin inkişafının "sosial-psixoloji və şəxsi əsaslarını hazırladı" (**1**). Deməli, milli fəlsəfə hər şeydən öncə kollektiv şüur üzərində refleksiyadır. Bu proses mahiyyətcə özrefleksiya olmalıdır. Çünki kənar şəxsin hər hansı millətin kollektiv şüuru üzərində refleksiyası "milli fəlsəfə" anlayışının ehtiva etdiyi məna sahəsinə uyğun gəlmir. Konkret deyilərsə, bu cür refleksiya milli fəlsəfənin şəxsi əsasları müstəvisindən kənarda qalır.

Burada bir vacib məqamı vurğulamaq gərəkdir. Dünya fəlsəfəsi tarixində fəlsəfəyə **xalqın** kollektiv şüuru üzərində refleksiya kimi yanaşmanı bilərəkdən qəbul edən fəlsəfi təlimlər mövcud olub. Hətta qədim dövrdə belə etnosun kollektiv şüuru üzərində fəlsəfi refleksiya cəhdi olub. Nümunə kimi Miladdan öncə I əsrdə Romada meydana gələn və əsasını romalı Kvint Sekstin qoyduğu fəlsəfi təlimi göstərmək olar. Bu təlim geniş öyrənilməyib. Onu bir halda stoisizmin bir qolu, digər halalda isə pifaqorçuluğa yaxın olan təlim, bir başqa yanaşmada isə stoisizmlə pifaqorçuluğun elementlərini uyğunlaşdıran fəlsəfi cərəyan adlandırırlar. Senekanın bu təlimdən faydalandığı haqqında biliklər vardır. Bir sıra tədqiqatçının) fikrinə görə isə Sekstiya məktəbi yunan fəlsəfəsinin əksinə olaraq özəl Roma fəlsəfəsi yaratmaq cəhdi idi. Məsələn, rusiyalı tədqiqatçı T.Y.Boroday yazır ki, Kvint Sekstiy "...həyatın qurulmasının əsl Roma fəlsəfəsini yaratmaq üzərində işləyirdi" (**2, s. 8**). Bu baxımdan Senekanın aşağıdakı fikri də maraqlıdır. O yazırdı ki, Sekstiy "..romalı kimi düşünür, yunanca yazırdı". Ancaq bu fəlsəfə çox mövcud olmadı. Təqribən 100 ildən sonra unudulmağa başladı.

Avropada milli fəlsəfə: messianizmin taleyi

Bu fəlsəfi təlimin meydana gəlməsindən bir neçə əsr sonra Avropada yenidən cəmiyyətin öz fəlsəfəsini yaratmaq ideyası aktuallaşdı. Məsələn, XIX əsrdə bu dalğa daha da qabardı. Ancaq həmin mərhələdə artıq özünəməxsus milli fəlsəfədən bəhs etmək olar. Avropada bu, normativ-dəyər sistemi kimi praktiki fəaliyyətin məqsədlərini müəyyənləşdirməyə xidmət edirdi. Məsələn, Polşa, İtaliya və İspaniyada (**1**). XIX əsrin 30-40-cı illərində Polşada milli fəlsəfə yaratmağa cəhdlər intensivləşmişdi. Onlar məhz özünəməxsus Polşa fəl-

səfəsi yaratmağı qarşıya məqsəd kimi qoymuşdular. Həmin istiqamətdə yazan filosoflara "messianistlər", cərəyana isə "messianizm" deyirlər. Messianizm ölkə və xalqın dünyada xüsusi rola malik olması haqqında təsəvvürdür ki, antroposentrist istiqamətə və personalist xarakterə malikdir.

A.Çeşkovskiy. B.Trentovskiy, K.Libelt, Y.Kremer, Y.Qoluxovskiy (Şellinqin tələbəsi) və başqaları bura aid edilir. Y.Qoluxovskiy məşhur "Bütün xalqların və hər bir insanın həyatına aid olan fəlsəfə" (1834-cü il) müəllifidir. Onu vurğulayaq ki, Polşa messianizmi həmin dövr polyak ədəbiyyatında da geniş yer almışdı.

Polyak fəlsəfi messianizminin xüsusiyyəti etnik istisnalıqla yanaşı, inqilabın Avropa üçün təhlükəli olması və sosial dünyanın yaradılması ideyası ilə seçilirdi. Yəni onlar təkamülün tərəfdarı idilər. Eyni zamanda, inqilabi dəyişiklikləri qəbul etmirdilər. Hesab edilir ki, polyak və deməli, ümumi halda slavyan messianizminin banisi Yozef Qayone-Vronski olub. O, Parisdə yaşayıb. Bir sıra tədqiqatçının fikrinə görə, o, V.Solovyovdan öncə Ümumvəhdət fəlsəfəsindən bəhs edib. Maraqlıdır ki, vurğulanan filosofların əksəriyyətinin Hegelin fəlsəfəsi əsiri altında olduğu qeyd edilir, lakin onlar bir sıra fundamental məsələlərdə alman filosofdan fərqli mövqe tuturdular. Bu daha çox Tanrı və ruhun ölümsüzlüyü məsələlərinə aid idi (**1**). Onların içərisində Karol Libelt seçilirdi. O, artıq 40-cı illərin başlanğıcında zəkanın tamhakimliliyinə qarşı çıxırdı və slavyan fəlsəfəsindən danışırdı. K.Libelt iddia edirdi ki, zəka insan üçün çox vacib olan iki məsələdə - Tanrının kimliyi və ruhun əbədiliyinin həllində acizdir. Bu səbəbdən də Dekartdan başlayaraq istisna olaraq zəkaya əsaslanan idealizm din və milliliyin əsaslarını dağılmasına gətirib çıxardı. Real dünya isə canlı və bölünməz bütövdür. Bu cür varlıq yalnız təxəyyülün köməyi ilə əxz oluna bilər. Təxəyyül zəkaya yardım edir. "Çünki zəka məhz ruhun qabiliyyətini təşkil edən təxəyyülün məhsuludur. Zəka istisna olaraq analitik gücdür və o, həqiqətin tam fəlsəfi dərki üçün yetərli deyil; zəka tək fəaliyyətdə olanda parçalayan və ölgünləşdirən gücdür"(**1**). Buna görə də tamamilə yeni prinsipə əsaslanan yeni fəlsəfə yaratmaq lazımdır.

K.Libeltin fikrinə görə, "bu cür fəlsəfə yalnız əqli həyatın yeni şərtləri daxilində və, deməli, ancaq yeni xalqda, yarana bilər" (**1**). Beləliklə, bu fəlsəfə yalnız milli ola bilər. Burada milli ilə yanaşı, etnik çalar da hiss edilir. Təbii ki, bu cür fəlsəfə "köhnəlmiş zəka və abstrakt təfəkkür fəlsəfəsindən fərqli olaraq obrazların və fəaliyyətin fəlsəfəsi" (**1**) olmalıdır. Və, nəhayət, K.Libeltin bütün bu məntiqi nizamının sonu: bu yeni fəlsəfəyə slavyan etnosuna xas olan Dünyaya çevik (mütəhərrik, yumşaq, plastik), təbii və sadə baxış uyğun gəlir! Bunun üçün hər şeydən öncə slavyan ruhunun elementlərini anlamaq və onlara nüfuz etmək gərəkdir. K.Libelt bu cür dərk etdiyi yeni fəlsəfəni yaratmaq üçün "slavyan fəlsəfəsinin 10 təməl müddəası"nı hazırlayır. Onlar aşağıdakılardır:

"1. Slavyan fəlsəfəsi görünən dünyanın görünməyən dünya ilə vəhdətini təməl hesab edir.

2. O, zəkanın mütləq hakimliliyini inkar edir və həqiqətin birbaşa əbədi ruhla əlaqə gücü ilə dərk edilməsi mümkünlüyünü qəbul edir.

3. Ruhun bütün təzahürləri təsəvvür edilən olmalıdır; ruhu formalaşmış fərd, şəxsiyyət kimi anlamaq lazımdır.

4. Ruhun mahiyyəti fəaliyyətdir, həyatdır, reallıqdır.

5. Heç bir dualizmə yol verilmir; şər xeyir qarşısında yox olur, qaranlıq işıq qarşısında çəkilir, insan cinsi gözəlliyin, həqiqətin və xeyirxahlığın reallaşması vasitəsi ilə xoşbəxtliyə çatır.

6. Hər bir maddi rifah insanlardan deyil Allahdandır; bu müddəa ilə maddi dünya sahmana salınır, şəxsi mülkiyyət isə Allahın insana istifadə üçün verdiyi mülk olur.

7. Eyni bir xalqa mənsub olanlar İlahi iradə sayəsində bərabərdirlər və qardaşdırlar. Onların təmsilçisi isə xalqdır. Ancaq bu, həmin məqsədin (bərabərlik və qardaşlıq ideyasının – F.M.) reallaşması üçün göstərilən xidmətin fərqləndirilməsinə əsaslanan ictimai ierarxiyanı istisna etmir.

8. Hakimiyyət İlahi fikrinin reallaşması üçün onun həyata keçirilmə vasitəsidir;

9. Slavyan dini Xristosun dinidir, ancaq eyni zamanda bu, ehkamlamış katolisizmdən fərqli olan tərəqqi dinidir;

10. Ümumiyyətlə elm, o cümlədən fəlsəfə, məktəb formasından xalq elmi formasına çevrilməlidir, yəni kütləviləşməlidir. Xalqa xas olan İlahi fikirlə birləşərək o, (yəni, elm – F.M) fəaliyyət vasitəsi ilə bu fikri inkişaf etdirməlidir" (**1**).

XIX əsrdə İtaliyada da milli fəlsəfə yaratmaq cəhdi özünü göstərib. Belə qəbul olunub ki, XVIII əsrdə italyan mütəfəkkirləri ingilis və fransız maarifçiliyinin təsiri altında olublar və müstəqil ideyalar irəli sürməyiblər. XIX əsrdə isə Paskal Qalluppinin, Antonio Rozmininin və Vinçentso Cobertinin yaradıcılığında milli fəlsəfə elementləri özünü göstərir (1). İtalyan fəlsəfəsinin yaxşı bilicisi hesab edilən V.Ernin fikrinə görə, V.Cobertinin "Ayələrin fəlsəfəsi" (1857) fikir dərinliyinə görə Şellinqin ən yaxşı əsərlərindən belə geridə qalmır. Ancaq o, daha çox, obrazlı desək dinin fəlsəfəsinin italyan variantıdır.

Həmin dövr üçün V.Cobertinin "İtalyanların mənəvi və vətəndaş üstünlüyü" (1843) adlı əsəri daha məşhur olub. Bu kitabda V.Cobertini İtaliyanın keçmişini şan-şöhrətli göstərir və bu əsasda italyanları mənəvi və siyasi olaraq dirçəltməyə cəhd edir. Rusiyalı filosof R.N.Dyominin fikrinə görə, bu əsəri Fixtenin "Alman xalqına səslənişlər"i ilə müqayisə etmək olar (**1**).

T.Mamiani XIX əsrdə Rozmini və Cobertinin ideyalarını sintez edərək platonizm mövqeyinə keçib və bu əsasda "əsl italyan fəlsəfi sistemi" yaratmağa çalışıb. Bu məqsədlə o, "İtalyan cərəyanlarının fəlsəfəsi" adlı jurnal dərc edib. Ancaq Mamianinin tələbəsi olmuş Ferri jurnalı ümumavropa fəlsəfi kontekstində dərc etməyə başlayıb.

İspan fəlsəfəsi ideyasını ilk dəfə 1876-cı ildə ispan tarixçisi Menendes Pelayo "İspan elmi" əsərində irəli sürüb. İspan fəlsəfəsi ideyasının tərəfdarları hesab edirlər ki, bu fəlsəfə milli özşüurun ifadəsidir və o, bu şüurun xarakterik və ənənəvi xüsusiyyətlərini ifadə edir. İspan fəlsəfəsi ideyasının tərəfdarları kimi Q.A.Qanivelanı və X.Abelanı da qeyd edirlər (**1**). Mütəxəssislər

X.Abelanın "İspan təfəkküründün tənqidi tarixi" adlı çoxcildli əsərini xüsusi vurğulayırlar. Müəllif özü bu əsəri "milli şüur zənginə zərbə" adlandırıb ki, ondan bu təkana "cavab gücü" gözləyib. X.Abelan İspaniyanın intellektual və fəlsəfi inkişafının izahına mənəvi dəyərlərin böhranının aşılmasının və milli şüurun bərpasının zəruri şərti kimi baxır. Maraqlıdır ki, o. milli şüur dedikdə yalnız intellektual səviyyəni nəzərdə tutmur, bura emosional məqamların cəmini də daxil edir. O hesab edir ki, milli şüurun emosional qatını dərk etmək mürəkkəb işdir (**1**).

Burada çox maraqlı bir özəllik vardır. X.Abelan İspaniyaya milli şüuru qaytarmağın konkret yollarını da göstərir. Hər şeydən öncə onlar təhsilə aiddir. Birincisi, tədris müəssisələrində öyrədilən tarixin ispan xalqının real inkişaf prosesinə maksimum yaxınlaşdırılmasına nail olmaq. İkincisi, ölkə universitetlərində ispan fəlsəfəsi tarixinin fənn kimi bərpasını həyata keçirmək. Belə ki, X.Abelan hesab edirdi ki, Frankonun hakimiyyəti dövründə ispan fəlsəfəsi tarixi və ispan ədəbiyyatı tarixi tamamilə təhsil sistemindən çıxarılıb. Halbuki ispan fəlsəfəsi tarixi və ispan ədəbiyyatı tarixi fənn kimi təhsil sahəsində müxtəlif mərhələlərdə informativ, stimulverici rol oynayırdı və "milli şüura" kəsilməzlik, davamlılıq vermək funksiyasını yerinə yetirirdi (**1**). Tədqiqatçılar onu da vurğulayırlar ki, X.Abelan yunan və Roma fəlsəfəsi arasındakı fərqi göstərirdi.

Bizə o da maraqlıdır ki, tədqiqatçılar ispan və rus fəlsəfi ənənələri üçün ortaq olan bir sıra məqamları vurğulayırlar. Məsələn, messianizm hər ikisində oxşar əlamətlərə malik idi. O cümlədən, ölkə və xalqın dünyada xüsusi rola malik olması barədə təsəvvürlər, personalist xarakter, antroposentrist meyllilik, daim özünü Avropanın digər kəsimi ilə müqayisə etmə, özünün mədəni-siyasi, iqtisadi və tarixi özəlliyə malik olmasını dərk etmə kimi parametrlər üst-üstə düşür. Bu xüsusiyyətlərin XIX əsrin birinci yarısı Polşa fəlsəfəsi ilə də üst-üstə düşdüyü qeyd olunur (**1**).

XIX əsr Avropada milli fəlsəfənin yaradılması prosesində digər özəl cəhət onun poeziya və ədəbiyyatla sıx bağlı olmasında idi. Məsələn, İspaniya, İtaliya və Polşa ilə bərabər Rusiyada da belə idi. R.N.Dyomin yazır: "Bu ölkələrin ədəbiyyatları üçün xarakterik olanı milli şüuru inteqrasiya etmək və stimullaşdırmaq idi, fəlsəfi-tarixi və metafizik məsələlərə şiddətli maraq göstərməsi idi" (**1**).

Rusiyalı tədqiqatçı fikirlərinə davam edərək vurğulayır ki, digər ölkələrdə də fəlsəfənin milli xarakterdə olduğunu qeyd edən mütəfəkkirlər mövcud idi. Məsələn, XIX əsrin sonunda şotlandiyalı Endryü Set (o, mütləq idealizmin personalist formasının nümayəndəsi və Bredlinin tənqidçisi idi) belə bir əsər yazmışdı: "Şotland fəlsəfəsi: Yuma şotland və alman cavabların müqayisəsi" (1885). 1875-ci ildə isə M.Ceymsin şotland fəlsəfəsinin fərqli izahı verilən kitabı işıq üzü görmüşdü: James McCosh. The Scottish Philosophy. Biographical, Expository, Critical. From Hutcheson to Hamilton (1875). Maraqlıdır ki, hər iki kitabı şotlandlar 2000-ci və 2001-ci illərdə yenidən çap ediblər. Yəni Şotlandiyada indi də "milli fəlsəfə" anlamına önəm verirlər. 1970-ci ildə isə Argenti-

nada bir qrup filosof Latın Amerikası fəlsəfəsi yaratmağı qarşılarına məqsəd kimi qoymuşdular.

Bütün bunların fonunda R.N.Dyomin Rusiyada milli fəlsəfə ideyasının özəl tarixinin olduğunu qeyd edir. V.NKarpov, A.VVedenskiy, V.Ern, v.n.Yerşov – ub adını çəkir. Müasir dövrdə isə milli fəlsəfə ideyasını hazırlayanlar sırasında N.P.İlinin ismi hallanır. Onun "Rus fəlsəfəsinin faciəsi" adlı kitabı maraq doğurub (3). Kitabda marksistlərin və dini filosofların Rusiya fəlsəfəsi haqqında mif yaratdıqları iddiası vardır. Qaynaqları tədqiq etməklə N.İlin belə qənaətə gəlib ki, XIX əsin ikinci yarısında rus fəlsəfi mədəniyyəti zirvəyə yüksəlib. Bu dövr fəlsəfə ən böyük nailiyyətlərin əldə edildiyi mərhələdir. Maraqlıdır ki, müəllif rus klassik fəlsəfəsini dərk etmək üçün şəxsi və milli özşüurun vəhdətini başlıca prinsip kimi təqdim edir. Bunun fonunda İ.V.Kireevskinin, Ap.A. Qriqoryevanın və N.N.Straxovanın yaradıcılığı rus fəlsəfi mədəniyyətinin formalaşması kontekstində analiz olunur. Müəllif hesab edir ki, hazırkı mərhələdə rus milli-fəlsəfi irsi mahiyyətcə terra incognita-dır. Onun mahiyyətini hələ dərk etmək lazımdır. Bu məqsədlə N.P.İlin rus fəlsəfi fikrinin tarixi-fəlsəfi anlamı üçün 6 pinsip irəli sürüb. Onlar aşağıdakılardır: 1. Faciə prinsipi; 2. Özşüur pinsipi; 3. Açıq özünəməxsusluq prinsipi; 4. Rasional metafizika prinsipi; 5. Özünü müəyyənetmə prinsipi; 6. İnsan haqqında fikir prinsipi (**1**).

R.N.Dyomin isə hesab edir ki, rus fəlsəfi fikrini dərindən dərk etmək üçün onun Avropa fəlsəfi ənənəsi ilə müqayisəsinin aparılması vacibdir. Məsələn, Rusiyada personalizm və spiritualizm ənənəsindən danışanda onu XIX əsr Fransa, İtaliya və İspaniya personalizmi və spiritualizmi ilə müqayisə etmək gərəkdir. Bundan başqa, həmin ənənəni İsveçdə XIX əsrin birinci yarısında inkişaf etdirilən şəxsiyyətin fəlsəfəsi ilə müqayisə etmək lazımdır. Əlavə olaraq, İngiltərə və ABŞ-dakı personalizmlə müqayisə aparmağa ehtiyac vardır. Hətta indiki dövrdə M.Epşteyn fəlsəfi lüğətdə "filosofia" (filosofiə) ilə "philosophy" terminləri arasında fərq axtarır. Onun fikrincə, "folosofia" rus ifadəsində daha akademik məzmun kəsb edir, nəinki ingilisdilli "philosophy". M.Epşteynə görə, hər bir milli mədəniyyətin öz humanitar fənlər sistemində nəyi fəlsəfə hesab etməyin öz meyarları vardır. Onun təbirincə, anqlo-amerikan akademik elmi rus fəlsəfəsinin mövcudluğuna şübhə ilə yanaşır. Rus fəlsəfəsinin nümunələrini daha çox slavistika çərçivəsində tədris edirlər. Ən yaxşı halda rus fəlsəfəsinə ideologiya, publisistika, ictimai-tarixi fikir kimi baxırlar. Onu yarıədəbiyyat, fantaziya, utopiya, tənqid, "hər şeyin hər şeylə qarışığı" kimi qəbul edirlər. Bu, rus fəlsəfi fikir tarixində yeri olan millət haqqındakı refleksiyanı inkar etmək deməkdir (**1**). Əslində isə "philosophy" və "filosofia" arasındakı fərq intellektual ənənə arasındakı fərqi ifadə edir.

Biz, qısaca olaraq XIX əsr Rusiya milli fəlsəfəsinin metafizikası üzərində dayanaq. Bu sırada adı daha çox hallananlar sırasında V.S.Solovyov da vardır. Onun metafizik görüşlərində ümumvəhdət konsepsiyası mərkəzi yer tutur. Y.N.Gennadyevna bu metafizikanı belə xarakterizə edir: "V.S.Solovyovun ümumvəhdət konsepsiyası ideal və çoxmənalı sistem kimi mistik və rasional

olanın nisbətinə nəzər salan müxtəlif fəlsəfi təlim və yanaşmaların universal sintezidir. Onun daxili mahiyyəti varlığın bütün komponentlərinin Mütləqdə vəhdətindən ibarətdir. Varlığın komponentləri şübhə doğurmayan reallığın yalnız səthi təzahürü və predikatıdır. Filosof Mütləqi Müsbət Nəsnə kimi müəyyən edir. Mütləq "xalis zəka" ilə tam ifadə olunmayan və daim yaradan başlanğıcdır. Bu konsepsiyaya o, cəmiyyətin "bütöv orqanizmi" çərçivəsində hər şeyi əhatə edən hadisə kimi baxır" (**4, s. 10**).

Ancaq ümumvəhdət konsepsiyası fəlsəfədə qədim dövrlərdən mövcud olub. Tədqiqatçılar Platon fəlsəfəsində və neoplatonizmdə ümumvəhdət konsepsiyasına rast gəlindiyini vurğulayırlar. O cümlədən, Plotinin (neoplatonist) "Vahid-Ağıl-Can (Qəlb)" triadası ümumvəhdət konsepsiyasının formalarındandır. Filosofların fikrinə görə, Plotinin triadası ilə ümumvəhdət konspesiyasının digər formalarını birləşdirən məqam filosoflarda Mütləqi dərketməyə canatmanın öz ifadəsini ekstaz vəziyyətində tapmasından ibarətdir (**4, s.10**). Plotinlə V.S.Solovyovun yanaşmalarındakı fərq dünya quruluşunun bütövlüyünün, tamlığının və dolğunluğunun fərqli təsəvvür edilməsindədir. Plotində harmoniya və tamlıq Vahidin emanasiyasında ifadə olunub. Bu zaman hərəkət alidən adiyə istiqamətlənib. Bundan sonra isə hərəkət Mütləqə yönəlir. V.S.Solovyovda isə gerçəkliyin sxematik yaranışı yoxdur. Burada "Gerçəklik-Varlıq-Mahiyyət" dərəcələnməsi aydın deyil. Əvəzində V.S.Solovyov üçün vahid və bölünməz mənəvi reallıq mövcuddur. Lakin Gerçəklik, Varlıq və Mahiyyətin hər biri şəffaf sərhədə malikdirlər və onların hər biri "öz başqasının başlanğıcıdır" (**4, s. 10**).

Nəhayət, onu da qeyd edək ki, S.V.Solovyovun metodologiyasında insanın və bəşəriyyətin Allaha rasional-mistik yüksəlişi əksini tapıb. Filosof bu bu üsulu idrak, mənəvi dəyərlər, fərdi və kollektiv subyektin həyat dünyasına qədər genişləndirir (**4, s. 11**).

"Millət" və "milli fəlsəfə" işığında: Azərbaycanda fəlsəfi-elmi təfəkkürün bir transformasiyası haqqında

Biz, bir sıra tədqiqatçının mili fəlsəfə kateqoriyasına aid etdiyi təlimlərin qısa xarakteristikası üzərində məqsədli şəkildə dayandıq. Təbii, onların hər birinin daha geniş və dərin kontekstdə fəlsəfi refleksiyası vacibdir. Ancaq burada başlıca məqsədimiz "Azərbaycan milli fəlsəfəsi" ideyasının yuxarıda vurğulanan özəlliklər işığında necə görünməsindən ibarətdir. Öncə, bir məqama aydınlıq gətirməyə çalışaq. "Milli fəlsəfə" ifadəsinin konkret fəlsəfi ölçülməsi lazımdır. Burada "milli" sözü şərtidirsə, onda tarixin bütün mərhələlərində hər bir etnosun (o cümlədən, xalqın) təfəkkürünün özünün həyat tərzini refleksiya etməsi ilə bağlı formalaşan (əgər varsa) fəlsəfi təsəvvürlər sistemini bura aid etmək olar. Həmin meyarla qədim romalıların fəlsəfəsini (məsələn, yuxarıda vurğuladığımız K.Sekstiyin fəlsəfəsi) "milli" hesab etmək olar. Ancaq bu bölgünün bütövlükdə fəlsəfi təfəkkür üçün hansı faydanı verəcəyinin fəlsəfi anlamı elə də aydın deyil.

Başqa mövqedən yanaşaraq, "milli" sözünə tarixi-siyasi və mənəvi-əxlaqi kateqoriya kimi baxsaq, onda "milli fəlsəfə" ifadəsi hər bir etnosun təkamülü-

nün ancaq konkret mərhələsinə aid ola bilər. Yəni Avropa sosioloji-fəlsəfi fikrində formalaşmış "millət", "milli" anlayışları işığında "milli fəlsəfə" tamamilə fərqli məzmun kəsb etmiş olur. Burada tarixin müəyyən mərhələsində etnosun (daha dəqiq, cəmiyyətin) sosial-mədəni inteqrasiyasının xüsusi forması olan millətin kollektiv şüurunun özrefleksiyasından bəhs etmək olar. Lakin bu refleksiya da birbaşa həyat tərzinin fəlsəfi dərkini təşkil edər. Yəni milli fəlsəfə adlandırılan idraki prosesin başlıca hədəfi konkret cəmiyyətin milli kimliyi ilə şərtlənən həyat fəlsəfəsi olar. Burada dövlət anlayışı da açar rolunu oynayan faktorlardan birinə çevrilir, çünki Avropa təcrübəsində millətlə dövlət bir-biri ilə sıx bağlıdır, hətta birinin varlığı digərinin mövcudluğu ilə şərtlənir.

Deməli, milli fəlsəfədən ikinci anlamda danışmaq lazım gəlirsə hər bir cəmiyyətin millətləşməsi mərhələsinə baxmaq gərəkdir. Onda sualı belə qoymaq doğru olardı: Azərbaycan milləti nə zaman formalaşıb? (eyni qayda ilə alman, rus, fransız, ingilis, italyan, yunan və digərlərini nəzərdə tutmaq olar). Və bu məsələni Azərbaycan dövlətçiliyi ilə sıx bağlılıqda götürmək daha uyğun olardı. Müqayisə üçün deyək ki, Avropa millətləri müasir anlamda XVII-XVIII əsrlərdən başlayaraq formalaşıblar. Milli dövlətlər isə əsasən XVIII-XIX əsrlərdə formalaşıb. Ancaq bu proses iki istiqamətdə gedib: bir qrup xalqlar dövlətdən millətləşməyə keçid ediblər, digərləri isə millətləşib dövlətə keçiblər. Məsələn. ingilislər və fransızlar millətdən dövlətə, almanlar və italyanlar isə dövlətdən millətə keçid ediblər. XIX əsrdə İtaliya və Almaniyada dövlət formalaşandan sonra onların əsas şüarı belə olub: ölkəni yaratdıq (məsələn, İtaliyanı), indi də milləti yaratmalıyıq (yəni italyanları). "Millət" anlayışının özünün də Avropada təkamül özəlliyi olub. Öncə, o, cəmiyyətin yalnız seçilmiş təbəqəsinə aid edilib (əsasən Orta Əsrlərdə), sonralar isə bütün əhaliyə aid olunub. 1789-cu ildə fransızların "üçüncü təbəqəsi" özünü millət elan edib. Bu keçidin nəzəri platformasını Maarifçilik filosofları hazırlamışdılar. XVIII əsrin başlanğıcında Fransa Akademiyası milləti eyni dövlətdə, eyni ölkədə, eyni qanunlara görə yaşayan və eyni dildən istifadə edən əhalinin toplumu kimi tərif etmişdi (**5, s. 33-34**).

Azərbaycanda fəlsəfi təfəkkürün təkamülünə yuxarıda vurğulanan məqamların işığında nəzər salsaq, maraqlı qənaətlər əldə edə bilərik. Öncə qısaca baxılan problemin tarixi aspekti üzərində dayanaq.

Heydər Əliyev Yeni əsr və III minilliyin gəlişi ilə bağlı Azərbaycan xalqına etdiyi müraciətdə vurğulamışdı: "...Yunan-Roma mədəniyyətinin, bütün antik sivilizasiyasının güclü təsiri altında inkişaf edən elm, ədəbiyyat və incəsənətimiz çox erkən dövrlərdə özünəməxsus forma və məzmuna malik olmağa başlamışdır". Yəni Azərbaycanda fəlsəfi-elmi təfəkkürün təkamülünün ideya-mənəvi stimulu ölkənin müxtəlif mədəniyyətlərin kəsişmə sahəsi olması ilə şərtlənib. Məhz həmin təməl üzərində ictimai, humanitar və təbiət elmləri qarşılıqlı əlaqədə və vahid elmi mühitdə tərəqqi edib. Hələ IV-VII əsrlərdə Azərbaycanda əsas elmi istiqamətlər mövcud olub. "Tənsarın məktubu" adlı mənbədə bu barədə yazılıb.

Daha əhəmiyyətli məqam ondan ibarətdir ki, Azərbaycan qədim dövrlərdən vahid fəlsəfi-elmi-mədəni məkanın tərkibində olub. Bu prosesdə V-VI əsrlərdə Bizansın Akademiyaları ləğv etməsi xüsusi rol oynadı. Orada çalışan alimlər Şərqə üz tutmağa məcbur qaldılar. Onların sırasında Afina Akademiyasının rəhbəri suriyalı Damask VI əsrdə indiki İran ərazisində yerləşən Cündişapur Akademiyasını yaratdı. IX əsrdə məşhur Bağdad Akademiyası ("Beytül-hikmət" – "Hikmət evi") meydana gəldi. Həmin Akademiyanın öz dövrü üçün yüksək səviyyəli elmi kadrları vardı. Orada riyaziyyat, tibb, biologiya, astronomiya, həndəsəni öyrənirdilər (**6, s. 10**). Bağdad Akademiyasının tarixi xidmətlərindən biri fəlsəfi-elmi ədəbiyyatı ərəb dilinə tərcümə etməsindən ibarətdir. Bunun sayəsində İslam aləmində vahid elmi mühit formalaşdı. Eyni zamanda, geniş məkanda kadrların qarşılıqlı mübadiləsi baş verdi. Bu da öz növbəsində bütöv elmi mühitin formalaşmasına ciddi təkan verməli idi. Həmin dalğa üzərində Azərbaycan ərazisində çoxlu sayda sanballı elmi tədqiqat ocaqları - akademiyalar yarandı. Bütövlükdə Akademiya təsisatı, Azərbaycanda elmi fəaliyyətin təşkilinin əsas forması oldu. Akademik A.Əlizadə bu bağlılıqda vurğulayıb: "Tarixi Azərbaycan ərazilərində IX-XIV əsrlərdə yaranan Akademiyalar elmlərin strukturlaşması, fəaliyyətin təşkili, elm sahələrinin inkişaf etdirilməsi və ümumilikdə yaradıcılıq qabiliyyətinin yüksəldilməsi prosesində ciddi rol oynadı" (**6, s. 10-11**). O cümlədən, İsfahan, Həmədan, Ərdəbil, Təbriz, Xoy, Naxçıvan, Şamaxı, Marağa, Urmiyə və digər şəhərlərdə yaradılan elmi-tədqiqat mərkəzləri vahid Azərbaycan elmi mühitinin formalaşmasına ciddi təkan verdi. Həmin mərkəzlər arasında sıx fəlsəfi, elmi və ideya əlaqələrin mövcud olması barədə tutarlı qaynaqlar mövcuddur.

Azərbaycanın elm ocaqlarının fəaliyyəti ancaq müsəlman fəlsəfi-elmi məkanı ilə məhdudlaşmırdı. Akademiyalar geniş xarici əlaqələrə malik idi. Müxtəlif ölkələrdən, o cümlədən Çin, Hindistan, Misir və Yunanıstan kimi güclü fəlsəfi-elmi ənənəyə malik ölkələrdən Azərbaycanda elm öyrənməyə gələnlər az deyildi. Məsələn, Azərbaycanda ilk akademiya sayılan Şamaxı akademiyasında çoxlu əcnəbi alimlər çalışırdılar. Həmin akademiyanın əsasını məşhur Azərbaycan həkimi və alimi Ömər Osman oğlu qoymuşdu. N.Tusinin rəsədxanasında Dəməşqdən Müvəidəddin Ordini, Mosuldan Fəxrəddin Marağayini, Tiflisdən Fəxrəddin İxlatini, Qəzvindən Nəcməddin Dəbiranini, Buxaradan Cəmaləddin əz-Zeydi Buxari, Hindistandan Kəmaləddin Əflatun əl-Xindi və digərləri də çalışıblar. Pekin rəsədxanasının əsasını qoyanlardan olan Fao Mun Çi Marağa rəsədxanasında astronomiya elmini öyrənib.

XIII əsrdə Azərbaycan tarixçisi və həkimi Fəzlullah Rəşidəddin Təbrizdə böyük akademiya təşkil etdi. Bu elm ocağı Təbriz yaxınlığındakı "Rəbi-Rəşidi" ("Rəşidi kvadratı") adlanan ərazidə yerləşirdi. Akademiyanın izləri indi də həmin yerdə qalmaqdadır. Dünyanın müxtəlif guşələrindən Təbriz Akademiyasına elm öyrənməyə gəlirdilər. Onların sırasında Çin, Misir, Hindistan və hətta Qərb ölkələrini təmsil edənlər olub.

Maraqlıdır ki, Təbriz Akademiyasında müasir anlamda şəhərcik salınmışdı.

Orada alimlər küçəsi, alimlər evi, alimlərin işləməsi üçün geniş laboratoriyalar mövcud olub. Akademiyanın yaxınlığında "Fəxrabad" adlı yerdə böyük botanika bağı salınıb. Tarixi məlumatlara görə, F.Rəşidəddinin Akademiyasında 1000 yerli tələbə yetişdirilib, xaricdən gəlmiş 6000 gənc elm öyrənib. Bunların gündəlik tələbatları dövlət tərəfindən ödənilirdi. Deməli, həmin dövrdə fəal Azərbaycan elmi mühiti mövcud idi. Bunlar göstərir ki, Təbriz Akademiyası dövrünün qabaqcıl elm ocaqlarından idi. Maraqlıdır ki, burada sadəcə elm öyrənməyirdilər, elmi tədqiqatlar aparmırdılar, həm də alim həyatının müxtəlif aspektlərini əhatə edən elmi mühit formalaşdırırdılar.

N.Tusinin özü Təbrizdə akademiya təşkil etmişdi. Bu alimin özünün fəaliyyəti müxtəlif elm sahələrini əhatə edirdi. Onu tibdə statistik metodu ilk olaraq tətbiq edən alim kimi də, məşhur "Əxlaqi-nasir", "Fərəcnamə", "Cavahirnamə" əsərlərinin müəllifi kimi də tanıyırlar. Bunlarla yanaşı, Azərbaycanda Akademiyanın bir elmi struktur olaraq ənənəyə çevrilməsində ciddi rol oynamış iki özəlliyi vurğulamaq lazımdır. Bunlardan biri Tusinin Alimlər Yığıncağını təşkil etməsi idi. Bu, müasir anlamda Akademiyanın Rəyasət Heyəti deməkdir. Hələ XIII əsrdə Azərbaycanda elm sahəsində idarəetmənin və yeni elmi kəşfləri kollegial müzakirənin xüsusi modeli mövcud idi. Digər özəllik N.Tusinin yaratdığı Akademiyanın Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində hissələrinin olması ilə bağlıdır. Marağa rəsədxanası bunun gözəl nümunəsidir. Bu elm məbədi Savalan dağındakı bir düzənlikdə 12 ilə tikilib. Orada laboratoriyalarla yanaşı, 400 minə qədər fondu olan böyük bir kitabxana da vardı. Rəsədxanada 100-ə qədər alim işləyirdi.

Marağada tətbiq edilən 10 cihazdan 5-i yeni idi. Burada yeni astronomik cihazlar da yaradılmışdı. Onlardan göy cisimlərinin müəyyən anda üfüqi koordinatlarını təyin edən aləti, günəşin meridianda hündürlüyünü təyin edən aləti, yer və göy (ulduz) qlobuslarını və göy cisimlərinin istənilən anda üfüqi koordinatlarını dəqiq təyin edən fırlanan kvadratı göstərmək olar.

Bütün bunların həmin dövrdə Azərbaycanda görkəmli elm adamlarının yetişməsində ciddi rol oynadığını inkar etmək olmaz. Xaqani Şirvani, Nizami Gəncəvi, Fələki Şirvani, Mahmud Şəbüstəri dünyada tanınmış simalardandırlar. Həmin dövrün görkəmli Azərbaycan mütəfəkkirlərinin "...əsərlərində olduqca dəyərli elmi və bədii-fəlsəfi fikirlər öz əksini tapıb. Bu bəii-fəlsəfi ideyalar...qloballaşan...müasir dünyanın xilas yollarına cavab verməkiqtidarına malikdir" (**6, s. 11**).

Həmin dövrdə riyaziyyatçı Übeyd Təbrizi "Risalət ül-hesab" ("Hesab üzrə kitab") əsərini yazdı. Nəcməddin Əhməd Naxçıvani İbn Sinanın tibb və fəlsəfə üzrə əsərlərinə şərhlər və əlavələr yazıb. Hinduşah Naxçıvani XV əsrdə

səhnədən çıxır. Ancaq yenə də bəzi yerlərdə elmlərin öyrədilməsində Akademiya ənənəsi saxlanırdı. Məsələn, Şamaxıda akademiya qaldı. Ümumilikdə isə Akademiyalarda əsası qoyulmuş elmi mühit bütövlüyünü qoruya bildi.

Müəyyən mərhələlərdə Azərbaycan alimləri vətəni tərk etməyə məcbur qalsalar da, onların fəaliyyətində Təbriz, Marağa, Şamaxı, Ərdəbil, Naxçıvan və başqa elmi mühitin qaydaları qalmaqda idi. O cümlədən, Sührəvərdi, Bəhmənyar, Miyanəci və digər filosofların ideyaları inkişaf etdirilirdi. Azərbaycan məktəb və mədrəsələrində Orta Əsrdə formalaşmış elmi ruh saxlanmaqda idi. Əsrlərin keşməkeşlərində intellekt çırağını sönməyə qoymayan azərbaycanlılar XIX-XX əsrdə fəlsəfə və elm sahəsində öz dəst-xəttlərini inkişaf etdirdilər.

Akademik A.Əlizadə vurğulayır ki, XIX əsr Azərbaycan tarixində bir neçə aspektdə dönüş nöqtəsi sayıla bilər. Vətən coğrafi, siyasi və mədəni olaraq ikiyə bölündü. Tarixi torpaqlar fərqli geomədəni mühitlərə düşdülər (**6, s. 12**). Ölkənin şimal hissəsi Rusiya və Avropa elmi-mədəni mühitinə inteqrasiya olmağa başladı. Bu dəyişiklik başqa məqamlarla yanaşı, Azərbaycanda Maarifçiliyin meydana gəlməsinə təkan verdi. Bir neçə əsr müsəlman fəlsəfi-elmi və mədəni mühitində ciddi yer tutmuş Azərbaycan, yeni şərtlər daxilində fərqli sosial-mədəni mühitdə özünə yer tapmalı idi.

Azərbaycan mütəfəkkirləri bütövlükdə sosial-mədəni sahədə yeniləşmələrin həyata keçirilməsini tam dərk edirdilər. Bu bağlılıqda A.A.Bakıxanov, Həsənbəy Zərdabi, M.F.Axundzadə, Qasımbəy Zakir, Mirzə Kazımbəy, Mirzə Cəfər Topçubaşovun fəaliyyətini xüsusi vurğulamaq gərəkdir. Eyni zamanda, Azərbaycanın təhsil ocaqlarında və elmi mərkəzlərdə dünyəvi elmlərin öyrənilməsinə üstünlük verildi (**6, s. 12**). Maarifçilərin bu addımları elmi təfəkkürün müasirləşməsində böyük rol oynadı. Tədricən aydın olurdu ki, tamamilə yeni təhsil sisteminə keçid zəruridir. Bu kontekstdə alimlərin də vurğuladığı kimi əhəmiyyətli məqamlardan biri XIX əsrdə Azərbaycanda ictimai-humanitar fikrin inkişafı ilə fundamental elm sahələrinin mənimsənilməsi və inkişaf etdirilməsinin paralellik təşkil etməsi ilə bağlıdır (**6, s. 12**).

Həmin dövrdə Azərbaycanda biologiya və aqrar elmlərin inkişafında Həsən bəy Zərdabi ilə Nəcəf bəy Vəzirov müstəsna rol oynadılar. Nəcəf bəy Vəzirov Qafqazın bitki örtüyünü ilk öyrənən alimlərdən idi. Tibb sahəsində araşdırmalar Bakı Həkimlər Cəmiyyətində aparılırdı. Burada M.M.Vəkilov, Ə. Axundov, Ə.M.Mehmandarov və başqaları çalışırdı.

XIX əsrdə tarix üzrə Azərbaycanda bir neçə əsər yazıldı. Onlardan Qarabağa həsr edilmiş Mirzə Adıgözəl bəyin yazdığı "Qarabağnamə"ni, Mir Mehdi Xəzaninin "Kitabi-tarixi Qarabağ"ını, Rzaqulu bəy Mirzə Cavanşir oğlunun "Tarixi-Qarabağ"ını göstərmək olar. Bu əsərlərdə gətirilən faktlar Qarabağın tarixi Azərbaycan torpaqları olduğunu bir daha təsdiq edir.

XIX əsr Azərbaycan alimləri Rusiyanın şərqşünaslıq elmində hiss ediləcək rol oynayıblar. Mirzə Kazımbəy, Əbu Turab Vəzirov, Mirzə Məhəmməd Şəfi, Sadıx bəy Cəfərov, Mirzə Abdulla Vəzirov, Mirzə Həsən Tahirov, Mirzə Ab-

dulla Qaffarov, Mirzə Cəfər Rizayev və başqaları şərqşünaslıq sahəsində tanınan alimlər idilər. Azərbaycan alimləri Rusiyanın müxtəlif universitetlərində dərs deyirdilər.

Azərbaycan elmi XIX əsrdə yeni səviyyəyə qalxdı. Humanitar və təbiət elmlərinin demək olar ki, bütün sahələrində elm adamları yetişdilər. Onlar yeni təhsil sisteminin tələblərinə uyğun bilik sahibləri idilər. Eyni zamanda, azərbaycanlı alimlər əhalinin dünyəvi elmlər üzrə maariflənməsi üçün ciddi çalışırdılar. Azərbaycan maarifçiləri faktiki olaraq tarixi missiya yerinə yetirirdilər. Bununla Azərbaycan elmi mühitinin təkamülündə yeni mərhələnin – rus-avropa elmi mühitinə inteqrasiyanın XIX əsrdə konkret məzmun kəsb etdiyini demək olar. Bu məqam Azərbaycanda elmi fəaliyyətin təşkilində də islahatların aparılması zərurətini diqtə edirdi. O cümlədən, orta və ali təhsilin və elmi tədqiqatın yeni tələblərə uyğun təşkili böyük aktuallıq kəsb etməyə başladı. XX əsr bu istiqamətdə ciddi yeniliklərin meydana gəldiyi yüzil oldu.

Keçən əsrin əvvəllərində Azərbaycanda dünya elminin inkişaf dinamikasının tələblərinə cavab verən ali təhsil məktəbləri, elmi cəmiyyətləri və elmi-tədqiqat qurumları yaradılmasına ciddi ehtiyac meydana gəldi. Lakin çar hökuməti bu istiqamətdə əsaslı addımlar atmadı. Həmin dövrdə zəngin azərbaycanlıların mesenatlığı sayəsində cəmiyyətdə yüksək təhsilli intellektuallar fomalaşdı. Tarixi təcrübə göstərdi ki, məhz həmin adamlar ölkənin siyasi taleyində əhəmiyyətli yer tutdular. O dövrün azərbaycanlı mesenatları – "Hacı Zeynalabdin Tağıyev, Ağa Şəmsi Əsədullayev, Ağa Musa Nağıyev, İsa Bəy Hacınski, Ağa Musa Muxtarov və başqaları milli mədəniyyətin və oyanışın intişarında ciddi rol oynadılar" (**6, s. 13**). Cəmiyyətin böhran dövründə bu cür insanlar yetişdirməsi xalqın tarixən elmə, təhsilə, yüksək mədəniyyətə meylli olmasının göstəricisidir.

Nəticə

Beləliklə, qısa tarixi gəzişmələr belə göstərir ki, Azərbaycanda fəlsəfə və elm qədim ənənəyə malikdir. Burada elmi yaradıcılıqla onun təşkili mexanizmi bir-biri ilə sıx əlaqədə mövcud olub. Yəni Azərbaycan pərakəndə şəkildə elmi yaradıcılıqla məşğul olan insanların məkanı deyildi – o, dövrünün sanballı elmi fəaliyyət strukturuna malik, özəl funksional missiya yerinə yetirən sistemə malik idi. Maraqlıdır ki, həmin sistemdə akademiyaların xüsusi yeri olub. Onlar Azərbaycanın coğrafi məkan kimi hər bir guşəsində mövcud olublar. Marağa, Təbriz, Naxçıvan, Bakı, Şamaxı və digər yerlərdə mövcud olan elm mərkəzləri vahid fəlsəfi-elmi mühitin tərkibi idilər. Həmin mühiti "müsəlman elmi mühiti" adlandırırlar. Deməli, Azərbaycanda İslam mədəniyyətinin çiçəkləndiyi dövr də daxil olmaqla elmi-mədəni mühit mövcud olub. Bu isə fəlsəfi və elmi fəaliyyətdə məxsusi ideya, konsepsiya, fəlsəfi məktəblərə malik olmaq demək idi. Onu, məsələn, N.Tusi, S.Y.Bakuvi, İ.Nəsimi və başqalarının yaradıcılığında görmək olar.

Bunlardan məntiqi nəticə alınır: XIX əsrə qədər Azərbaycanda fəlsəfi-elmi və ideya özəlliyinə sahib sistemli fəaliyyət məkanları olub. Azərbaycan filoso-

fları yunan rasionalizmi ilə İslam və qədim türk mənəvi (o cümlədən, mifik) dünyasının sintezində öz fəlsəfi baxışlarını formalaşdırırdılar. Bu proses XIX əsrdə Rusiya imperiyasının Qafqaza yürüşləri ilə epistemoloji aspektdə sındı (bir mərakeşli filosofun təbirincə desək, "epistemoloji qırıq" yarandı). Bir neçə əsr vahid fəlsəfi, mədəni və elmi mühitdə təkamül edən Azərbaycan fəlsəfi təfəkkürü məzmunca yeni bir məkana - avropa-rus fəlsəfi-mədəni, elmi mühitinə transformasiya etməli oldu. Bu gedişat təbii olaraq həmin dövrə qədər ki fəlsəfi irsə münasibət tələb edirdi. Bizcə, məhz bu məqamda yanlışlığa yol verildi. Əsrlərlə Azərbaycanın içində olduğu fəlsəfi-elmi mühitdən kəskin qopmaq olmazdı. Doğrudur, həmin irs sonrakı mərhələdə saxlanıldı, lakin o, aparıcı və müəyyənedici deyildi. Kənardan gətirilmiş fəlsəfi-elmi təfəkkürün daxilində daha çox tarixi və ənənəvi kontekstdə yer almışdı. Azərbaycan fəlsəfi-elmi təfəkkürü Tusinin, Nəsiminin, Sührəverdinin, Şəmsi Təbrizinin, Bakuvinin, Füzulinin və digərlərinin mənəvi, fəlsəfi, elmi ruhu, kateqorial aparatı, metodoloji özəllikləri üzərində inkişaf etmədi. Əvəzində, avropa-rus mühitində olan və daha qabaqcıl hesab edilən mədəni, fəlsəfi və elmi mühitə düşdü.

Bununla Azərbaycanda fəlsəfi təfəkkürün dinamikası baxımından prinsipial hadisə baş verdi. Birincisi, ənənə sındı. İkincisi, onun əvəzində yeni mühitə transformasiya baş verdi. Üçüncüsü, yeni mühitdə əsas təkanverici faktor maarifçilik oldu. Bu üç amil Azərbaycan fəlsəfi təfəkkürünün yeniləşmə sərhədlərini və şərtlərini müəyyən etdi. Təbii ki, burada kökü Avropa və Rusiya maarifçiliyində olan Azərbaycan Maarifçiliyi həlledici rol oynadı.

Dünyagörüşü və metodoloji aspektdə bir məqamı vurğulamaq lazımdır. Biz, yuxarıda təqdim etməyə çalışdığımız keçidin müsbət və ya mənfi olaraq qiymətləndirilməsini məqsəd hesab etmirik. Milli fəlsəfə kontekstində hazırda baş verən dəyişikliklərin gələcək naminə obyektiv, real və konstruktiv müstəvidə refleksiya olunmasına önəm veririk. Bu baxımdan, bizcə, Azərbaycanın vahid bir mədəni məkan olaraq XIX əsrdə yeni mühitə transformasiyasının fəlsəfi dərkini olduqca vacib vəzifə hesab edirik. Bu, ayrıca tədqiqatın mövzusudur.

Beləliklə, Azərbaycan milli fəlsəfəsi haqqında peşəkar səviyyədə danışmaq üçün hələ bir sıra tarixi, fəlsəfi, elmi və mədəni prosesləri araşdırmağımız lazımdır. Bu araşdırmalar keçmişə qayıdış naminə deyil, gələcəyin fəlsəfi-elmi ölçülməsinə istiqamətlənməlidir. Fəlsəfi olaraq problem ənənə ilə müasirliyin vəhdəti kontekstində qoyulmalıdır. Bu müstəvidə problemə baxanda deyə bilərik: Azərbaycan milli fəlsəfəsi mövcuddur və o, tədqiqatçılarını gözləyir!

Ədəbiyyat:

1. Демин Р.Н. Идея национальной философии, компаративный анализ и будущее отечественного любомудрия/«Русская мысль»: Историко-методологический семинар в РХГА//http://rhga.ru/science/conferences/rusm/stenogramms/national_idea.php.

2. Бородай Ю.Т. Луций Анней Сенека и его философская проза/Предис-

ловие к изданию: Л.А.Сенека. Философские трактаты, СПб, "Алетейя", 2001, с. 5-11.

3. Ильин Н.В. Трагедия русской философии. М.: Айрис-Пресс, 2008, 608 с.

4. Юхнович Н. Г. Концепция всеединства В.С. Соловьева: синтез рационализма и мистицизма. Автореферат, 2006, Саратов, 24 с.

5. Альтерматт У. Этнонационализм в Европе. М.: РГГУ, 2000, 366 с.

6. Əlizadə A. Azərbaycan akademik elmi son 70 ildə / "Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası – 70" kitabına ön söz, Bakı, 2015, s. 7-35.

Əlikram Tağıyev

MİLLİ FƏLSƏFƏ, MAARIFÇİLİK VƏ MİLLİ KİMLİK PROBLEMİ

Bir inam istiyorum, uğrunda baş qoyacaq
(Behcət Kamal Çağlar)

Fəlsəfə... Ümumbəşəri dəyərlərin və sərvətlərin məcmusudur. Bəs eləisə "milli fəlsəfə" nədir və onun predmeti nədən ibarətdir? Kateqoriyaları, qanunları, əsas anlayışları və metodları hansılardır? Əgər fəlsəfənin tərifində "insan" sözünü millət sözü ilə əvəz etsək, onda belə məlum olurki fəlsəfə millətin dünyaya və özünə münasibətini aydınlaşdıran bir elmdir və yaxud biliklər sistemidir. Deməli, dünyada nə qədər millət varsa, bir o qədər də fəlsəfə növləri olmalıdır. Bəs elə isə mövcud fəlsəfi cərəyanlar, məktəblər necə olsun, yaxud elə bəlkə onları da müəyyən bir millilik donuna və qəlibinə salaq? Bu isə qeyri-mümkündür. Bunları mifologiyasından, mədəniyyət tarixindən aşkarlamaq mümkündür. Dünyagörüşü kimi fəlsəfə də özünü millətin ideyasında, mentalitetində, fikirlərində, xarakterində göstərə bilər. Necə deyərlər millət necədirsə, fəlsəfəsidə elədir (Fixte). Görünür, "milli fəlsəfə" termini işlədənlər elə məhz bunu nəzərdə tuturlar. Yəni millətin amalı və inamı nəyə əsaslanır, onun dünyaya, başqalarına münasibətini müəyyən edir, dünyagörüşünün əsasında nə durur, ruhunu və nəbzini nə ilə ölçmək, müqayisə etmək olar və s.

Türk dünyasının böyük mütəfəkkiri Ziya bəy Göyalp özünün "Türkçülüyün əsasları" kitabında fransız jurnalisti və dramaturqu Rostondan belə bir misal gətirir: "Hər bir komandan üçün qarşısındakı düşmən ordusunun nə qədər əsgəri, nə qədər silahı və sursatı olduğunu bilmək faydalıdır, lakin onun üçün bunlardan daha çox faydalı bir şey vardır ki, o da qarşısındakı düşmən ordusunun fəlsəfəsini bilməkdir". Belə ki, "iki ordu və iki millət bir-biriylə savaşarkən, birinin qalib, digərinin məğlub olmasının ən başlıca amilləri hər iki tərəfin fəlsəfəsidir. Fərdi həyatı Vətənin istiqlalından, şəxsi mənfəəti namus və vəzifədən daha da qiymətli görən bir ordu mütləq məğlub olur. Bunun əksi bir fəlsəfəyə malik olan ordu isə mütləq qələbə çalır". Ziya bəy Göyalpa görə

türklərin Çanaqqala savaşında ingilisləri yenməsi onların milli fəlsəfələrinin qələbəsi idi. Aparıcı filosoflarımızdan biri olan professor Səlahəddin Xəlilov özünün "Fəlsəfə: tarix və müasirlıik" adlı fundamental monoqrafiyasında (Bakı, 2006) çox haqlı olaraq fəlsəfəni ümumbəşəri bir dəyər kimi təqdim edir, sonra o, millilikdən də məhrum deyil. Belə ki, onlar vəhdətdədirlər. Müəllif bu problemə özünəməxsus şəkildəmünasibət bildirərək yazır: "Vahid milli ideyanın təsiri ilə istiqamətləndirilməyən, qarşılıqlı surətdə tamamlana bilməyən, bir növ kortəbi proseslərə çevrilən fəaliyyət aktları, özümüzün də xəbərimiz olmadan, qlobal miqyas kəsb etmiş yad ideyaların, ilk növbədə qloballaşma tendensiyalarının təsir dairəsinə düşərək millət daxilində onun özünə alternativ olan sir dairəsinə düşərək millət daxilində onun özünə alternativ olan lokal güc mərkəzləri yaradır. Milli mənəvi dəyərlərin, əxlaqın, adət-ənənlərin yeni nəslə çatdırılması, davam etdirilməsi üçün mədəni abidələrin, bədii ədəbiyyatın, milli fəlsəfi fikirtarixinin rolu böyükdür. Lakin milli ruhu qorumaq, inkişaf etdirmək və yeni nəsillərə çatdırmaq üçün ən yaxşı mühit milli dövlətçilik şəraitində yaranır. Milli dövlət ancaq ərazinin maddi sərvətlərini deyil, həm də milli mənəvi dəyərlərin qorunmasına xidmət edir. Və bu zaman milli ruh həyat tərzinə çevrilir. Dövlətçilik ideologiyası da, milli ideologiya da eyni bir təməl üzərində milli fəlsəfi fikir zəminində formalaşır. «… milli-etnik təfəkkürün milli dövlətçilik durumuna gedən yolu milli və ümumbəşərinin sintezindən keçir».

Müəllif haqlı olaraq qeyd edir ki, milli-fəlsəfi fikir olmadan Qərbin qabaqcıl fəlsəfi irsinə yiyələnınək də qeyri-mümkündür. O, fikrini əsaslandırmaq üçün C.Əfqanidən belə bir iqtibas gətirir: «Bir millətdə fəlsəfə yoxdursa, əgər o millətin hamısı alim olsa da, o millətdə elmlər intişar tapa bilməz və həmin millət ayrı-ayrı elmlərdən lazımi nəticə çıxarmaqda çətinlik çəkər. C.Əfqani öz fikrini Şərq ölkələrinin praktikasına müraciətlə əsaslandırır: Osmanlı dövləti, eləcə də Misir 60 ildir ki, elmlərin təlimi üçün məktəblər açmışdır və hələ də ondan bir xeyir götürməmişdir. Səbəbini isə o haqlı olaraq fəlsəfi ruhun çatışmamazlığında görürdü.

Yuxarıda misal gətirdiyimiz bütün iqtibaslarda «milli fəlsəfə» məhz «milli ideya», «milli inam», hətta «milli ruh» və «milli idealogiya» mənalarını verir. Professor Z.Quluzadə çox haqlı olaraq yazır: «Humanitar elmlər tələblərinə görə tarixən ideologiya ilə üzvi surətdə bağlı olaraq müəyyən mənada onu ehtiva ediblər. Xalqların milli idealogiyaları onların fəlsəfəsi, ədəbiyyatı, mənəvi mədəniyyətindən ayrı mövcud olmayıb və əksinə, bu bağlılıq onların obyektiv universal mövcudiyyat qanunauyğunluğu olaraq qəbul edilmişdi».

Ümumiyyətlə, milli fəlsəfənin yaradılmasının zəruriliyini qeyd edənlər nədənsə onun özünün nədən ibarət olduğundan heç də söhbət açmırlar, amma onun mövcudluğunun zəruriliyini daim vurğulayırlar.

Milli fəlsəfə- etnik mənada başa düşülən milli idealogiyadır. Çünki milli idealogiyanın digər bir mənası da var- yəni dövlət idealogiyası, başqa sözlə desək azərbaycançılıq etnik mənada isə onu türkçülük kimi başa düşmək lazımdır. Milli fəlsəfədə türkçülüklə azərbaycançılıq birləşir, yəni milli ideya ilə

milli ideologiya burada bir vəhdət halına gəlir. Millətin fəlsəfəsi onun milli şüuru, mentalitet və xarakteridir. Əgər millətdə bu xüsusiyyətlər yoxdursa, o millət xalqların fəlsəfəsini nə dərk edə bilər, nə də həzm. Yəni millətin dünya fəlsəfəsi fikrini qavraması üçün onun müəyyən hazırlıq səviyyəsi olmalıdır. Əgər bu yoxdursa, onda milli fəlsəfədən danışmağa dəyməz. Milli ruh, milli fəlsəfə ümumbəşəri dəyərləri başa düşməyə və milli zəmində onu reallaşdırmağa bir açar vermiş olur. Millətin ruhu, onun ideyası bu fəlsəfi irsi özününkü etməyə, özününkü ilə zənginləşdirməyə şərait yaradır, dünya ilə özü arasında ötürücülük rolunu oynayır, bir körpü olmaq missiyasını öz üzərinə götürür.

Ramiz Mehdiyevin "Qlobal inteqrasiya və Azərbaycanda fəlsəfi fikrin yenidən nəzərdən keçirilməsinə dair" ("Azərbaycan", qəzeti, 5 may 2009-cu il) məqaləsində Azərbaycan fəlsəfəsinin qarşısında duran vəzifələri belə qruplaşdırılmışdır:

Sosial sifarişə cavab verməlidir;

Gələcəyə dair proqnozlar verilməlidir;

Yeni konsepsiyalar irəli sürməlidir.

Bütün bunların hamısı azərbaycançılıq mövqelərindən çıxış etməklə əldə olunmalıdır. Milli fəlsəfəmiz daim milli maarifçiliklə qırılmaz əlaqədə inkişaf etmişdir.

Azərbaycan maarifçiliyinin fərqləndirici xüsusiyyətləri və özəllikləri haqqında çox yazılmışdır. Azərbaycan filosoflarından F.Köçərli, Z.Göyüşov, İ.Rüstəmov, Z.Quluzadə, X.Quliyeva, R.Əhmədov, Ə.Əhmədov, N.İsayev, N.Məmmədov və b. Onlar bu problemi əhatəli şəkildə tədqiq etmişlər. Bizim tərəfimizdən yazılan bir sıra yazılarda da bu məsələyə toxunulmuş və maarifçiliyə milli ideyamızın mühüm mənbələrindən biri kimi baxılmışdır (Tağıyev Ə.M. Fəlsəfə. Dərs vəsaiti, Bakı, 2012; Azərbaycanın fəlsəfi və sosial-siyasi fikri tarixi oçerkləri. Bakı, 2015). Aşağıdakı yazıda bu fikir daha da genişləndirilmiş və əsaslandırılmışdır.

Qərb və rus maarifçiliyindən fərqli olaraq Azərbaycan maarifçiliyi "vahid axın"a əsaslanırdı. Çünki xalqımız bütövlükdə əzilən bir xalq olduğundan Azərbaycan maarifçisi onun bütün nümayəndələrini eyni səviyyədə görür, millətin azadlıq və istiqlaliyyətini eyni qəliblə, eyni ölçülərdə qiymətləndirir və sinfi tərəfi nəzərə almırdılar. Ona görə də türkçülük və islamçılıq ideyaları ən əvvəl maarifçi ideyalar kimi yaranmış, özünün sonrakı inkişafında siyasiləşmişdir. "Fyuzatla" "Molla Nəsrəddin" arasında heç bir ideoloji mübarizə mövcud olmamışdır. Sadəcə olaraq onlar millətin azadlığını, elm və mədəniyyətə çatması yollarını müxtəlif şəkildə izah edirdilər. Daha doğrusu burada müyyən fərqlər, yəni mənəvi dəyərlərə sahib olmaq yolunda fərqli cəhətlər mövcud idi. Məsələn, Molla Nəsrəddin (Cəlil Məmmdquluzadə) deyirdiki "mən türkün təmiz ana dilində yazacağam" Fyuzat isə osmanlı ləhcəsini üstün tuturdu. Bu dil əslində qarışıq bir dil idi və heç türklərin özü də onu başa düşmürdü. N.Kamal yazırdı ki, "yahu, bu nasıl dildir ki, onu nə osmanlı, nə əcəm, nə də türk anlıyor". So-

nralarda 30-cu illərdə Kamal Atatürk tərəfindən keçirilən "Dil devrimində" bu dil ciddi tənqidlərə məruz qaldı və türklərin danışıq dili, milli ədəbi dili kimi qəbul edildi. Azərbaycanda isə milli ədəbi dilin yaranmasında və formalaşmasında Molla Nəsrəddin dili əsas götürüldü. Bu mənada türkçülük və azərbaycançılıq Azrbaycanda milli ideya rolunu oynamış oldu.

Molla Nəsrəddinçilər maarifçiliyi, maarifçilikdə Molla Nəsrəddinçiliyi şərtləndirirdi. Çünki dövr elə bir dövr idiki ümmət içərisində millət yaranışı prosesi gedirdi. XIX əsrin II yarısı və XX əsrin I yarısı məhz islam ümmətçiliyindən türk millətinə, azərbaycançılığa keçid dövrü idi. Bu dövr həm də maarifçiliyi siyasi maarifçiliyə, millətimizdə siyasi millət deyilən bir mərhələyə qədəm qoydu.

Azərbaycan maarifçiliyinə təsir göstərən amillrdən biri də buraya daxil olan yeniləşmə hərəkatlarının istiqamətlərini müəyyən etmək olmuşdur. Bunlar bir neçə istiqamətdə həyata keçirilmişdir. Qərb (Rusiya kanalı), Şərq (Türkiyə və İran) "Molla Nəsrəddin" birincinin, "Fyusat" isə ikincinin nəticəsi kimi yaranmışdır. Son nəticədə birincilər üstünlük qazandı və azərbaycanlıların gələcək mədəni inkişaf yolunu müəyyən etdi. Onu da deyək ki vaxtilə bu problem ətrafında mübahisələr akademik Firudin Köçərli ilə əslən gəncəli olan türk professoru Əhməd Cəfəroğlu arasında baş vermişdir. Onların mübahisəsi məhz bu kanalların hansının daha çox səmərə verməsi və xalqımızın həyatında bu kanallrın hansının daha əhəmiyyətli rol oynaması üstündə idi. Onların mübahisələri mənsub olduqları ictimai-siyasi quruluşların arasında gedən ideya mübarizəsinin bir barometri idi və mövcud siyasətə xidmətlərilə səciyyələnirdi.

Deməli, yuxarıda deyilənlərdən bu qənatə gəlmək olar ki, Qərb dünyasında maarifçilik bir burjua hərkatı idi. Bizdə isə maarifçilik bir ümumxalq məfkurəsi idi. Bu özünü "ağa-bəy" münasibətlərində göstərirdi. Çünki bizdə Rusiyada mövcud təhkimçilik hüququ yox idi. İstər Qərb, istərsə də Rus maarifçiliyi sinfi xarakter daşıyırdı və burjua mülkədar siniflərinin mənafelərini güdürdü. Buda əslində burjua humanizmi ideyalarından ibarət idi. Amma bir maarifçilikdə var idiki oda Azərbaycan maarifçiliyi kimi sinif, təbəqə, irqi, dini fərqi nəzərdə tutmurdu. Bu ABŞ maarifçiliyi kimi idi. 1773-1785-ci illər İstiqlaliyyət müharibəsi dövründə bütün vətəndaşların azadlığını eyni dərəcədə qoruyan istiqlaliyyət Bəyannaməsi (1776) və onun maarifçiləri Hamilton, Peyni, Ceferson milli istiqlalı hamının azadlığı kimi başa düşürdülər. Azərbaycan maarifçiliyidə bir növ buna bənzəyir. Hətta Ə.B.Haqverdiyevin "Bəxtsiz cavan" və N.B.Vəzirovun "Müsibəti Fəxrəddin" faciələrində bəylər və nökərlər qan davası vuruşlarında eyni cəhətdən çıxış edirdilər. ABŞ-da da ağalar və qullar, ağlar və qaralar azadlıq üçün çiyin-çiyinə mübarizə aparırdılar. Hərçənd ki, quldarlıq bundan təxminən 100 il sonra ləğv olundu (1865). Amma bu həmrəyliyin və birgə mübarizənin axırı müsbət uğurla nəticələndi. Azərbaycanda da Azərbaycan maarifçilərinin uğrunda vuruşduqları istiqlal savaşı 1918-ci ildə öz bəhrəsini verdi və cümhuriyyəti vücuda gətirdi. Behcət Kamal Çağlar yazırdı: "Bir inam istiyorum uğrunda baş qoyacaq". Bizim inam yerimiz 200 ildəndə artıq bir

müddətdə bütün bəşəriyyətin zehniyyatını məşğul etmiş məhz bu maarifçilikdir və onun beşiyi başında böyük mütəfəkkirlərimiz olan M.F.Axundzadə, H.B.Zərdabi, Ə.B.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, N.Nərimanov, Y.V.Çəmənzəminli, M.Ə.Rəsulzadə, Sabir, Ü.Hacıbəyov kimi elm və mədəniyyət korifeyləri dayanır. Onlar bizim ilk maarif çıraqlarımızıdr. Biz onların şölələrində böyüyüb formalaşmışıq. Bizim amalımız da, idealımız da bu maarifçilərdən nəşət etmişdir. Bu böyük şəxsiyyətlərin xidmətlərinin nəticəsidir ki, islam şərqində teatr (1773), qəzəl (1875), opera (1908), əlifba (1919), universitet (1919) ilk dəfə olaraq Azərbaycanda yaranmışdır. Azərbaycanlılar etnik millətdən siyasi millətə doğru irəliləmiş, özünün siyasi təsisatlarını: Müsavat partiyasını (1913), cümhuriyyətini (1918-1920) və parlamentini (1919) yaratmışdır. Azərbaycan dili milli ədəbi dil səviyyəsinə qalxmış, elmin və mədəniyyətin ən incə mətləblərini ifadə etməyə qadir olan bir dilə çevrilmişdir. Azərbaycan maarifçiliyinin bir xüsusiyyətidə islam dinilə bağlıdır. Bizdə islam həmişə həyat tərzi olmuşdur, elə bir kənd, şəhər tapılmazdır ki, orada məktəb, mədrəsə, molla kursları olmasın. İkinci bir tərəfdən xaricdən isalm dünyasının – İran, Türkiyə, Mərkəzi Asiya, Ərəb dünyası ölkələrində baş verən yeniləşmə hərəkatı öz təsirini Azərbaycana göstərirdi. Azərbaycanda sovet hakimiyyəti qurulandan sonra islami qaydalara və dinə qarşı nə qədər sərt tədbirlər həyata keçirilsə belə onlar islami qaydaları pozmurdu. Hətta türk-tatar ziyalıları içərisində SSRİ daxilində "müsəlman qaydalarına əsaslanan sosializm cəmiyyətinin qurulması" mümkünlüyündən söhbət gedirdi. Buna uyğun olaraq "İslam sosializmi", "müsəlman milli komunizmi" ideyaları nəzərdən keçirilirdi. Hətta Soltan Quliyev "Müsəlman komunist partiysaının" yaradılmasını tələb edirdi. O illərdə N.Nərimanovun özünü də "milli komunist" (məsələn, Sun Yat Sen) adlandıranlar tapılırdı. Xaricdə Sovetoloqlar SSRİ-nin Şərq respublikalarında idarəçiliyin islam variantının tətbiq olunmasından yazırdılar. Deyirdilər ki, bu ölkələrdə mərkəzin siyasi-iqtisadi, mədəni-ideoloji xətti əvəzinə hamı öz işini "müsəlman milli komunizmi" prinsiplərinə əsasən qurur (məsələn, Wimbuş, Bennigson, Broksap və b.).

Bütün bu yuxarıda deyilənlərdən məlum oldu ki, Azərbaycan maarifçiliyinin ümumi maarifçilikdən fəqlənən xüsusi və onunla səsləşən ümumi cəhətləri vardır. Bu ümumi və xüsusi cəhətlər müəyyən mənada elə indinin özündə də mövcuddur və onlar bilavasitə millətin ideyası və ideologiyası ilə, habelə milli fəlsəfəsilə qarşılıqlı əlaqədədir.

Milli fəlsəfə və maarifçilik milli kimlik problemilə əlaqədardır. Məlumdur ki, hər bir millətin və şəxsin kimliyi və pasportu olur. Bu problemin çox qədim bir tarixi vardır. Ən qədim dövrlərdən indiyədək inkişaf edərək müxtəlif mərhələlərdən keçir. Qədim və antik dövrdə bu problem "biz-onlar" spektrində həll olunurdu. Məsələn, çinlilər özlərindən olmayanları "tatar" yəni "özgə" adlandırırdılar. Qədim misirlilər mis rəngində olmayanları etibarsız sayırdılar. Antik yunanlar asiyalıları "barbar" adlandırır və onlara qarşı aparılan müharibələri heyvan ovuna bənzədirdilər. Onlar hətta bu prosesdə "polonium" (yəni mühari-

bə) terminini işlətməyi də artıq sayırdılar. Yunanlara görə əsl polonium yunan polisləri arasında gedən müharibədir. Esxil "Farslar" əsrində asiyalılara qarşı mübarizəyə səsləyirdi. Elə əslində məhz bu dövrlərdə avropasentrizimin əsası qoyulmuşdur.

Orta əsrlərdə şəxsi və milli fərqlərin əsasında sosio-kultur müəyyənlik dururdu. Bunun da əsasını din təşkil edirdi. Xristianlar müsəlmanları "saransin" (əslində ərəb sözü olan "səhranişin"in qərb variantı), müsəlmanlar isə xristianları "kafir" adlandırırdılar və onlar bir-birinə qarşı olan düşmənçiliyi və mübarizəni təbii sayırdılar.

Yeni tarixi dövrdə, ən azı Böyük Fransa inqilabından sonra millətçiliyin meydana gəlməsi ilə əlaqədar olaraq Avropada böyük-böyük millətlər və milli dövlətlər yarandı. Və bunlar da milli-etnik fərqləri din amilindən önə keçirtdi. İslam cəmiyyətləri (ümməti) içərisində də millət yaranması baş verdi. İslam dünyasında ərəblər, farslar, türklər kimi iri millətlər və onların ideologiyası olan islam millətçiliyi, etnik millətçilik, sosial millətçilik və s. yarandı.

Ən yeni tarixi dövrdə, yəni XX əsrdən başlayaraq millətlər arasında olan müxtəlif münasibətlər müxtəlif məcralara, məsələn qloballaşmaya və etnokultural münasibətlərə daxil oldular. Millətlər iki formada: a) etnik zəmində; b) etnososial orqanizm zəmnində inkişaf edərək müasir millətlər və xalqlar şəklinə düşdülər. Millətlər arasında qloballaşma və etnokultural münasibətlər həm pozitiv və həm də neqativ çalarlar aldı. Onların birincisi millətlərin bir-birini zənginləşdirməsi, bir-birinə yaxınlaşma, hətta qovuşması, ikincisi isə onların mübarizəsini, toqquşmasını (The clash of civilzations – Hantington) və s. nəzərdə tuturdu. İndi bu əsasda gedən mübarizədə də xristian dünyası islamı ittiham edir, onu problemli bir din olmaqda (Fransua Holland), terror həvarisi olmaqda günahlandırırlar. Halbuki bu günkü bütün dağınıqlığın, müharibələrin kökündə məhz Qərb ölkələrində yeridilən siyasət dayanır. Ona görə də onlar multikulturalizmi qəbul etmirlər.

Multikulturalizmin, eləcə də qloballaşmanın tarixi qədimdir. Amma onlar bir reallıq kimi bütün dünya xalqlarını əhatə edir. Avropaya sərf etməyən multikluturalizm bizdə həyat tərzinə çevrilib. Onun aparıcı qüvvəsi tolerantlıqdır, yəni digər millətlərə, dinlərə, hətta insanlara qarşı dözümlülük göstərməkdir. Azərbaycan xalqı yerləşdiyi coğrafi məkana, tarixi inkişafına, milli-mənəvi xüsusiyyətlərinə uyğun olaraq daim onunla qonşu olan xalqlarla müxtəlif əlaqələr qurmuş, onlarda olan yaxşı cəhətləri mənimsəməyə çalışmışdır. Bu istiqamətdə biz region xalqlarına nümunə göstərməkdəyik.

Qonşumuz ermənilər isə sivilizasiya fərqlərini bəhanə gətirərək bizə qarşı dözümsüzlük göstərdilər. Əslində isə onların xəstə millətçilik, irqçilik və sosial-şovinizm siyasəti buna mane oldu. Onlar beləliklə də özlərinin "müstəsnalıqları" kölgəsində təcrid olunmuş şəkildə yaşamağı üstün tuturdular. Bu da onların bütün qlobal və multikultural dəyərlərdən mərhum olmasıyla nəticələndi. Onlar habelə regional layihələrdən də kənarda qaldılar. Erməni dövlətinin bizə qarşı yeritdiyi ardıcıl soyqırım siyasəti son anda onların özlərinə qarşı çevrilməlidir.

K. Marks və F. Engelsin çox uzaqgörənliklə söylədikləri kimi, “bir xalqa zülm edən xalqın özü azad yaşaya bilməz”.

Hər bir xalqın, millətin, tayfanın, regionun və hətta ayrılıqda götürülmüş bir insanın özünəməxsus müəyyən bir ideyası, fikri, amalı, yəni uğrunda mübarizə apardığı bir məqsədi olur. Bu fenomen özlüyündə ya milli ideyanın özüdür, ya da ona yaxın bir anlayışdır. Bu ideyalar geniş və dar mənada işlənə bilər. Məsələn, Qərb ideyası ilə yanaşı, “alman ideyası”, “fransız ideyası”, “anqlo-saks ideyası” və s. mövcuddur. “Slavyan ideyası” ilə yanaşı olaraq “rus ideyası” mövcud olduğu kimi, “islam ideyası” və “türk ideyası” ilə bağlı olan bir “Azərbaycan ideyası” da olub və indi də var. Bu ideyalar özlüyündə öz siyasi-coğrafi məkanlarını çıxış nöqtəsi sayırlar. Məsələn, Qərb ideyasının məqsədi “Avropa evidir”. Slavyan ideyasının və eləcə də türk ideyasının məqsədi “Avrasiya evinə” sahib olmaqdır. Bu ideyalar öz “evlərini” qurub yaratmaq üçün bəzən başqalarını rədd edirlər. Məsələn, Qərb ideyası “West is against rest” (Qərb hamıya qarşı!) şüarından bir vasitə kimi istifadə edir. “Qafqaz ideyası” “Qafqaz – qafqazlılar üçün” şüarını irəli sürür. Belə olan şəraitdə “Azərbaycan ideyası” da Azərbaycanı özünə sığınacaq bilir, onun siyasi-coğrafi vəhdətini ön sıraya qoyur.

Milli ideyalar iki şəkildə mövcud olur: 1) etnik ideya; 2) etnososial ideya (milli dövlət ideyası). Hər iki ideyanın milli vəhdəti etnososial orqanizm ideyasını təşkil edir.

Bu da məhz “azərbaycançılıq” adlandırdığımız anlayışdır. Azərbaycançılıq – Azərbaycanda yaşayan aborigen xalqların vahid dövlətdə yaşamaq ideyası və siyasətidir. Azərbaycançılığın vahid dövlət ideologiyasına çevrilməsi prosesi ulu öndər H.Əliyevin adı ilə bağlıdır. Ulu öndərin azərbaycançılıq siyasəti – ölkədə yaşayan bütün etnosların özlərinə məxsus olan etnik ideyalara xələl gətirmədən vahid milli azərbaycançılıq ideologiyası şəkilində və səviyyəsində qavranılması deməkdir.

Milli ideyalar əvvəlcə etnik ideya kimi yaranıb püxtələşir və sonradan artıq siyasi xarakter kəsb edərək milli ideologiyaya çevrilir. Azərbaycançılıq – bizim milli amalımız və ideologiyamızdır. O bu gün artıq milli-etnik ideyadan – milli dövlət ideologiyasına çevrilmişdir. Onun bu şəkilə düşməsi ulu öndər H. Əliyevin yorulmaz və məqsədəuyğun fəaliyyətinin nəticəsidir.

Azərbaycançılıq özünün ilkin yaranmasında maarifçilik və romantizm mərhələlərini keçir. Millət yaradıcı ideyalar yaxud millətləşmə prosesinin özü mütləq bu mərhələləri keçməlidir. Bu ideyaları yaradanlar yaxud onu təbliğ edənlər millət üzvlərində özünəinam hissi yaratmış, millətin tarixini mütləqləşdirmiş, dil və mədəniyyətə sahiblik hisslərini formalaşdırmış, onun geopolitikasını müəyyənləşdirmişdir. Millətə başa salınmalıdır ki, toplumlar arasında onun yeri və rolu hardadır. Millət öz milli müəyyənliyini, milli kimliyini tapmalıdır, özü ilə başqalarının fərqini bilməlidir. Özünün məqsəd və vəzifələrini, yaranışı və inkişafının səbəblərini anlamalıdır. Millət özünü müdafiə etmək qabiliyyətinə malik olmalıdır, onun ordusu istənilən düşmənə cavab ver-

mək iqtidarında olmalıdır. Bütün bunlar olmayanda millət bunlar üçün başqa bir millətə müraciət edir ki, bu da onun müstəqilliyinin və suverenliyinin itirilməsi ilə nəticələnir.

Azərbaycanlıların milli ideyası onun milli idealının tərcümanı olmuşdur. Milli idealımız isə müstəqil, vahid, bütöv, azad və suveren Azərbaycandır. Milli ideya və milli ideologiya problemləri, Azərbaycan milli ideologiyasının formalaşmasında ümumilli lider H.Əliyevin rolu Azərbaycan alimləri tərəfindən hərtərəfli şəkildə tədqiq olunmuşdur.

H.Əliyev milli ideologiyanın təcəssümüdür. Onun şəxsiyyəti, fəaliyyəti, siyasi, əxlaqi keyfiyyətləri, elmi-nəzəri irsi əsl azərbaycançılıq nümunəsidir. H.Əliyev milli ideologiyayanın təməlini, guşə məhək daşını qoymuşdur və indi də bu ideya bu möhkəm təməl, özül üzərində qərar tutmuşdur.

Azərbaycançılıq, başqa sözlə desək Azərbaycanizm ölkədə yaşayan bütün millət və xalqların maraq və mənafelərini eyni dərəcədə ifadə edir, onların son məqsədlərini əks etdirir. Bu ideologiya milləti təşkil edən ayrı-ayrı etnosların azadlıq və bərabərlik arzularının tərcümanıdır.

Azərbaycanlıların siyasi bir millət olaraq tarix səhnəsinə çıxması, onun dünya birliyi xalqları tərəfindən qəbul edilməsi onların müstəqil və suveren bir subyekt kimi başa düşülməsi ilə müşayiət olunur. Bütün bu yuxarıda deyilənlər azərbaycançılıq fəlsəfəsinin mahiyyətini təşkil edir.

Dünya azərbaycanlılarının hamısını bir ideya – vahid Azərbaycan ideyası birləşdirməlidir. Elmi-nəzəri ədəbiyyatda bu anlayış azərbaycançılıq termini ilə ifadə olunur. Bunun qayəsi ondan ibarətdir ki, azərbaycanlı hansı ölkədə məskunlaşmasından asılı olmayaraq Azərbaycanı özünə vətən bilməli, onun çiçəklənməsi naminə əlindən gələni etməlidir.

Milli ideyalar xaotik şəkildə uzun illlər xalqın içərisində yaşayır və sonradan onun qabaqcıl siyasət adamları və ziyalıları tərəfindən işlənərək formulə edilir və sistemləşdirilir. Milli ideyanın milli ideologiyaya çevrilməsi üçün millət olmaq xüsusi rol oynayır. Millətin özünəməxsus müəyyən ərazisi, dövləti, ədəbi dili, şəxsiyyət vəsiqəsi, tarixi yaddaşı, millət uğrunda hər cür mərhumiyyətlərə dözən, onun fanatı olan mərd oğlanları olmalıdır.

Bu təbii-tarixi şərtlərdir və millətin özünü tanıtması, dünya millətləri içərisində özünəməxsus müəyyən bir yerin tutması üçün zəruridir. Məsələn, əgər XX əsrin əvvəlllərində yaranmış bu təbii-tarixi şərtlər olmasaydı, azərbaycanlılar dünya millətləri birliyinə "siyasi bir millət" kimi daxil ola bilməzdi. Siyasi bir millət olan azərbaycanlılar artıq XX əsrin əvvəllərindən etibarən özlərinə məxsus yeni bir ideoloji görüşə malik oldular.

Azərbaycançılıq bir növ "türkləşmək, islamlaşmaq, yeniləşmək" şüarının sonuncusunu təcəssüm etdirir.

Azərbaycançılıq- ölkəni məskunlaşdıran xalqlarda Azərbaycan dövlətinə mənsubluq hisslərinin formalaşdırılması, ölkədə vahid vətəndaş siyasi mədəniyyətini inkişaf etdirmək vəzifələrinin yerinə yetirilməsini tələb edir. İnsanlar öz polietnik rəngarəngliyini politik rəngarəngliyə çevirməməlidir. Əksinə, ça-

lışmalıdırlar ki, yaşadıqları Azərbaycan Respublikasının ümumi maraqları və mənafeləri kölgədə qalmasın. Milli ideyalar milli liderlərin ətrafında sıx birləşəndə reallığa çevrilir. Heydər Əliyev böyük hərflərlə yazılan azərbaycanlı idi. Özü də əbəs yerə deməyib: "Mən həmişə fəxr etmişəm, indi də fəxr edirəm ki, azərbaycanlıyam".

Ulu öndərin 90 illik yubileyi haqqında Azərbaycan Respublikasının 21 yanvar 2013-cü il tarixli sərəncamında deyilir: "Azərbaycan məfkurəsinin parlaq daşıyıcısı kimi Heydər Əliyev öz müdrik siyasəti, dönməz əqidəsi və tarixi uzaqgörənliyi sayəsində milli dövlətçilik ideyasının gerçəkləndirilməsinə, müasir Azərbaycan dövlətinin qurulmasına və xalqımızın müstəqillik arzusuna çatmasına nail olub." Bu baxımdan xalq milli ideyanı milli liderin ideyası kimi qəbul edəndə onun rolu daha da artır və yalnız o halda milli ideya dönməz olur. Azərbaycançılıq iqtidar tərəfindən hakim ideyaya, bir siyasi xəttə, dəstihərəkətə çevrilib.

Milli ideya və milli ideologiya özünü müxtəlif xalqlarda müxtəlif şəkildə büruzə verir. Əgər bizdə bu, milli müstəqilliyə xidmət edirsə, ermənilərdə əksinə, "Dənizdən-dənizə böyük Ermənistan" yaratmaq ideyası ermənilyin əsasını təşkil edir. Onlara görə, bu yolda nə mane olursa, aradan qaldırılmalı, qonşu xalqlar öldürülməli, məhv edilməlidir. "Türkə ölüm" şüarı bu ideyanın leytmotivini təşkil edir.

Rusların milli ideyasında pravoslavlıq, rus dövlətçiliyi və Rusiya ərazisi başlıca amildir. Rus milli ideyası getdikcə daha çox rusçuluqdan Rusiya ideyasına doğru gedir. Bu da şübhəsiz ki, burada yaşayan xalqların mənafeyi ilə diametrik şəkildə əkslik təşkil edir. ABŞ milli ideyasında dövlətçilik, din və prezident xüsusi yer tutur. Demokratiya milli ideologiyanın guşə məhək daşı zənn edilir. Böyük Britaniyanın milli ideologiyasında kral, din, parlament və ölkə ərazisi əsas sayılır.

Yaxud qardaş Türkiyənin tarixinə baxaq. Osmanlı imperiyasında əvvəl osmançılıq, sonra islamçılıq və daha sonra türkçülük ideyalarının yaranıb inkişaf etməsi, nəhayətdə bu imperiyanın süquta uğraması ilə nəticələndi. Osmançılıq islam əhalisinin, islamçılıq xristianların, türkçülük isə ölkənin qeyri-türk əhalisinin narazılığı ilə qarşılandı. Fələstinə muxtariyyət tələb edən yəhudi masonları buna nail olmadıqda bütün vasitələrlə imperiyanı çökdürməyə çalışdılar və ölkə əhalisi arasında çaşqınlıq yaratmaq üçün həm Avropada, həm də Türkiyədə adları yuxarıda göstərilən ideya cərəyanlarını, xüsusən də islamçılıq və türkçülüyü yayanları maliyyələşdirməyə başladılar. Onlar bu yolla bir növ öz qisaslarını alır, həm də bunu öz məqsədlərinə çatmağın yolu kimi görürdülər. Deməli, imperiyanın dağılmasında, həm daxili, həm də xarici amillər mühüm rol oynadılar. Burada başılca rolun kimə məxsusluğu mübahisəlidir və onun haqqında birmənalı rəy yox dərəcəsindədir. Ancaq o məlumdur ki, imperiyanın süqutu Qərb ölkələrinin və eləcə də yəhudi masonlarının maraqlarına tam uyğun idi.

İslamçılığın və sonra da türkçülüyün yaranmasında qeyri-rus xalqlarının

bütün Rusiyanı bürümüş milli hərəkat dalğası da müəyyən rol oynadı. Hətta belə bir fikir də formalaşıb ki, islam-türk xalqlarının ən çox istismar olunduğu Rusiya, istər panislamizin, istərsə də pantürkizmin vətənidir. Deməli, islamizmin və türkizmin yaranmasında üç mühüm xarici amil – Rusiya, Avropa və yəhudilər xüsusi rol oynamışlar. Amma əksər tədqiqatçılar islamizmin və türkizmin Vətəninin Türkiyə olduğunu iddia edirlər. Bu iddiaları da onunla əsaslandırırlar ki, Türkiyə o zamanlar bu hərəkata rəhbərlik edə biləcək yeganə islam-türk dövləti idi. Həm də Qərb islam dünyasını tutmaq üçün ən əvvəl Türkiyəni dağıtmalı idi. Türkiyə də öz növbəsində Qərbin təcavüzü qarşısında davam gətirmək üçün bu ideoloji cərəyanlardan istifadə etməyə çalışırdı. Paradoksal vəziyyət alınırdı. Bu ideyalardan Türkiyə özünü qorumaq üçün; Qərb, Rusiya və yəhudilər isə Türkiyəni parçalamaq üçün istifadə edirdilər. Yaranmış tarixi şərait isə heç də imperiyanın xeyrinə deyildi. Hətta Türkiyənin öz daxilində sultan hakimiyyətindən narazı olan qeyri-türklərlə yanaşı türklərin özü də bu imperiyanın çürüdüyünü, nə ilə əvəz olunmalı olacağını dərk edirdilər.

O ki qaldı yerli türk burjuaziyasına, onun da maraqları imperiyanın saxlanılmasının xeyrinə deyildi. Çünki Karl Marksın çox haqlı olaraq göstərdiyi kimi, onları bu imperiyada hakim sinif kimi tanımırdılar. "Burada bütün millətlərə yer vardı, o cümlədən türklərə də" (Rene Pinon). Siyasi elitanın əsasını fanaroitlər (əsasən, yunanlar, ermənilər və yarıtürkləşmiş Balkan slavyanları) təşkil edirdilər. Onlar Türkiyədə mövcud olan bütün maddi və mənəvi rifah ehtiyatlarından lazımınca yararlansalar da daim imperiyanı arxadan vurmağa hazır idilər. Sadə adamları qəsdən incidir və ölkədə narazılıq yaradırdılar. Türklər isə Anadolunun sadə zəhmət adamlarından ibarət idilər və hər an onların hüquqları pozulur, mənlikləri tapdalanırdı. Sarayda və elmi-mədəni dairələrdə danışılan osmanlı dili isə ölkə əhalisinə yad bir dil idi. Çünki ərəb-fars və türk sözlərinin konqlomersiyasından ibarət olan bu dil surroqat bir şeydi və əksəriyyət tərəfindən anlaşılmaz idi. Belə bir mürəkkəb tarixi şəraiti olan ölkə şübhə yox idi ki, dağılmaq ərəfəsində idi və dağıldı da. Marağı olan bütün siyasi tərəflər isə bu süqutdan öz tələbatlarını ödəməyə tələsdilər. Üç qitənin mərkəzində ən gözəl və ən əlverişli coğrafi şəraitə malik olan imperiya ərazisi dərhal bölüşdürülüb pay-püş edildi. Deyəsən, heç türklərin özlərini nəzərə alan yox idi. Lakin onlar bu işə kənardan bir seyrçi kimi baxmağı özlərinə sığışdıra bilməzdilər. Onların cəngavər, döyüşçü və passionar ruhu buna qətiyyən tab gətirə bilməzdi. Ona görə də onlar ayağa qalxdılar ki, öz haqlarını tələb etsinlər.

Amma bütün bu söylənilənlərdən sonra deməliyik ki, dövrümüzün ümumi məzmunu milli ideyaların demokratiya və ümumbəşəri dəyərlərə söykənməsi zərurətini yaradıb.

Bizə gəldikdə isə, göründüyü kimi "türkləşmək, islamlaşmaq və yeniləşmək" şüarına, yeni bir "azərbaycanlılaşmaq" şüarını da əhatə etmək zərurəti yaranır. Buna istər Azərbaycanda, istərsə də azərbaycanlıların kompakt halında yaşadıqları digər regionlarda ehtiyac hiss olunur. İstər türkçülük, istərsə də islamçılıq milli ideya kimi təklikdə hazırki Azərbaycanın tələbatını ödəmək

gücündə deyil. Onlara mütləq əlavə bir qüvvə də lazımdır ki, bu qüvvənin də azərbaycançılıqdan başqa bir ideya olmayacağına heç şübhə yoxdur.

Azərbaycançılıq evin içini, yəni, daxili siyasəti nizamlayan bir vasitədir və onu əldən buraxmaq olmaz. Ziya Göyalp da vaxtilə türkçülüklə turançılığın və türkmənçiliyin qarşılıqlı əlaqəsindən danışarkən birinci yerə türkçülüyü qoyurdu. Bu günkü azərbaycançılıq bizdə, türkçülüyün Türkiyədə oynadığı rolu oynaya bilər. Azərbaycançılıq- Azərbaycan dilinin, mədəniyyətinin və Vətəninin keşiyində durmaq deməkdir. Ölkənin müstəqilliyi, təhlükəsizliyi, milli maraqları bütün vasitələrlə azərbaycançılığın inkişaf etdirilməsini tələb edir. Çünki, o, sadəcə bir ideya olmaqdan ibarət deyil, həm də məqsəddir, müəyyən bir məqsədin həyata keçirilməsi vasitəsidir. Azərbaycançılıq inkişaf edərək artıq bir siyasi ideologiya halına gəlib və onun beşiyi başında ümummilli lider Heydər Əliyev dayanırdı. Azərbaycançılıq, başda prezident İlham Əliyev olmaqla, hazırki iqtidar tərəfindən də dəstəklənir və inkişaf etdirilir.

Ədəbiyyat:

1. Ə.Tağıyev. milli kimlik və multikultural proseslər. Bakı, 2017.
2. Füyuzat (1906-1907) Transliterasiya edəni, çapa hazırlayanı və öz sözün müəllifi O.Bayramova. bakı, Çağıoğlu, 2006.
3. http://www.e-qanun.az/framework/25154
4. Ə.Tağıyev. Milli kimlik fəlsəfəsi. Bakı, 2013.
5. Z.Göyalp. Türkçülüyün əsasları. Bakı, 1991.
6. Ə.Tağıyev. İnsan və millət fəlsəfəsi. Bakı, 1991.

Rafail Əhmədli

XIX ƏSR AZƏRBAYCANDA MİLLİ ŞÜURUN FORMALAŞMASINDA SOSİAL-SİYASİ AMİLLƏRİN ROLU

Milli şüurun formalaşmasında fəlsəfi, ədəbi-bədii və maarifçilik ideyaları ilə yanaşı, sosial-siyasi ideyalar da mühüm rol oynayır. Çünki sosial-siyasi ideyası olmayan bir xalqın milli şüurunun formalaşması yarımçıq qalar, millət milli hədəflərə tam çata bilməz, xalq hadisələrin arxasınca sürünər, sonda xalq uçuruma yuvarlanar. Sosial-siyasi ideyalar geniş düşüncə, uzaqgörənlik, bəlli strategiya, böyük risk və cəsarətli addım tələb edir. Bütün ictimai ideyalar kimi sosial-siyasi ideyalar da mənəvi istehsalın məhsuludur. Sosial-siyasi ideyaların əsasını siyasi şüur təşkil edir. Bəllidir ki, cəmiyyətdən kənarda şüur, xüsusilə ictimai şüur yoxdur. İctimai şüurun, xüsusilə onun spesifik yönü olan siyasi ideyaların, sosial fikirlərin mənəvi istehsal prinsipi ilə sıx əlaqəsi vardır. Deməli, sosial-siyasi ideyalar təkcə fərdi-psixoloji hadisə deyil, həm də ictimai-tarixi xarakter daşıyır. Bu anlamda (XIX əsr və xüsusilə) XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda milli şüurun formalaşmasında sosial-siyasi ideyala-

rın xüsusi yeri vardır. Milli şüurun formalaşması bütün dövrlərdə xalqın (mövcud olduğu) mürəkkəb sosial-siyasi və mədəni-etnik sistemdə mühüm bir element olmuş, olur və gələcəkdə də olacaqdır. Bütün xalqlar özlərini maksimum dərəcədə dərindən dərk etməyə, öz (intellektlərinin) fikir və mülahizələrini anlatmağa çalışır.

Milli şüurun formalaşmasında milli ideyalar əsas rol oynayır. Çünki milli ideya cəmiyyətin, xalqın və qarşılıqlı olaraq yaradılacaq dövlətin mənasıdır. Bu məna olmasa, istər cəmiyyətin və xalqın, istərsə də yaradılacaq dövlətin gələcəyi olmaz. O, tarixən məhvə məhkumdur.

Milli şüurun formalaşmasında milli ideyaların tərkib hissəsi olan sosial-siyasi ideyalar mənsub olduğu xalqın milli dövlət quruculuğu praktikası ilə qırılmaz surətdə bağlıdır. Ümumiyyətlə, XIX əsr və XX əsrin əvvəlləri Azərbaycan xalqının sosial-siyasi həyatında mühüm dəyişikliklər dövrü olmuşdur. Bu dövrün ilk 30 ilində Azərbaycan ərazisi xarici işğalçıların hücumlarına məruz qalmış, bu hücumlar nəticəsində ölkədə xeyli miqdarda insan tələfatı olmuş, yüzlərlə ailə doğma yurd-yuvasını tərk etmək məcburiyyətində qalmış, şəhər və kəndlər xarabaya çevrilmiş, məhsuldar qüvvələrə ağır zərbələr vurulmuşdur.

Bu dövrdə çar Rusiyasının ağır zərbələri nəticəsində Azərbaycan dövlətçiliyi sarsılmış, ölkə və xalq iki hissəyə – Şimala və Cənuba parçalanmışdı. 1813-cü il "Gülüstan", xüsusilə 1828-ci il "Türkmənçay" müqavilələri ilə ikiyə parçalanan Azərbaycanın təkcə elmi-mədəni, mənəvi-ideoloji deyil, həm də sosial-siyasi həyatı çar Rusiyası və Qacarlar dövlətinin timsalında iki müxtəlif geosiyasi məkanda və geoinzibati rejimdə cərəyan etməyə başlamışdı. Quzey Azərbaycan xanlıqları çar orduları tərəfindən işğal edildikdən sonra bu xanlıqların bir qismi məcburən Rusiyanın hakimiyyətini qəbul etmiş, bəzi xanlıqlar isə ona qarşı çıxmışlar. Qarabağ, Şəki və Şamaxı xanlıqları rus hakimiyyətini qəbul etdikləri üçün onların idarəçiliyi olduğu kimi saxlanılmış, Gəncə, Bakı və Quba xanlıqları Rusiya hakimiyyətini qəbul etmədikləri üçün onların əraziləri işğal edildikdən sonra oradakı xanlıq idarə sistemi ortadan qaldırılmışdı. Lakin Rus hakimiyyətini qəbul edən xanlıqların da ömrü uzun sürməmiş, 1819-1826-cı illər arasında Şəki, Şamaxı, Qarabağ və Lənkəran xanlıqlarında da xanlıq idarə sistemi ləğv edilmişdi. Azərbaycanda mərkəzi Şuşa olan "Müsəlman Əyalətləri Rəisliyi" yaradılmış və ona Rus zabiti başçı təyin edilmişdi. Quzey Azərbaycan xanlıqları əyalətlərə və dairələrə bölünmüşdü. Əyalət və dairələrin başına da Qafqazın baş komendantı tərəfindən komendantlar təyin edilmişdi. Əyalətin komendantı özünü bu əyalətin xanı hesab edirdi. Bu komendantların bəylərə torpaq bağışlamaq və ya torpaqları onlardan geri almaq və digər səlahiyyətləri var idi. Əslində bu komendantlar əyalətlərin mütləq hakimi idilər. Onların yalnız ölüm hökmü vermək kimi yetkiləri yox idi.

Komendant üsul-idarəsi dövlət xəzinəsinə xeyli ziyan vurduğundan çar hökuməti onu ləğv etmiş, öz hökmranlığını möhkəmləndirmək üçün onun yerinə "Zaqafqaziya diyarının idarə olunması üçün müəssisə" adlı yeni islahat sənədi qəbul edib tətbiq etməyə başlamışdı. Bu islahat sənədi ilə Zaqafqaziyanın,

o cümlədən də Quzey Azərbaycanın inzibati quruluşu dəyişdirilərək onu Ümumrusiya inzibati ərazi bölgüsünə uyğunlaşdırmışdı. Bütün bunlar Azərbaycan sosial-siyasi həyatına və Azərbaycan xalqının milli şüurunun formalaşmasına da öz təsirini göstərmişdi. Azərbaycan xalqı çox mürəkkəb və keşməkeşli bir tarixə malik olduğundan onun milli şüurunun formalaşması xeyli ağrılı-acılı olmuşdur. Belə ki, XVIII əsrin birinci yarısından başlayaraq, Azərbaycan dövlətinin ayrı-ayrı xanlıqlara parçalanması, əsrin sonlarına doğru səfəvilərlə əfşarlar dövlətinin qalıqları üzərində Qacar Türk dövlətini meydana çıxması və nəhayət, çar Rusiyasının Azərbaycanın quzeyini öz müstəmləkəsinə çevirməsi Azərbaycan ərazisi ilə yanaşı Azərbaycan xalqının da ikiyə parçalanmasına səbəb olmuşdu. Bu ikiyə parçalanma təkcə maddi və mənəvi ayrılığa deyil, sosial-siyasi sahədə də öz təsirini göstərmiş, Azərbaycan düşünürlərinin də dünyagörüşündə müəyyən fərqliliklərə yol açmışdı.

Bəlli olduğu kimi, milli şüurun təşəkkülü, formalaşması və inkişafı müəyyən tarixi təkamül mərhələləri ilə bağlıdır. Milli siyasi şüur cəmiyyət həyatında baş verən sosial-siyasi ideyalara və praktikaya əsaslanaraq inkişaf edir. Ona görə də, bu problem xalqın fərdlərinin məsuliyyəti ilə, siyasi mədəniyyətin inkişaf dərəcəsi ilə yanaşı, xalqın keçmiş olduğu uzun tarixi inkişaf yolu və içində yaşadığı mövcud şəraitlə, dövrün sosial-siyasi hadisələrinin ona təsiri və s. bu kimi amillərlə bağlıdır. Əgər milli şüurun formalaşmasında sosial-siyasi ideyaların müəllifi Azərbaycan mütəfəkkirləri idisə, onun praktikaya tətbiqinin müəllifi Azərbaycan xalqı idi.

Azərbaycan xalqında təməlləşən və gerçəkləşməsi uğrunda bütün milləti belə ölüm-dirim savaşına sövq edən «dövlətçilik fikrinin» mənbəyini hər şeydən əvvəl mədəni inkişaf nəticəsində etnik «milliyət» halından sosial-siyasi mənada «millət» halına keçməsində aramağın lazım olduğunu bildirən milli ideoloq Mirzə Bala Məhəmmədzadə Avropadan Azərbaycana bir sıra ictimai, iqtisadi fikirlərin gəlməsini qəbul etməklə bərabər, həm də göstərirdi ki; «dövlət fikri Azərbaycan üçün yeni və yabançı bir fikir deyil. Çünki Azərbaycan türkü əsrlər boyu eyni ərazi üzərində müstəqil, müəzzəm və qüdrətli dövlətlər qurmuş və hakimiyyət həyatı yaşamış bir millətdir» **(3, s. 72).**

Azərbaycan türkünün xarakterik xüsusiyyətlərini şərh edən Mirzə Bala göstərir ki, bu xüsusiyyət «hər türk üçün müştərək bir səciyyə olan hürriyyətə məftunluq, hakimiyyət və istiqlal qürurundan ibarətdir. Türk heç bir zaman məhkum və əsir olmamışdır. Onun üçündür ki, məhkum bulunduğu son əsrlər ərzində daima məğrur, təkəbbürlü olmuş, hür və sərbəst olmağa can atmışdır. Bu onun daima müstəqil, hakim kimi yaşamış olduğunun nişanəsidir» **(3, s. 73).**

Tarixən Azərbaycanda mövcud olmuş müstəqil dövlətlərin qısa xülasəsini şərh edən Mirzə Bala qeyd edir ki, «Azərbaycanda dövlət fikri bu torpaqlara türklərlə bərabər gəlmiş, onlarla bərabər yaşamış, bərabər təkamül və inkişaf edərək çağdaş bir şəkil almışdır» **(3, s. 73-74).**

Azərbaycanın şimalının çar Rusiyası tərəfindən müstəmləkəyə çevrilməsi, feodal istismarı, ağır vergilər xalqın sosial həyatında mühüm dəyişikliklərə və

xalqın haqlı narazılıqlarına səbəb olmuşdu. "Hələ 1826-cı ildə Gəncədə müstəmləkə zülmünə qarşı üsyan olmuş, lakin çar hökuməti dairələri bu üsyanı amansızlıqla boğmuşdular". **(2, s. 586).**

Bu üsyanın yatırılmasına baxmayaraq, Azərbaycan xalqının mübarizə əzmi qırılmamış, "XIX əsrin 30-cu illərində müstəmləkə və feodal əsarəti əleyhinə bir neçə böyük üsyanlar baş vermişdi. Amansız müstəmləkə zülmü və feodal istismarı kəndləri mütləqiyyətə və feodallara qarşı mübarizəyə qaldırmışdı. Müstəmləkə əleyhinə ilk böyük çıxış 1830-cu ildə Car-Balakən ərazisində baş vermişdi". **(1, s. 106).**

Üsyançılarla müstəmləkə qoşunları arasında dəfələrlə şiddətli toqquşmalar olsa da, bu üsyan da çar qoşunları tərəfindən qan içində boğulmuşdu.

Lənkəranın keçmiş xanı, 1826-1828-ci illər Rusiya-Qacar müharibəsi dövründə bir çox bəylərlə birlikdə Qacar şahının tərəfinə keçərək ona sığınan Mir Həsən xan və onun ətrafında birləşən narazı feodallar 1831-ci ilin 5 martında 30 silahlı atlı ilə sərhəd çayı olan Astara çayını keçərək Lənkəran tərəfə hərəkət etməsi xəbəri lap əvvəlcədən geniş xarakter almış kəndli üsyanının başlanması üçün siqnal olmuşdu. Bu dövrdə çar ordusunun əsas qüvvələri çarizmə və müstəmləkəçilik əleyhinə mübarizəyə qalxmış Dağıstan dağlılarına qarşı göndərildiyindən bu ərazidə rus qoşun qüvvələri məhdud idi. Hökumət qüvvələrinin üsyançılara qarşı ciddi müqavimət göstərə bilmədiyi bir şəraitdə yerli əhali tərəfindən göstərilən kömək ilk dövrdə Mir Həsən xanın müvəffəqiyyət qazanmasını təmin etmiş və 10 mart 1931-ci ildə üsyançılar Lənkəran şəhərini qismən mühasirəyə almışdılar. Əyalət komendantının üsyançılara qarşı yerli əhalidən təşkil edilib Ərçivan kəndində yerləşdirdiyi süvari dəstə bütün heyəti ilə üsyançıların tərəfinə keçib qiyamçı xanın oğlu Abdulla Bəyə qoşulmuşdu. Bütün bunlara baxmayaraq, iki ay davam edən Lənkəran üsyanı toplarla silahlanmış hökumət qoşunları tərəfindən amansızcasına yatırılmış, Basovun kazak dəstəsi tərəfindən təqib edilən Mir Həsən xan əvvəlcə Lənkərana, mayın 5-də Astara mahalına qaçmış, mayın 7-də isə cəmi 20 nəfərdən ibarət dəstəsi ilə Astara çayından Azərbaycanın cənubuna keçərək canını qurtarmışdı. **(1, s. 107-111).**

Bir neçə il sonra, 1837-ci ildə Azərbaycanın şimalında, Quba əyalətində mütləqiyyətin sosial və müstəmləkə zülmünə qarşı XIX əsrdə Quzey Azərbaycan kəndlilərinin ən böyük silahlı üsyanı – kəndli çıxışları alovlanmışdı. Çarizm tərəfindən Quba əyaləti kəndlilərinə müstəmləkə zülmü, Azərbaycanda təyin etdiyi vəzifəli şəxslərin əhalini açıq şəkildə soyması, onların azğınlığı və özbaşınalığı üçün əlverişli şərait yaradan komendant üsul-idarəsinin bərqərar olması 1837-ci il Quba kəndlilərinin üsyanının əsas səbəbi idi. Həmçinin hökumət dairələrinin Varşavada yerləşən süvari müsəlman alayında xidmət üçün könüllülər tələb etməsi Yuxarıbaş mahalı kəndlilərinin səbir kasasını dolduran sonuncu damla oldu. Könüllülərin tamamilə yerli əhali hesabına təchiz edilməli olduğundan, əslində çarizm bu aktla çar hakimiyyət orqanlarının əlavə özbaşınalıqları üçün mənbə olan yeni mükəlləfiyyət tətbiq edirdi. Bu tələb kəndlilər tərəfindən əsgəri mükəlləfiyyətin başlanması kimi qəbul edilmiş və

1837-ci ilin aprel ayında əyalətdə kütləvi kəndli hərəkatının başlanmasına təkan vermiş və az zaman içərisində digər qonşu mahallara yayılaraq bütün əyaləti bürümüşdü. Vəziyyətin ciddiliyini nəzərə alan hökumət müəyyən güzəştlərə getməyə məcbur olsa da kəndlilərin mükəlləfiyyətlərin azaldılması haqqındakı əsas tələbləri yerinə yetirilmədiyindən 1837-ci ilin avqust ayında Quba əyalətində kütləvi silahlı üsyan başlamışdı. Üsyana Xulud kəndinin kəndxudası Hacı Məhəmməd başçılıq edirdi. Hacı Məhəmməd 1837-ci ilin avqust ayının əvvəllərində Şeyx Şamilin müridi Əmir Əli ilə görüşmüş, görüşdə Əmir Əli Şeyx Şamilin Yuxarıbaş kəndxudalarının adına ünvanladığı məktubunu ona vermişdi. Şeyx Şamil bu məktubunda onları çar hökuməti nümayəndələrinin yalançı vədlərinə inanmamağa, əldə silah öz hüquqlarını müdafiə etməyə çağırırdı. Məktubda Şamil yazırdı: "Silaha sarılın, üsyan qaldırın!" **(1, s. 112, 113, 114).**

Hacı Məhəmməd 1837-ci ilin 20 avqustunda üsyan bayrağını qaldıraraq çar müstəmləkələrinə qarşı silahlı üsyana başladı. Artıq bir neçə gündən sonra, Barmaq mahalı istisna olmaqla, bütün əyaləti kəndli üsyanının alovları bürümüşdü. Üsyanda kəndxuda və kəndlilərlə yanaşı, Quba şəhərinin sakinləri və çarizmin torpaq siyasətindən narazı olan bir çox Quba bəyləri də iştirak edirdi. Hacı Məhəmmədə onun ən yaxın silahdaşlarından olan Yarəli də qoşulmuşdu. Üsyançılar Hacı Məhəmmədi özlərinin xanı seçmişdilər. Bütün bunlara baxmayaraq, topla silahlanmış çar qoşunları Quba üsyanını da amansızcasına yatırmış, Hacı Məhəmmədi isə Mirzə Məhəmməd xan ələ keçirib hökumət qüvvələrinə təslim etmişdi. Çar nümayəndələri məhkəmə quraraq Hacı Məhəmmədi edam etmiş, üsyanın 4 fəal iştirakçısını hərbi məhkəməyə vermiş, Yarəli isə dağlara çəkilərək gizlənməyə müvəffəq olmuşdu **(1, s. 114, 115, 116).**

Quba üsyanının amansızlıqla yatırılmasına baxmayaraq 1838-ci ildə Şəki əyalətində çar müstəmləkə zülmünə qarşı keçmiş Şəki xanlığını bərpa etmək uğrunda üsyan başlamış, üsyana Qacar dövlətinə sığınmış Şəki xanı Səlim xanın oğlunun göndərdiyi Məşədi Məhəmməd başçılıq etmişdi. O, Dağıstanlıların köməyi ilə Şəki əyalətinə gəlmiş, yerli əhalini öz ətrafına toplayıb şəhəri tutmuşdu. Özünü Şəki xanının varisi elan edən Məşədi Məhəmməd tezliklə ələ keçirilmiş və Nuxa həbsxanasına salınmışdı. O, Nuxa həbsxanasından Dağıstana qaçaraq burada Rutullu Ağa bəylə əlaqə yaratmışdı. O, Ağa bəyin tərkibində çar hökumətinin təqiblərindən dağlara qaçmış şəkililərlə bərabər 5 minlik dəstəsi ilə Şəki əyalətinin ərazisinə daxil olmuşdu. Xaçmaz mahalının bir çox sakini də bu dəstəyə qoşulmuşdu. Əyalətin Şəki və Vartaşen mahallarının əhalisi də üsyançılara açıq-aşkar rəğbət bəsləyir, onlara köməklik göstərirdilər. Əhalinin köməyi ilə Ağa bəyin dəstəsi sürətlə yaxınlaşmağa müvəffəq olmuş, çar qoşunu geri çəkilməyə və qala divarları arxasında gizlənməyə məcbur olmuşdular. Bir neçə gün ərzində Nuxa yaxınlığında üsyançılarla çar ordusu arasında toqquşmalar olmuş, lakin tərəflərdən heç biri həlledici qələbə qazana bilməmişdi. Nəhayət, sentyabrın əvvəllərində Nuxadakı çar qarnizonu kömək aldığından üsyançılar sentyabrın 3-də şəhəri tərk etməyə məcbur olmuşdu. Çar qoşunları üsyançıları təqib edərək onları məğlubiyyətə uğratmış, Məşədi Məhəmməd

Qacar dövlətinin ərazisinə qaçmış, beləliklə, Şəki üsyanı da məğlubiyyətə uğradılmışdı **(1, s. 117, 118).**

Azərbaycanda baş verən bu kəndli hərəkatları və üsyanları pərakəndə, qeyri-mütəşəkkil olduğundan, üsyana rəhbərlik edə biləcək vahid mərkəzin olmadığından hamısı məğlubiyyətlə nəticələnmiş və müstəmləkəçi çar orduları tərəfindən amansızlıqla yatırılmışdı. Bütün bunlara baxmayaraq, bu üsyanların hamısı hər yerdə keçmiş xanlıqların yerində yaradılmış, hərbi müstəmləkə idarə sisteminə qarşı çevrilmişdi.

Pərakəndə halda baş verən üsyanlar amansızlıqla yatırılsada, etnos olaraq öz dövlətini qurmaq ugrunda mubarizədə bütün qeyri insani təzyiqlərə məruz qalsada, dini, əxlaqi, və mənəvi sıxıntılarla üzləşsədə Azərbaycan xalqı XIX əsrdən milli şüuru inkişaf etmiş, milliyyət halindan öz dövlətini qurmaq ugrunda mübarizə aparan, vahid siyasi iradə qoya bilən millət halında çıxa bilmişdir.

Mirzə Balaya görə, bir toplumun ortaq istəyi ilə, ortaq qərar və iradəsi ilə toplu qeyrətləri nəticəsində dövlət yaratması demək, o toplumun millət halına gəlməsi deməkdir. Millətlərin milli dövlət qurduğu və milli dövlət qurmaq üçün uğraşdığı və mücadilə etdiyi zaman vardır. Çünki millət varlığını qorumaq və gələcəyini əmniyyət altına almaq üçün dövlət halında təşəkkül edir. Dövlət halında təşəkkül tapmayan və yaxud dövlət qurmaq üçün mücadilə etməyən milli toplumlar hələ millət olmamış deməkdir **(5, s. 7-8).**

Mirzə Bala Millət və dövlət, demokratiya və dövlət, qanun və dövlət, cəmiyyət və dövlət, dövlət və milli dövlət və Türk dövlətçilik tarixinə həsr etdiyi «Millət və dövlət» adlı məqaləsinin son bölümündə Türk dövlətçilik tarixindən qısa şəkildə bəhs edərək belə bir nəzəri fikir irəli sürmüşdür ki, millətin öz hakimiyyəti və Milli dövlət yaratmaq üçün Avropada XVIII əsrin sonlarından etibarən başlayan hərəkat Türk tarixində VI-VII əsrlərdə başlamışdır **(4).**

Azərbaycan kəndlilərinin çarizmə və mülkədar bəylərə qarşı mübarizəsi, xüsusilə, 1840-cı ildə çar tərəfindən Rusiyada çoxdan tətbiq edilən təhkimçilik rejiminin Azərbaycanda da tətbiq edilərək bəylərin torpağın tam sahibi, kəndlilərin isə torpağa bağlı kölə olduqdan sonra ardı-arası kəsilmədən davam etmişdir. Əgər çar Rusiyası Quzey Azərbaycanın hərbi-siyasi istilasını XIX əsrin ilk 30 illiyi ərzində silah gücünə başa çatdıra bilmişdisə, bu, Azərbaycan torpaqlarının mənimsənilməsi və iqtisadiyyatının Rusiyanın iqtisadi mənafelərinin xidmətinə cəlb olunması prosesi kifayət qədər uzun sürmüşdür. Bunun əsas səbəblərindən biri çar Rusiyasının işğal etdiyi ərazilərdə "Komendant üsul-idarəsi"nin tətbiq edilməsi idi.

Belə ki, yerli iqtisadiyyatın özünəməxsusluğundan Azərbaycanda mövcud olan mürəkkəb sosial-siyasi və iqtisadi münasibətlər sistemindən baş çıxarmayan müxtəlif rütbəli çar məmurlarının mülahizələrinə əsaslanan Rusiya hökumətinin uzun müddət sabit sosial-siyasi və iqtisadi siyasəti olmadığından bu siyasət tamamilə iflasa uğramışdı. 30-cu illərin xalq üsyanlarında iştirak edən Azərbaycanın imtiyazlı təbəqələrini cəzalandırmaq, həmçinin həmin təbəqələrin torpaqları hesabına xəzinə mülklərini genişləndirmək istəyən çar hökuməti

этико-эстетической мысли XIX века заявило о себе как о реальной силе, способной преобразовать азербайджанское общество. А уже в начале прошлого столетия прозападная ориентация стала доминирующей в среде национальной интеллигенции. Несколько позже, в советское время, в эпоху хрущевской «оттепели» и особенно в период «застоя» азербайджанское «западничество» стало формой этносоциального протеста, стремлением к самоидентификации, к собственной этнической самобытности через осознание и демонстрацию своей инаковости, непохожести на «простых советских людей» с их «совковой» ментальностью» (**3**). Все это не могло не отразиться на развитии искусства. Более того, именно художественная культура явилась той областью, где только и можно было реализовать себя как представителя самобытной этнокультуры в условиях тоталитарного советского режима с меньшей степенью риска (по крайней мере, после смерти Сталина), ссылаясь на то, что искусство советского Азербайджана может быть «национальным по форме». На мой взгляд, с точки зрения теории Л. Гумилева, Азербайджан с 1960 г. и по сей день находится в фазе «этнической регенерации», связанной с национальным подъемом и деятельностью общенационального Лидера Гейдара Алиева.

Прозападная ориентация эстетических вкусов бакинской художественной интеллигенции удивительным образом и во многих отношениях гармонично вписалась в систему традиционных эстетических ценностей, породив подлинные шедевры искусства, созданные на основе глубокого синтеза восточных и западных традиций: джаз-мугам В.Мустафазаде, поэзию В.Самедоглы, экспрессионизм Р.Бабаева и Д.Мирджавадова, абстрактную станковую миниатюру Э.Асланова. Каким образом удалось синтезировать художественные стилевые формы джаза, абстракционизма и экспрессионизма с национальной художественной традицией? В 60-е годы в американском джазе появилось направление (М.Дэвис, Д.Колтрейн, Х.Хэнкок, А.Джамал и др.), в котором доминирующей стала импровизация на ладовой основе, т.е. на основе повторяющихся мелодико-ритмических оборотов. В 70-е годы. ладовый джаз и джаз-рок выдвинулись в число основных стилевых направлений. А в азербайджанском мугаме импровизация традиционно строилась на ладовой, круговой цепочной структуре. Джаз и мугам были рождены для того, чтобы когда-нибудь встретиться, прежде всего, в творчестве гениального В.Мустафазаде на оживленном перекрестке диалога культур, каким является Азербайджан. Сходная картина – с традициями экспрессионизма и абстракционизма. Еще В.Зуммер писал о традиции «экспрессионизма» в азербайджанской миниатюре тебризской школы (**7**). В абстрактной концентрической символике ислама – истоки современной азербайджанской абстрактной живописи и графики (**2**). Очевидно влияние западно-европейского постимпрессионизма – Ван Гога и пуантилистов – на

изобразительный язык С. Бахлулзаде. С. Бахлулзаде не скрывал приверженности к традиции постимпрессионистической живописи (М.Наджафов) (**3**), за что его подчас сурово критиковали.

Когда мы говорим, что западная культура оказала колоссальное влияние на Азербайджан, следует понимать, что речь здесь идет о культуре преимущественно чувственного типа. Массовая культура современного постиндустриального общества – поздняя разновидность культуры чувственного типа.

Очень часто современную массовую культуру резко противопоставляют классическому искусству Запада, не учитывая того обстоятельства, что сенсорный голод, визуально-эстетический гедонизм ренессансной и современной культур – типологически сходные явления. В этом смысле и противоположность массовой и элитарной культур уже не кажется абсолютной.

В то же время, уже в начале XX в. в западной элитарной визуальной культуре модернизма явственно обозначилась античувственная тенденция. Чувственной культуре в сфере изобразительного искусства соответствует «визуальный» стиль. Этот визуальный стиль был отвергнут модернизмом, отказавшимся копировать действительность. П.Сорокин писал о модернистских течениях: «Они не являются визуальными, потому что не стремятся изобразить объект так, как он предстает нашим глазам. Кубистская или футуристская картина не передает чисто зрительного впечатления от объекта. Замечание Пикассо, что он пытается «заменить визуальную реальность концептуальной справедливо и применительно к большинству «модернистов» (**9, с. 123**). Модернизм – это протест против чувственной культуры. П.Сорокин и Н.Бердяев считали модернизм не всегда удачной попыткой возрождения средневековой духовной культуры.

Интересно с этой точки зрения взглянуть на историю азербайджанской станковой живописи XX века. С середины 30-х по 60-е гг. XX века в азербайджанской живописи безраздельно господствовал визуальный стиль. Но вот, уже в 60-е гг. и особенно в 70-е, в творчестве Ашрафа Мурада, Д.Мирджавадова, Р.Бабаева, К.Ахмедова и др. возникла тенденция, прямо противоположная визуальному стилю советского реализма. Эта тенденция, характеризуется духовными исканиями, психологизмом и поисками этноидентичности нашего искусства, обращением к национальным традициям. Такое искусство Питирим Сорокин считал либо «идеалистическим» (гармония между визуально-чувственным и духовно-идеациональным), либо «смешанным» (когда ведутся поиски такой гармонии, но она не достигается).

Сейчас интересные поиски как в области содержания (неосуфийский концептуализм А.Садыхзаде, концептуализм «YARAT» неогностический дискурс Т.Даими), так и в области формы (продолжатель лучших традиций авангарда XX в. А.Садыхзаде со своим неповторимым индивидуальным сти-

лем (**6**), Л.Алиева со своими «идеалистическими», т.е. духовно-чувственными работами в рамках «визуального стиля», И.Эльдарова с «девушками, выбирающими нефтяников», Ф.Ахмед со своим ковровым «деконструктивизмом» (термин Дерриды), ведутся современными азербайджанскими художниками, в том числе участниками объединения «YARAT».

В искусстве же Южного Азербайджана и Ирана, с начала XIX века, вплоть до 1925 года преобладал «идеалистически-визуальный» т.н. «каджарский стиль» (**6**). А в современном искусстве Южного Азербайджана, нашей диаспоры, а также Ирана, ведутся поиски как в области реализма, так и в области модернистского, постмодернистского и «постсовременного исламского «теологического» дискурсов (**6**).

Литература:

1.Абдуллаева Р.Г. Проблема художественного стиля в информационной культуре. – Баку, Элм, 2003.

2.Байрамов Т.Р., Искендеров С.Н. Традиция и художественный процесс. – Баку: Элм, 2002.

3.Байрамов Т.Р., Искендеров С.Н. Культура и этнос // Центральная Азия и Кавказ. – Швеция, № 1(7), 2000, с. 212-224.

4.Бертельс Е.Э. Низами и Физули. – М.: Наука, 1964.

5.Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – М.: «Мишель и Ко», 1993.

6.Мирза Г.А. (Каджар). Творческий процесс и индивидуальный стиль художника в азербайджанской станковой живописи(послед. четверть XX в.) – Баку, 2004.

7.Саламзаде Э.А. Искусствознание Азербайджана. XX век. – Баку: Элм, 2001.

8.Сорокин П. Социальная и культурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. Пер с англ. – СПб: РХНИ, 2000.

9.Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат, 1992.

10.Сумбатзаде А.С. Азербайджанцы: этногенез и формирование народа. – Баку: Элм, 1990.

Zhang Ping

UNCERTAINTY OF EXISTENCE IN CURRENT SOCIETY: A NEW DISCUSSION ON RISK AND SECURITY (1)

The living state of mankind itself is the eternal theme of philosophical research. Human beings have developed from ancient wilderness to modernization today, more comfortable, more convenient and affluent, and are highly closely linked by globalization. However, what changes have been taken place to the people's subjective evaluation and feelings about life? The author thinks, there is more uncertainty in life in an industrial society than in an agricultural one. Life is more dynamic in the industrial society because of many more accidents and societal interactions. And in the past ten years, philosophical research has discussed the uncertainty state of the people in current society.

1. **Uncertainty: The loss of certainty in the people's existence in current society**.

Although uncertainty is one of the subjective feelings. From the perspective of people's mental state, there are indeed many obvious manifestations of uncertainty. Concretely, it means:

First, substitutability: in the period of farming civilization, the division of labor between men and women in the family is the most important, and that is difficult to be replaced. But in the period of the industrial civilization, people's substitutability in employment has been increasing. The finer the division of labor, the more likely people are to be replaced.

Second, high liquidity: the development of modern science and technology and the development of transportation system both make people's residence and employment no longer limited to a certain space. The radius of residence space is expanded, the changes of occupation are very convenient. So people can seek employment and residence all over the world, that is, human mobility has greatly improved, simultaneously the sense of belonging has weakened.

Third, intensification of differentiation and inequality: the differentiation of the mass – not only income, status, but also residential areas, so-called taste, lifestyle etc. Due to the background of social capital, wealth and education, the difference between people is getting bigger and bigger. For the majority of the lower classes of society, the feeling of deprivation is getting stronger and stronger, which means the loss of opportunity, value and controlling over themselves and lives .

Fourth, anxiety of choosing: in an era of changing, more and more information and choices make people unable to adapt. It seems that everything is possible, but fact is that the probability of success has not increased. It is more and more difficult to make choices – in the past era, people rarely need to choose,

just following their parents to learn to work, and that was enough. Now the situation is completely different, people are very difficult to face the choice.

In short, from the perspective of the satisfaction of people' lives, the spiritual and psychological life of current society is actually deteriorating. People are generally helpless and deprived of their defeat, and the mental and psychological consequences appear. And the pain caused by uncertainty is obviously bigger than ever.

The people's existence in current society is called unfounded existential, because they lost the roots of the native land. It is no longer the same as the past , following the rhythm of the seasons, clearly life planning, fixed lifestyle and even familiar neighbor... Current people from birth to death, are busy with studying, job hunting, childbearing etc, there are so many unknown things in the process, which was not in the past. On the contrary, everyone faces many changes in their lives, including emotional betrayal or separation, including occupational replacement, including the depreciation of capital value and so on. At the same time, self-identity and the senses of belonging for the people will be further easily lost. These existential dilemmas will not disappear because of the increase of knowledge and rationality, nor will they be weakened by the accumulation of wealth. In the process, current people are more and more conscious about the loss of certainty and the self-worth. How to adapt to, how to think and how to ease? That is the anxiety dilemma for the current peoples' existence.

The thinkers have provided two theories that have profoundly inspired about this. That is Giddens' modernity theory and Baker's theory of risk society. These theories profoundly understand the reality of current people's life, reveal the risk nature of modern society, and introduce the eye-catching problem: security and risk .

Giddens proposed the concept of modernity that deeply touches on the uncertainty at the individual level in modern society. In his grand "reflection" framework, the first thing to explain is "the loss of traditional control, the remodeling of daily life, and the individual being forced to choose among diversity"(**2**). Giddens' book "*Modernity and Self-Identity"*, is full of discussions about social individuals who are "isolated in isolation". He also explores the changes in interpersonal relationships and intimacy in personal life. In the study of modernity, Giddens included safety as one of the ontological problems of current people. There are two important safety propositions in Giddens's ideology. First, on a personal level, Giddens believes that the ontological security of current people has been severely damaged. He pointed out that "human life requires a certain degree of ontological security and trust, and the basic mechanism by which this feeling can be realized is a common practice in people's lives." Today's society characterized by modernity undermines this "convention". The existence uncertainty replaces experience and tradition, and threatens the ontological security of

people (**3**). Second, at the level of society as a whole, Giddens analyzed the failure of social security mechanisms. He pointed out that "the future society has become an insecure society." "Social security mechanisms are under an eternal pressure. At the same time, people's high expectations, excessive sensitivity, confusion and rumors played important role in the failure of the mechanism" (**4**).

From a certain perspective the analysis of modern uncertainty crisis, the theory of risk society and the theory of modernity can be said to be the congenial. “Risk” is the concept systematically proposed by the famous German sociologist Baker who believes it is the core concepts to understand the modern society. In his discussion of *“Risk Society”*, Baker analyzed that people's insecurity comes from the “remodeling” or “dissolution” of social structure. Baker pointed out that risk is an important feature of our time. In this context, "modernity” breaks away from and reshapes the existing social structure and dispels the most basic certainty characteristics of people's life behaviors – including social classes and families. Patterns, gender identity, marriage, parent-child relationships, and occupations, these “loss of traditional parameters” lead to rising insecurity (**5**).

We can see that both modernity theory and risk society theory sharply point out one of the core characteristics of current society – the widespread risk. "Risk has become the basic feature of modern society", "Risk is an inevitable part of our lives, and everyone faces an almost unpredictable risk of uncertainty” (**6**). That is, risk constitutes the most severe impact on the security of current people. The cost of security is generally rising, and human society faces an unprecedented high level of uncertainty. No matter what kind of means is used, it seems that they cannot give current people a complete sense of security. In the face of such a reality, past security research needs to rethink its research perspective. “The interpretation of security has lost its authenticity in a global risk society” (**7**).

Undoubtedly, uncertainty constitutes the existential anxiety of current people. It also prompts us to think about two closely related issues – risk and safety. And those both have changed significantly with the transition of social structure.

2. **Risk: Individualization and differentiation**.

The word "risk" in Chinese is synthesized by two words: wind and danger. In ancient times, fishermen prayed definitely each time before going out to sea, praying for the gods to bless themselves to return safely with full load. In the long-term fishing, they deeply understood what were the unpredictable dangers that the “wind” brought to them. They realized that, for the fishing life, “wind” meant “risk”.

The term "risk" in contemporary languages has greatly surpassed the narrow meaning of “at risk”, and that means “possibility of danger and loss ”. After more than two hundred years of deduction and changing, the word "risk" is gradually deepened with the complexity and profoundness of human activities, and has been given a broader and deeper meaning in the fields of philosophy, eco-

nomics, sociology, statistics and even culture and art. It has also become a very frequent word in people's lives.

Researchers have recognized that risk is a concept with high subjective cognition, and the phenomena and problems in the subjective cognitive cannot be separated from the microscopic perspective. The individualist methodology in philosophical research provides us with a good analytical perspective. Studying risks from an individual perspective, it analyzes the dividual differences in risk, to promote accurately predicting risks, and effectively managing risks.

Obviously, significant social risks, no matter which category, first appears in an individual, small-scale form, so the study of social risks must be based on the analysis of individual risks. Individual perspectives are an integral part of the entire risk research. Giddens's modernity theory also profoundly touched the risk issue at the individual level in current society. Giddens's exposition of "ontological security" and "existential anxiety" of current people is also started from the individual perspective, and then to the institutional and cultural level. In short, paying attention to the individual's analytical perspective helps us to distinguish risk differentiation, and that is very meaningful.

(1) **Difference in risk distribution**. In modern society, everyone is facing risks. However, in real life, the risk is not "Everyone is equal", and the actual distribution of social risks is obviously different. About this issue, early researchers stated: "The risk distribution always attaches to the class model, but in an upside down way: wealth gathers in the upper layers, and risk concentrates in the lower layers of society. In this regard, risk further solidifies social class. Poverty can lead to a large number of unfortunate risks. On the contrary, income, power and education can purchase security and risk-free privileges" (**8**).

The uneven distribution of risks in various groups of society is significant and widespread. This difference in distribution is prominently manifested in two ways. First, the difference in risk distribution is group difference, which is associated with class differences. In social life, the lower classes of society bear more social risks. They are more likely to ingest toxic foods, inferior water and air, and are more likely to be threatened by unemployment and occupational diseases. They are forced to accept high-risk surroundings. Second, the difference in risk distribution is often reflected in the degree of risk damage. For example, the socially privileged class, by virtue of its wealth and power, can purchase relative security or risk aversion privileges (including safer housing and high insurance, etc.), and to minimize the damage of the same risk situation. In particular, it is important to note that the privileged class can even find ways to pass on risks, while for the lower classes of society it is difficult to abstain the high-risk from the beginning to the end.

The above points reveal to us that "risk becomes the essential another unfair problems of current society", we should pay more attention to the fact that there

is differential distribution of risk and that it deepens social differentiation and social injustice. This new injustice has emerged in the context of the weakening of traditional risk management (such as the planned economic system and unit system in China), and the modern risk governance has not yet been perfected, facing the more complicated situation in China. Our research needs a micro-perspective, analyzing not only the differences in risk distribution, but also discriminating the degree of damage for the different people under the same risk situation.

(2) **Differences in risk tolerance**. The differences in perceptions of risks among different groups of people are also extremely enormous. Usually presented that the vulnerable groups of people have poor cognitive ability, and the groups with high social status have relatively strong cognitive ability. Preliminary studies have shown that the factors influencing risk cognition are: urban and rural factors, education, family income, social trust (including the trust in government and experts, etc.), as well as personal experience (**9**). And the difference in risk tolerance is also very important. Western scholars have done a lot of research on the difference in risk tolerance. Some scholars pointed out that risk-taking is closely related to people's perception of risk, personal ability and demand, and personal "ignorance" (**10**). Obviously, the frequency, intensity and scope of risks directly influence the risk tolerance of social individuals. Therefore, the difference in risk tolerance of different individuals is a subject that needs to be compared and carefully studied.

For risk tolerance, Baker believes that it is closely related to the "cultural definitions" and the "standard of living". "Baker said, in risk society, we had to ask ourselves the question: How did we want to live?" (**11**). Baker thinks that the standard of living has at least two aspects. One is the high limit of people's expectations for life, and the other is the lowest level that can be borne. These two standards are far removed due to different cultural backgrounds and social political and economic conditions. Under certain social conditions, the differences in risk tolerance of the individuals can be compared through effective measurements. Quantitative analysis will be useful here. Based on these measured data, we can roughly divide the risk tolerance of the individuals into five levels, namely, high stronger risk tolerance, stronger risk tolerance, general risk tolerance, weak risk tolerance and low risk tolerance. These five levels of risk tolerance, consulting with the risk types faced by different individuals, can clearly show the risk predicament of different people.

(3) **Differences in response to risks**. "There are no regulations for people in the risk trap, but there is a completely opposite reflection – silence and panic turmoil often alternates suddenly and extremely" (**12**). Western scholars are also ahead in this regard. Through a face-to-face interview with 134 residents in the UK and Australia, the researchers concluded that the response to risk is clearly influ-

enced by age, gender, occupation, and ethnicity (**13**). However, some researchers opposed that gender as an influential factor. When they examined the "comparison of different decision makers in a composite environment, the impact of gender on decision-making is not straightforward, because the impact of the "decision support system" is contradictory and uncertain (**14**). And Luhmann's research showed that whether a person is a member of an organization determined how people responded to risk (**15**). There are also studies that point out: facing with the different risks, people depend on experts in varying degrees. For example, in the environmental crisis, agricultural workers and farmers will be more likely to follow the advice of experts. Some scholars who analyzed the social status and geographical area, make a distinction in the peoples' response to risks.

Here, from the perspective of the peoples' reaction behavior in risks, it can be divided into rational coping behavior and irrational coping behavior; from the scope and scale of the reaction, it can be divided into individual reaction and group reaction. In summary, peoples' reaction styles in risks can be divided into four categories, namely, the individual's rational reaction behavior, the individual's irrational reaction behavior, the group's rational reaction behavior, and the group's irrational reaction behavior. The so-called group rational response behavior, such as using the best means to express appeals and solve problems. The group's irrational reaction behavior, such as riots, looting, etc., leads to huge social costs.

The impact factors of the differences response in risk are strongly consistent with the elements listed above. Among them, the individual's social status and personality psychological characteristics are relatively constant, and the individual's cognitive level is a more flexible variable and also an important factor that can directly act on behavior, that is a problem to which should be paid special attention. When a person has a certain understanding and psychological preparation for the risks, it means that his risk tolerance enhances and correspondingly the possibility of rationally reaction behavior increases.

3. **Security: human security, individual security and new features in current society**.

(1) **Human security: "people-centered**".

The idea of "people-centered" first appeared in the famous theory of "Human Motivation Theory" published by humanistic psychologist Maslow in 1943. In this book, Maslow completely elaborated conception on the human needs that has been widely quoted so far. Maslow believes that safety is one of the most basic needs of human beings, and it occupies the second place. In his theory of demand ladder, safety needs to be ranked after material needs. For human security, Maslow describes it as "protecting itself from injury, avoiding unemployment and losing property". Today, Maslow's view of human-centered perspectives remains important.

3. Giddens: "The Composition of Society", translated by Li Meng, Beijing: Life · Reading · Xinzhi Sanlian Bookstore, 1998, Preface.

4. Giddens: "From Industrial Society to Risk Society—Thinking about Human existence, Social Structure and Ecological Enlightenment", Wang Wulong, "Marxism and Reality ", No. 3, 2003.

5. Ulrich Baker: Risk Society, He Bowen, Nanjing: Yilin Press, 2004, pp. 105-106.

6. Ulrich Baker: Risk Social Politics, compiled by Wang Wulong, Marxism and Reality, No. 3, 2005.

7. Ulrich Baker: World Risk Society, Wu Yingzi, etc., Nanjing: Nanjing University Press, 2004, p. 180

8. Ulrich Baker: Risk Society, translated by He Bowen, Nanjing: Yilin Press, 2004, p. 36.

9. Bu Yumei: "Risk Distribution, System Trust and Risk Awareness", Master's thesis of Xiamen University, 2009.

10. John Tulloch and Deborah Lupton, Risk and Everyday Life, Los Angeles: SAGE Publications, 2003, p. 133.

11. Ulrich Baker: World Risk Society, translated by Wu Yingzi, Nanjing: Nanjing University Press, 2004, p. 179.

12. Ulrich Baker: World Risk Society, translated by Wu Yingzi, Nanjing: Nanjing University Press, 2004, p. 142

13. Johnnie Johnson and Alistair Bruce , Decisions: Risk and Reword, London: Routledge Taylor and Francis Group , 2008, p. 132.

14. Johnnie Johnson and Alistair Bruce , Decisions: Risk and Reword, London: Routledge Taylor and Francis Group , 2008, p. 117、p. 127.

15. Niklas Lumann, Risk:A Sociological Theory , New York: Aldine Transaction , 2005, pp. 187 ～188.

16. UNDP, Human Development Report 1994, New York: Oxford University Press , 1994, pp. 23.

17. Mahbub Ur Huck: The New Framework for Development Cooperation, in the Chinese version of the UN Chronicle, Vol. 10, No. 4, 1993, p. 42

Ядвига Яскевич

ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКАЯ СИНЕРГЕТИЧЕСКАЯ МЕТОДОЛОГИЯ ГЕОПОЛИТИЧЕСКИХ СЦЕНАРИЕВ И РИСКОВ В СОВРЕМЕННОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Введение

Противоречивая и конфликтная модель современного социально-политического развития постулирует формирование нового мироустройства, ориентированного на моральный императив, спецификацию новой риск-стратегии национальных государств, признание современного общества «позднего модерна» обществом риска и трактовкой риска как положительного феномена, пониманию рискогенности современности, для которой характерны неопределенность и увеличивающийся индетерминизм социальных структур и социальных агентов. Рассмотрим содержательные модели геополитических сценариев в контексте синергетической методологии и обоснования приоритетов национальных государств в условиях глобализации и рискогенности современного общества.

Основная часть

От классической к постклассической глобальной геополитике

Философско-ретроспективный взгляд на исторический процесс во всем его многообразии позволяет зафиксировать, что за очевидными межгосударственными конфликтами и противостояниями скрываются более фундаментальные, сущностные детерминанты, нарушающие состояние мирового равновесия и, как правило, приводящие к геополитическим потрясениям, перманентному хаосу и реализации трагических сценариев.

Радикальные трансформации, характерные для современной мировой экономики, политики, социокультурного пространства увеличивают степень социально-политического риска, повышают вероятность непредвиденных событий, инициируют рост *геополитического риска* с такими его угрожающими компонентами и последствиями, как риск завоевания государства, риск распада государства под воздействием внешних сил, по крайней мере – риск снижения суверенитета государства как его способности отстаивать свои интересы на международной арене, запуская механизмы внутреннего риска **(4**, **с. 212**). Глобализация мировой истории, сопровождающаяся обострением социально-политических рисков, кризисных ситуаций в экономической, финансовой, социально-политической, экологической и социально-духовной сферах современного цивилизационного развития выдвигает на передний план проблему регулирования стихийных процессов в целях выживания человечества в новых условиях существования (**12**, **с. 6-7**).

Такого рода процессы сопровождаются глубокими качественными изменениями в содержании и структуре аналитико-методологической рефлексии по сравнению с ее предшествующими формами, требуя выявления философских оснований и механизмов геополитических и страновых рисков в различных сферах и состояниях глобальной культуры, фундаментальных жизненных смыслов ее универсалий, осуществления междисциплинарного синтеза различных знаний, чтобы затем представить в сжатом виде философско-категориальную матрицу человеческого бытия на изломе, позволяющую прогнозировать возможные риски и управлять ими.

Будучи междисциплинарной областью, *классическая геополитика зафиксировала ряд закономерностей, ставящих перед субъектами государственной власти вопросы как теоретического, так и практического плана, обусловливая тем самым их вдумчивость и сдержанность в принятии политических решений и рисковом поведении* (**14**, **с. 153-154**). История демонстрировала при этом свои жесткие выводы, показывая, что даже слишком большая геополитическая мощь не создает реальные предпосылки для контроля над бесконечно большими пространствами, а известные истории попытки установления мирового господства приводили к неизбежному краху (А. Македонский, Чингисхан, Наполеон, Гитлер). Геополитика как наука в ее отношении к власти установила, что иногда преимущества получает тот субъект, который *контролирует геостратегически-ключевые точки пространства, а сила и слабость геостратегического субъекта зависит от его склонности к риску, от степени его самодостаточности и умения контролировать ключевые точки*. Было показано, что потеря контроля над пространством одним геополитическим субъектом всегда означает его приобретение другими; стабильность, устойчивость и безопасность геополитического субъекта обеспечивается некоторым оптимумом подконтрольного пространства, в силу того, что чем шире пространство, тем труднее оно поддается управлению со стороны субъекта. *Контроль же над пространством теряют те геополитические субъекты, которые не обладают необходимыми и достаточными возможностями для завоевания и удержания территории, не демонстрируют необходимые признаки самодостаточности* (**9**, **с. 63-680**).

Учитывая проектную направленность, геополитика исследует географическое пространство исключительно с целью политического прогнозирования, связывая проектность или с формулировкой и обслуживанием пространственных запросов государств (О. Мауль) или – усмотрением возможных политических и географических целостностей более высокого уровня, чем государства (Дж. Паркер). Из совокупности разнородных данных в геополитике выстраиваются такие образы географических ансамблей, которые в данный исторический момент приобретают актуальный

политический смысл. *Технологии геополитики опираются как на способы преобразования географических регионов в явления политические – государства, союзы, буферные зоны и т.п., так и на методы низведения политических образований до уровня «чистой географии», типа переработки государств в «населенные территории», «проблемные зоны».*

В рамках современных геополитических исследований классическая, например, тойнбианская модель цивилизационного развития в виде пяти локальных цивилизаций (индо-буддийская, китайско-конфуцианская, арабо-мусульманская, западно-христианская, славяно-православная) с присущей ей миром духовной культуры, равным положением перед лицом истории, правом на рождение, жизнь и смерть не оставляет место европоцентризму и дополняется идеей взаимодействия, взаимозависимости, единства современного мира в контексте глобализационных процессов. Вместе с тем формируются и концепции о доминировании, подчинении, установлении мирового порядка, контроле со стороны крупных геополитических центров по отношению к современному миру. Концепция, например, мир-системного анализа *В. Валлерстайна* отталкивается от того, что в XVI веке борьба мир-империй, основанных на политическом властвовании, и мир-экономик, основанных на торговле, завершилась в Европе победой последних, становлением современной мир-капиталистической системы и поэтапным перемещением центров силы из Испании в Голландию, далее в Великобританию и, наконец, в США. Анализ 500-летней динамики позволил Валлерстайну выявить ряд закономерностей: страна-гегемон обеспечивает свою геополитическую и идеологическую защиту под лозунгами свободной торговли и идей либерализма; развитие, как правило, начинается с агропромышленной сферы; наибольшей подъем приходится на этап торговли, банковско-финансовых операций, означая ВМЕСТЕ С ТЕМ утрату гегемонии. Приверженность однополюсному миру, европоцентристский дух данной модели во многом компенсируется за счет прогностического ее компонента, фиксирующего перемещения мирового центра силы в XXI веке в азиатско-тихоокеанский регион (АТР).

Согласно концепции цивилизационно-культурологического синтеза американского исследователя С. Хантингтона, мир после конца холодной войны и развала Советского Союза будет определяться уже не идеологическим противостоянием, а взаимодействием (конкуренцией и борьбой) 7-8 различных цивилизаций (к пяти основным Хантингтон добавил еще три - японскую, латиноамериканскую и африканскую) (**11**, **с. 33-57**). Как видим, автор концепции придерживается идеи множественности центров силы, конфликты между которыми, вплоть до войны (возможно, мировой), будут осуществляться на стыках цивилизаций, по линиям цивилизационных разломов. Между Западом и остальным миром будет проходить главная ось

международных отношений. Цивилизационный разлом проходит и через США, результатом чего может стать «разрушение представлений об особом статусе и роли Америки». Отмечая разрешающие механизмы цивилизационного подхода, Хантингтон подчеркивает важную роль религиозных идей и национальных политических культур в современном мире. В отношении России он предостерегает от попыток восстановления бывшего Советского Союза, отталкиваясь от традиционных идей геополитики о роли континентальной Евразии. Идеи Хантингтона относительно того, что страны тихоокеанской цивилизации в ближайшее время потеснят США, которые за последние 30 лет «постоянно снижали свою долю на рынке машиностроения» и ничего нового, кроме микропроцессора, не изобрели, придерживается и Ж. Аттали (**1**, **с. 64**).

С точки зрения философско-методологической рефлексии *классическую геополитику* не случайно называют *силовой геополитикой,* поскольку она зародилась в эпоху передела мира между империалистическими государствами. Имея это в виду, Хантингтон образно подмечает, что Запад завоевал мир не из-за превосходства своих идей, ценностей или религии, но скорее превосходством в применении организационного насилия. В противовес доктрины установления нового миропорядка и концепции «управляемого хаоса», провозглашенной Вашингтоном после трагических событий 11 сентября 2001 г., неклассическая геополитика трансформируется на современном этапе в *глобальную геополитику (цивилизационную)*. В ее основе должны быть положены постулаты о едином историко-культурном пространстве, многообразии геоцивилизаций, толерантности идеологий, политических культур, конфессий, переход от логики конфронтации и представлений о войне как продолжении политических отношений к логике компромисса и сотрудничества. В рамках глобальной политики осуществляется антропологический поворот, в соответствии с которым человек выступает как один из важнейших географических факторов геополитики, гуманизм здесь оборачивается к вопрошаемому мыслителю новой гранью – это уже не прометеевский гуманизм единого дома на Земле. В пространстве глобальной геополитики человек не может и не желает оставаться слепым исполнителем геополитических законов, человек – это и носитель локального цивилизационного генотипа, и выразитель социокультурной доминанты в хозяйственной деятельности, языке, образе мыслей, и исполнитель политической воли **(3**, **с. 11-15**).

Цивилизационно-антропологическая матрица геополитики формируется в ответ на региональные ритмы, являясь основой кооперативного согласованного взаимодействия социальных, политических, экономических и социокультурных институтов суперсистемы. Пришедшая на смену *вестфальской геополитической эпохе* мировой истории (1648-1814), основанной на прин-

ципах баланса сил и национального суверенитета, *Венской* (1814-1914), приведшей к утверждению многополярного мира на евразийском континенте, *Версальско-Вашингтонской* (1919-1939), в рамках которой реализовались итоги Первой мировой войны и возникло первое в мире социалистическое государство, *Ялтино-Потсдамской* (1945-1991), связанной с победой СССР в Великой Отечественной войне, коалиции СССР, США и Великобритании во Второй мировой войне, зарождением мировой системы социализма и установлением биполярного мира, так называемая *Беловежская геополитическая эпоха* (1991, Post-Cold-Warera), наступившая после распада Советского Союза и мировой системы социализма, ознаменовала завершение «холодной войны», с претензией США на утверждение однополярного мира. Сегодня эта эпоха должна во имя сохранения и выживания человечества трансформироваться в *глобально-коммуникативную геополитическую эпоху мировой истории* с моделями диалога культур и цивилизаций, народов и религий, несиловой моделью принятия решений на национальном и глобальном уровнях, несмотря на пока еще реальные сценарии и прогнозы относительно конфигурации современного многополярного мира с экономическими, политическими, военными и цивилизационными «полюсами» и «центрами силы» (**5**, **с. 112**). Учитывая же, что именно в эпоху неустойчивости и перманентных перемен, переживаемых современным человечеством, создаются предпосылки для оказания влияния на конструкцию будущего мира, важно «вписать» в неклассическую геополитическую картину мира идеалы взаимоуважения и толерантности, согласия и сотрудничества.

Синергетическая модель рисков в условиях глобализации: специфика, виды, рейтинги

Постклассические геополитические сценарии основываются в своих подходах на том, чтобы геополитический субъект сочетал при создании различных моделей мирового развития универсальный (мировой), региональный (цивилизационный) и страновый (государственный) вектор безопасности. Ясно, что национальные интересы государства представлены достаточно фундаментально на национально-государственном уровне. Как решить проблему соотношения безопасности на трех названных уровнях при учете цивилизационно-культурологической динамики и общечеловеческих интересов - такого рода вопросы требуют от современного геополитического субъекта рационально-взвешенной позиции в духе идей глобальной единой мировой истории, определенной интуиции и навыков рискового поведения.

Гармоничное сочетание глобального и национального особенно необходимо в современных ситуациях глобализации и перманентных рисков. В этом плане заслуживают внимания рассуждения современных аналитиков, которые подчеркивают радикальные изменения в системе международных

отношений, связанные с возвышением Китая, порождая тем самым своего рода «разломы» по линии Восток-Запад, актуализируя феномен так называемой «дипломатической революции». Поводом для нее становится экономический подъем Китая, а причиной – его военное возвышение, начавшееся в последние годы и неконтролируемое даже самим политическим руководством Китая. На протяжении последних лет, отмечает Эдвард Люттваг, выдающийся американский историк и политолог, специалист по политической и военной стратегии, по теории международных отношений, старший советник Центра стратегических и международных исследований США, китайцы инициировали не только серьезные споры и размолвки с Индией, Вьетнамом и Японией, но и стратегически противопоставили себя США, начав строительство военного флота. Вместе с тем, Китаю следовало бы принять в расчет, что три азиатских государства – Япония, Индия и Вьетнам, вместе взятые, имеют больше жителей, чем Китай, больше финансовых ресурсов, чем Китай, и больше современных технологий, чем Китай, и ничто им не мешает через очень короткое время иметь вооруженные силы, вдвое более сильные, чем Китайская народная армия (**6, с. 5-180**), отмечает Люттваг Эдвард.

«Разломы» по линии Восток-Запад обнаруживают себя и в трансформации других стран. Так, модернизация Индии в первой половине XX века осуществлялась в основном по модели западных артефактов при значительном сохранении традиционных структур, формирования местной буржуазии и становления демократических институтов. Однако вестернизация Индии не приводила к прерыванию традиции. Неведомые ранее индийской цивилизации формы и ценности демократии, «вписывались» в реальность через архетипы национального сознания, индийское религиозно-философское наследие, и в частности, благодаря концепции ненасилия Махатма Ганди.

Конец второй мировой войны явился определенным рубежом в трансформации Востока. Авторитарно-военная модель Японии под ударами союзников потерпела крах, модернизация Японии стала развиваться под контролем американцем. В Китае же нашли отражение две модели: первая, ориентированная на агрессивное отторжение традиционных структур с последующей борьбой за торжество западных, победила с установлением Китайской Народной Республики, вторая, связанная с перенятием западных артефактов при значительном сохранении традиционных структур, утвердилась на Тайване. Обе модели в 1949 году появились на свет в качестве определенных осей координат государственности. Индия приобрела независимость именно в рамках национальной модели, заимствующей западные артефакты.

Панорамная картина трансформации Востока показывает, что для пер-

вого этапа, начала 50-х – рубежа 80-90-х годов XX в., характерны три группы цивилизационных переломов. Одна из групп – *строительство небывалой, невиданной цивилизации на основах коммунистической эсхатологии*. Начавшись с грандиозной победы революции в Китае, радикально изменившей и мировой баланс сил и мировой цивилизационный баланс, коммунистический эсхатологизм перекинулся в Северную Корею и Индокитай. *Вторая группа феноменов трансформации Востока этого этапа определила развитие по квазизападному пути с привнесением рыночных отношений, либеральных институтов, интеграции в мировое сообщество*. Экономический скачок Японии, Южной Кореи, Сингапура объясняется не только волшебной силой рынка, но и абсолютной подчиненностью личности интересам высших структур. *Третья группа феноменов, вовсе не обозначавшая отдельную группу стран, но практически присутствовавшая во всех странах Азии, может быть названа поисками своего традиционного лица в новом цивилизационном потоке*. Ни одна страна не осталась в стороне от процессов поиска своего нового «Я» в контексте периода трансформации под влиянием Запада, определенной фрустрации, ущербности национальных азиатских «Я», мучительной деперсонализации, вызванной новой цивилизационной волной.

Второй этап трансформации Азии завершился вместе с послевоенным миропорядком в целом, главнейшим фактором которого стал планетарный распад социализма. Демократическое движение в Китае, реформы во Вьетнаме, Лаосе, дальнейшее обострение кризиса в Северной Корее знаменовали конец революционного социалистической эсхатологии и флуктуации, как это произошло в Восточной Европе и Советском Союзе. Началась новая волна национального и государственного самоопределения. Вместе с тем сегодня произошла окончательная интеграция Азии в мировое сообщество, ибо невозможно быть изолированным от всепроникающего и всеобщего цивилизационного потока (**6**, **с. 12**).

Сохранение традиционных ценностей, своего образа жизни, культурных и религиозных приоритетов, несовместимых с глобализмом, массовой культурой, подвергается сегодня реальному риску. Об этом свидетельствуют региональные конфликты в Корее, Вьетнаме, Афганистане и др. (во время холодной войны), вооруженные интервенции США под эгидой НАТО в Югославии, Ираке, Афганистане, Ливии (после распада СССР), «цветные революции» и подобные сценарии «смены режимов» в Грузии, Кыргызстане, Украине (на постсоветском пространстве), события во время «Арабской весны» (на Ближнем Востоке), в ходе протестных движений в Венесуэле, Аргентине (в Латинской Америке) и т.д. Для минимизации глобальных и локальных рисков, их регулирования и обеспечения безопасности в обществе риска, прежде всего, важно признание утверждения о не-

возможности полного отсутствия рисков в обществе; необходимо организованное социальное взаимодействие управляющих и управляемых субъектов, опосредованное социальными нормами, ценностными регулятивами и конкретными социальными условиями; формирование механизмов управления и нивелирования рисков, экспертной оценки рискогенности конкретного общества и обеспечения его безопасности (**2, с. 4-9**).

Основополагающий момент в исследовании риска - неопределенность, которую нельзя элиминировать, устранить полностью, однако можно существенно снизить, привлекая различные средства - от всестороннего информационного обеспечения, до соответствующей нравственной и психологической подготовки лидеров в экономической политике, субъектов принятия решений в различных социальных сферах. Риск как раз и является деятельностью, связанной с преодолением неопределенности в ситуациях постоянного выбора, осуществляемого политиками, экономистами, менеджерами и дрл□ ж . ностά ни омис □

возможность экспроприации или национализации. Как следствие, ни в одном документе юридически точно не определяется, чем, например, отличается национализация от конфискации. *Риск трансферта* связан с переводами местной валюты в иностранную. Примером может служить ситуация, когда предприятие работает рентабельно, получая прибыль в национальной валюте, но не в состоянии перевести ее в валюту инвестора, чтобы рассчитаться за кредит. Причин может быть множество - например, принудительно длинная очередь на конвертацию. *Риск разрыва контракта* предусматривает ситуации, когда не помогают ни предусмотренные в договоре штрафные санкции, ни арбитраж: контракт разрывается по не зависящим от партнера причинам, например, в связи с изменением национального законодательства. *Риск военных действий и гражданских беспорядков – это риски*, в результате которых национальные государства и экономики могут понести большие потери и даже утратить свой суверенитет.

Сложная динамика некоторых глобальных процессов экономического и политического характера, функционирование мирового рынка капиталов и энергоносителей, мировой банковской системы и глобального обмена товарами и услугами, тенденция к некоторой синхронизации международных экономических процессов обусловливают необходимость анализа *мегариска,* сценариев развития геополитических рисков. Смещение центра силы в Азиатско-Тихоокеанский регион, конец исторического периода «по-американски» (В. Бжезинский), влечет за собой возникновение таких геополитических поворотов, которые могут угрожать безопасности большинства государств мира, отстаиванию их национальных интересов и самостоятельного существования.

В качестве факторов геополитических и локальных рисков при этом заявляют о себе *экономические факторы,* связанные с тем, что причиной политических рисков может стать отсутствие необходимых денежных ресурсов для проведения тех или иных реформ, отсутствие развитой и стабильной экономической инфраструктуры, неликвидность государственных акций предприятий, отсутствие четкой экономической программы, отсутствие прямых инвестиций в страну, непродуманная валютно-кредитная политика и т.д. Сюда относятся и *информационные факторы*, которые свидетельствуют об отсутствии четкой и полной информации о всех текущих политических процессах, недостаточность анализа политической ситуации в целом, неадекватное реагирование властей на нее, отсутствие четкого подсчета приобретений и утрат, непонимание и игнорирование интересов других участников политических действий, борьба за доминирование в информационном пространстве и «кибер-войны» и т.д. *Социальные факторы инициируются* нестабильностью, агрессивностью и радикализмом проводимого политического курса, деятельностью отдельных политических ин-

ститутов, низкой поддержкой населения проводимой политики, политическими, этническими и другими конфликтами, безработицей, тяжелым экономическим положением, наличием множества нерешенных социальных проблем и др., что может служить «детонатором» для эскалации национальных рисков и конфликтов в геополитические (как это происходит в современной Украине).

Предупреждение нежелательных событий на уровне микрориска требует от субъектов политической и экономической деятельности глубоких знаний относительно тенденций развития отдельной страны и мирового сообщества в целом. Междисциплинарные и трансдисциплинарные стратегии современной науки, ее ценностные и антропологические повороты, переосмысление сути, принципов и моральных устоев демократии, диалог либеральных и традиционных ценностей, национальных и глобальных приоритетов оказывают фундаментальное влияние на понимание природы риска в современном мире.

В контексте междисциплинарной и синергетической методологии политический риск характеризуется такими свойствами, как *альтернативность и нелинейность***,** проявляющиеся в многовариантности и открытости возможных сценариев реализации политической, экономической и социальной ситуации на различных уровнях в условиях реального выбора; *иерархичность,* которая характеризует политический риск с точки зрения его проявления на различных структурных уровнях: микро-, макро-, мегариски; *системно-синергетический* характер политического риска, заключающийся в его способности выступать как в качестве самостоятельного фактора политики и экономики, так и в то же время быть элементом системных кризисов и рисков различных видов – экономического, финансового, социального, коммерческого, инвестиционного, экологического и т.д.; *управляемость* и *оптимизация* политического риска, которая заключается в возможности и необходимости эффективного регулирования им на основе синтеза и интеграции качественных и количественных экспертных подходов в оценке социально-политической ситуации, принятии адекватных управленческих решений на различных уровнях и др.

В рамках построения современных рискогенных геостратегий, межцивилизационных моделей управления миром вряд ли уместны доктрины сдерживания роста мощи и влияния отдельных стран, например, Китая в Юго-Восточной Азии, выдвинутой администрацией Б. Обамы, противодействие евразийскому интеграционному процессу, деятельности БРИКС (как реализации концепции нового «шелкового» пути пяти стран – Бразилии, России, Индии, Китая, Южно-африканской Республики), сценарии «смены режима» и гражданских войн в отдельных странах.

Исследование закономерностей геополитических рисков является меж-

дисциплинарной проблемой, имеющей не только теоретическую, но и практическую, прикладную значимость в самых различных сферах. Для анализа оценки политического риска в международной деловой практике разработаны *различные прикладные модели*, отличающиеся друг от друга по уровню исследования (мега- макро- и микориск), по направленности (ориентированные в большей или меньшей степени на экономическую или политическую среду) и т.д. Задача прикладных исследований риска состоит в том, чтобы снизить остроту неопределенности, предусмотреть возможные негативные и позитивные ее последствия. Мониторинг политического риска нацелен на защиту зарубежных инвестиций компаний путем прогнозирования возможных рисков, возникающих в социально-политическом пространстве.

Составление временных рядов, связанных с внешней торговлей, внешним долгом страны и других индикаторов или индексов характерны для *количественного подхода*. Сравнимость и объективность используемых индикаторов - несомненная заслуга данного подхода. Среди факторов, влияющих на оценку рисков, выделяют: м*атериальные ресурсы* (капитал; трудовые ресурсы; профессиональные навыки; культура управления; технологии; природные ресурсы); *социально-политические факторы* (социальная неоднородность; расслоение общества; распределение дохода; политическая система; внутренние конфликты; легитимность правящей элиты; роль военных); *политика правительства, входящая в состав социально-политических факторов* (цели; финансовая политика; денежная политика; промышленная политика; политика занятости; торговая политика; инвестиционная политика; структурная политика; внешняя политика; политика доходов); *международные факторы (*геополитические; цены на нефть; цены на товары; валютные курсы; процентные ставки; инфляция; торговые тенденции) (**10**). Смешанный (комбинированный) подход синтезирует информацию экспертов и объективные данные, обеспечивая тем самым формирование наиболее оптимальной модели к исследованию политического риска.

Сравнительные рейтинговые системы, использующие схожие методологии, разрабатываются консалтинговыми фирмами Frost & Sullivan (the World Political Risk Forecast), Business International and Data Resources Inc. (Policon). Большинство из них доступны в режиме on-line и, как в случае с Policon, пользователи могут исключать вес различных переменных, либо включать свою собственную оценочную информацию. Большим шагом вперед стало создание банков политических данных (World Handbook of Political and Social Indicators). На поле «экспертного» рейтинга известна Futures Group, отчеты которой – Political Stability Prospects сочетают данные наблюдений в формальных моделях с экспертными оценками для со-

здания индексов стабильности по вероятностному распределению. Подколзина И.А. указывает и на две финансово ориентированные рейтинговые системы: Institutional Investor's Country Credit Rating и Euromoney's Country Risk Index, охватывающие 109 и 116 стран соответственно. В модели Euromoney рейтинг странового риска составляется путем комбинирования набора индикаторов типа Лондонской ставки предложений по межбанковским кредитам (LIBOR), первичного ценообразования, межбанковских кредитов и т.д. (7).

Методологический анализ современных геополитических сценариев и рисков следует проводить в контексте интеграции национальных государств в мировое экономическое и политическое пространство, в механизмы мирового разделения труда, в тесной неразрывной связи со стратегией экономической политики, развитием рыночных отношений, действия национальных правительств, а также различных политических сил как внутри страны, так и за ее пределами, оказывающих воздействие на деятельность экономических субъектов.

Выводы

В настоящее время в поисках новых геополитических сценариев развития современного рискогенного общества настойчиво ищутся способы преодоления негативных тенденций западной цивилизации и реализации геополитической стратегии однополярного мира, осуществляется обоснование путей гуманизации мира и человека, предпринимаются попытки объединения усилий общественности в предотвращении третьей мировой войны, прекращении национальных распрей, сохранении окружающей среды, преодолении отчуждения человеческой личности, ее сохранении.

Решение этих проблем, характерных как для современного Запада, так и Востока, возможно только на пути признания *целостности и взаимозависимости современного мира,* необходимости диалога культур, их взаимообогащения, признания приоритета за поведением, ориентированным на коммуникацию и понимание, национальную безопасность и суверенитет отдельных стран, ответственность за принимаемые решения на глобальном и национальном уровнях.

Литература:

1. *Аттали, Жак.* На пороге нового тысячелетия / Жак Аттали. – М: Международные отношения, 1993. – 135 с.

2. *Гидденс, Э.* Ускользающий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь / Э. Гидденс. – М.: Весь мир, 2004. – 120 с.

3. *Глобальная геополитика* / Под ред. И.И. Абылгазиева, И.В. Ильина, И.Ф. Кефели . – М.: МГУ, 2010.– 312 с.

4. *Глущенко, В.В.* Теория государства и права: системно-управленческий

подход / В.В. Глущенко. – Железнодорожный, ООО НПЦ «Крылья», 2000. – 416 с.

5. *Ильин, В.В.* Мир GLOBO: Вариант России. / В.В.Ильин. – Калуга. Полиграф-Информ, 2007. – 252 с.

6. *Люттваг, Э.* В политике самое важное – знать, когда нужно остановиться /Э. Люттваг // Свободная мысль – 2011.– № 3(1622).– С. 5-18.

7. *Подколзина, И.А.* Проблемы оценки политического риска [Электронный ресурс]. Код доступа: //http://consulting.ru/econs_art_845354567/cons_printview

8. Политические риски. [Электронный ресурс]. Код доступа: http://www.risk24.ru\politriski.htm

9. *Семенов, В.* Геополитика как наука / В. Семенов // Власть. – 1994. – № 8. – С. 63-68.

10. Страновой риск и методы его оценки// Методический журнал Международные банковские операции. № 2, 2008 [Электронный ресурс]. Код доступа http://www.reglament.net/bank/mbo/2008_2_article.htm, 2008.

11. *Хантингтон, С.* Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон // Полис. –1994.– № 1.– С. 35-57.

12.*Чумаков, А.Н.* Глобальный мир: проблемы управления / А.Н.Чумаков // Век глобализации. – 2010.– №2. – С. 3-15.

13. *Шимов, В.Н.* Экономика Беларуси: современное состояние и вектор перспективного развития / В.Н. Шимов // Социология – 2014. – № 3. – С. 7-16.

14. *Яскевич, Я.С.* Политический риск и психология власти / Я.С. Яскевич.– Минск: Право и экономика, 2011. – 298 с.

15. Global Trends 2030: Alternative Worlds [Electronic resource] // A report of U.S. National Intelligence Council. 2012. URL: https://public intelligence.net/global-trends-2030/ (date of access: 22.07.2014).

Олег Баксанский, Ариз Гезалов

КОГНИТИВНЫЕ ТЕХНОЛОГИИ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Анализ современных исследований в теории познания позволяет обратить внимание на появление нового методологического направления, которое можно характеризовать как “натуралистический” поворот. Оно стремится рассматривать разнообразные проблемы философского порядка с конкретно-научных позиций и с помощью конкретно-научных знаний. В целях настоящего исследования следует рассмотреть новое междисциплинарное направление, ставящее своей целью исследование биологических предпосылок человеческого по-

знания и объяснение его особенностей на основе современной синтетической теории эволюции. В англоязычных странах это направление получило название "эволюционная эпистемология", а в немецкоязычных странах его принято обозначать как "эволюционная теория познания".

Данный подход базируется на рационалистической установке и ориентирован на рассмотрение реальных когнитивных процессов, на исследование реального познавательного процесса с помощью средств современной науки. Применение эволюционного подхода позволяет выделить новый ракурс в теории познания. В отличие от традиционной гносеологии, где под субъектом понимается, как правило, взрослый, культурный, европейски образованный человек, в центре рассмотрения нового подхода оказываются процессы формирования самого познавательного репертуара субъектов.

Основоположником нового подхода является австрийский этолог К.Лоренц. Его первые работы в этой области появились уже в 40-х годах и получили обстоятельную форму выражения в книге "Оборотная сторона зеркала" (1998). К числу классических работ этого направления, представляющих его разные ветви, относятся также книги К.Поппера "Объективное знание. Эволюционный подход" (1972) и Г.Фоллмера "Эволюционная теория познания" (1975). Родственными областями являются куайновская натуралистическая эпистемология и эволюционная психология.

Термин "эволюционная теория познания" часто используется в двух значениях, которые хотя и взаимосвязаны, но все же представляют собой независимые подходы, охватывающие разные предметные области.

В первом значении эволюционная теория познания представляет собой подход, при котором на гносеологические вопросы дается ответ с помощью естественнонаучных теорий, прежде всего с помощью теории эволюции. Предметной областью данного подхода является не эволюция человеческого познания, а эволюция органов познания и познавательных способностей. Эта эволюция рассматривается как адаптивный процесс в смысле Ч.Дарвина. Основными представителями данного подхода являются К.Лоренц, Г.Фоллмер, Р.Ридль, Ф.Вукетич.

Второе значение термина "эволюционная теория познания" ("эволюционная эпистемология") связано с моделью роста и развития научного знания. Эволюционная эпистемология предстает как концепция науки, которая исследует динамику теорий в смысле К.Поппера и С.Тулмина. Процесс научного познания и историческая последовательность научных теорий получают объяснение по аналогии с механизмом биологической эволюции. Следует отметить, что по отношению к данному направлению эволюционной эпистемологии правильнее и точнее, по мнению Г.Фоллмера, использовать термин "эволюционная теория науки".

Главным конкретно-научным основанием и предпосылкой эволюцион-

ной теории познания является современная теория эволюции, причем определяющим является стремление придать эволюционному подходу универсальное значение. Тем не менее, современная теория эволюции составляет, хотя и главную, но не единственную конкретно-научную основу и предпосылку эволюционной теории познания. Скорее она является базой для междисциплинарного синтеза, в который включается масса конкретно-научного знания из области биологии, этологии, физики, психологии, физиологии, антропологии, лингвистики и так далее.

Основные труды М. Полани (M. Polanyi, 1891-1976), философа, химика, социолога науки, профессора Манчестерского университета, заложили основы изучения проблемы деперсонифицированной науки: «Неуважение свободы» (1940), «Основания академической свободы» (1947), «Логика свободы» (1951), «Личностное знание. На пути к посткритической философии» (1958), «Знание и бытие, эссе» (1969).

Он выделил четыре уровня субъектной организации познания (человечество, общество, научное сообщество (впоследствии данное словосочетание закрепилось в качестве особого термина), личность), причем последний уровень считал одним из важнейших. Его привлекали концептуально невыразимые закономерности, взаимосвязи в процессе научного познания мира, проблемы неартикулированного, неявного знания, трансляции и передачи научного знания. При этом философ не ставит знака равенства между объективным и безличным знанием.

Центральное, явное знание, по Полани, может быть выражено в понятиях, теориях; периферическое, неявное знание невозможно полностью вербализовать (сложные схемы восприятия, практическое мастерство преподавателя). Оно отражает область «невыразимого»: «…в самом сердце науки существуют области практического знания, которые через формулировки передать невозможно» (**1**). Ученый вводит понятия «личностый коэффициент», «непосредственно данное» знание, «неизреченный интеллект», чтобы с помощью их описать недоступное для формализации знание. Теорийное начало здесь сближается с чисто-практическим, опытным. Процесс научного творчества, согласно Полани, принципиально неформализуем (здесь вступают в силу научный интерес, различные психологические факторы, особое видение реальности).

Литература:

1.Баксанский О.Е. Когнитивные репрезентации: Обыденные, социальные, научные. М., 2009.

2.Баксанский О.Е., Гнатик Е.Н., Кучер Е.Н. Естествознание: Современные когнитивные концепции. М., 2008.

3.Баксанский О.Е., Гнатик Е.Н., Кучер Е.Н. Нанотехнологии.

Биомедицина. Философия образования. В зеркале междисциплинарного контекста. М., 2010.

4.Баксанский О.Е., Кучер Е.Н. Когнитивный образ мира: Пролегомены к философии образования. М., 2010.

5.Глинский Б.А., Баксанский О.Е. Моделирование и когнитивные репрезентации. М.: Альтекс, 2000.

IV

Mətləb Mahmudov

MÜASİR DÖVRDƏ AZƏRBAYCAN MİLLİ FƏLSƏFƏSİNİN FORMALAŞMASI MƏSƏLƏLƏRİ

İlkin olaraq bu mövzuya müraciətin mahiyyətinə diqqət yetirməyi məqsədəmüvafiq sayıram. Mövzu ilə əlaqədar bir neçə sualı cavablandırmaq vacibdir:

1. Müasir dövrdə hər hansı bir millətin milli fəlsəfəsi varmı?
2. Milli fəlsəfənin olması bu və ya digər millətlərə, xalqlara nə verə bilər?
3. Müasir dövrdə, məlum fəlsəfi konsepsiyaların əhatəsində olmaqla, onların təsilərini dərk etməklə yanaşı, bu və ya digər millət özünün spesifik fəlsəfi məktəbini yaratmağa qadirdirmi?
4. Milli fəlsəfə insan təfəkkürünün inkişafını məhdudlaşdırır və ya genişləndirir?
5. Milli fəlsəfənin hansı spesifik xüsusiyyətləri olmalıdır ki, onu digər milli fəlsəfələrdən fərqləndirsin?
6. Müasir dövrdə milli fəlsəfənin formalaşdırılmasında hansı amillər təkanverici element kimi çıxış edə bilərlər?
7. Müasir dövrdə milli fəlsəfəni formalaşdırmaq üçün hansı təşkilati məsələlər öz həllini tapmalıdır?
8. Milli fəlsəfə digər mövcud fəlsəfi konsepsiyalardan üstün ola bilərmi?
9. Əgər milli fəlsəfi konsepsiya dünyanın ontoloji və qnoseoloji təsvirini mövcud digər fəlsəfi konsepsiyalardan fərqli forma da verərsə, bunun evristik dəyərini necə qiymətləndirmək olar?
10. Müasir dünyanın mövcud durumunun mürəkkəbliyi kontekstində yeni, hələ perspektivdə oturuşması qeyri-müəyyən olan konsepsiyaların yaradılması səbəbindən, insanların düşüncəsində yarana biləcək hər hansı bir dəyişikliyin pozitiv və ya neqativ olacağını proqnozlaşdırmaq mümkündürmü?
11. Müasir dövrümüzdə insanların hər bir şeyə artan tələbatları kontekstində yeni intellekt modelinin yaradılmasını kimlər həyata keçirə bilər?
12. Müasir dünyanın rəqəmsallaşdırılması kontekstində milli fəlsəfənin formalaşdırılması arxaik bir addım kimi qiymətləndirilməsi təhlükəsi varmı?
13. Milli fəlsəfənin milli düşüncə tərzini zənginləşdirməsi baxımından quymətləndirilməsi bu və ya digər millətin strateji maraqlarına xidmət etməsi, digər millətlərin analoji strategiyaları ilə ziddiyyət təşkil etməsi təhlükəli ola bilməzmi?
14. Bəlkə bizim daha çox universal xarakterli konsepsiyaların öyrənilməsinə və tətbiqinə üstünlük verməməmiz daha ağlabatandır?

Göründüyü kimi milli fəlsəfə kimi strateji bir məsələlənin formalaşdırılması

və ya mövcudluğunun qorunub saxlanması elə də asan bir vəzifə deyil. Məlumdur ki, istənilən intellekt sahibindən fəlsəfənin nə olduğunu soruşsan bunun hər bir insanın mövcud ağıl səviyyəsi çərçivəsində strateji addım və niyyətlərini dərk etməsi vasitəsi kimi qiymətlənirəcək. Əgər bunu millət miqyasında götürsək onda həmin millətin malik olduğu intellektual ehtiyatlar səviyyəsinə uyğun olaraq formalaşdırdığı spesifik dünyagörüşü kimi qəbul etmək olar.

Mövcud durumumuzdan çıxış edərək, cəsarətcəsinə milli fəlsəfənin formalaşdırılması üçün kifayət qədər intellektual potensiala malik olduğumuzu qeyd edə bilərik. Əgər 2-3 min il öncə dünyanın müxtəlif bölgələrində az sayda savadlı adamlar, ya kollektiv formada, ya da fərdi formada mənsub olduqları xalq üçün fəlsəfə adlana biləcək bir şey yarada bilmişlərsə, onda əhalisinin demək olar ki, 98 %-nin savadı olan bir ölkədə bunun yaradılması daha asanlıqla mümkündür. Bəs belədirsə, niyə indiyə kimi dünya səviyyəsində fərqlənə biləcək bir fəlsəfi konsepsiya ortaya qoya bilməmişik?

Sözsüz ki, bəzi tarixi məqamlarda bu işi görməyə cəhdlər göstərilmişdir. Əgər bu sovet dövründə daha çox poetik müstəvidə və ya nəsrdə cərəyan edirdisə, müstəqillik dövrü ərəfəsində etik-siyasi və fəlsəfi xarakterli əsərlərdə öz əksini tapırdı.

Ancaq bu əsərlərdə qoyulan məsələlər əzəli boyu insanları narahat edən məsələlər idi: eşq, məhəbbət, namus, qeyrət, azadlıq, köləlik və s.

Bütün bu əsərlərin təqdim olunması müxtəlif janr və formalarda olsa da mahiyyətcə eyni xarakterli idilər. Fərqlilik ancaq formada idi. Xüsusi bir təfəkkür modeli, düşüncə tərzi yox idi. Əgər nə isə bizi təəcübləndirirdisə, o da müvəqqəti olurdu. Sonralar təhsil səviyyəsinin və mütaliənin sayəsində məlum olurdu ki, bir vaxtlar təəccüblü saydığımız hər bir şey qədim dövrlərdən diqqət mərkəzində olub, onların öyrənilməsi istiqamətində minlərlə əsərlər yazılıb. Sözsüz ki, bu insan təfəkküründə məhdudlaşdırılmasına bir çağırış kimi qəbul edilməməlidir. İnsan hətta özü özündəndən də təəccüblənə bilər. Bunun isə müxtəlif subyektiv səbəbləri ilə yanaşı gözlənil□əyən digər səbəbləri də ola bilər.

mənilərdən başqa) kimsə o zamankı sovet rəhbərliyinə ölkəmizdə türk sözünün yığışdırılması haqqında şikayət edə bilməzdi. Bu o zamankı sovet rəhbərliyinin beynəlxalq siyasi maraqları çərçivəsində həyata keçirilirdi (2-ci Dünya müharibəsi ərəfəsində SSRİ-Türkiyə münasibətləri çərçivəsində). Mən milli fəlsəfənin formalaşmasında, onun unikallığının olmasında digər xalqların nümayəndələrinin rolunun olmasını dəstəkləyirəm. Bəyəm milli özünüdərkin formalaşmasında rus, ukraynalı (Taras Şevçenko, Dmitriy Baqriy, Makovelski və d.) və digərlərinin rolu azmı olub. Məsələn, Dmitriy Baqriy Cümhuriyyət dövründə yaradılan ilk universitetdə müəllim statusunda dəvət edilən bir mütəxəssis kimi ilk dəfə olaraq Azərbaycan folklorunun incilərini toplamaqla və onun tədrisi vasitəsilə təbliğ edən olub. O özündən sonra bu sahədə bir məktəbin əsasını qoyub. Bəs xalq özünüdərkini hənsı mərhələdən başlayır? Bu bizim xalq yaradıcılığımız deyilmi? Hətta bizim indiki düşmənlərimizin bəzi o zamankı başbilənlərinin bizim ağıl sahiblərimizlə debata girmələrinin rolu az olmamışdı. Beləki, bəzi xalqlar öz düşmənlərinin liderlərinə onları ayıltdıqları üçün heykəllərini qoymaqdan belə çəkinmirdilər.

Bəli, mən o fikirlə razıyam ki, milli fəlsəfənin formalaşması ilk növbədə millətin "milli kimlik" məsələsinin həllindən başlamalıdır. Əgər qeyri bir azərbaycanlı milli fəlsəfəmizi digər azərbaycanlılar kimi dərk edə bilməyəcəksə onda bu fəlsəfə kimə lazımdır? Məncə, Azərbaycanda bir çox xalqların əksər nümayəndələri özlərini artıq çoxdan azərbaycanlı kimi identifikasiya edirlər. Məsələn, Gədəbəy rayonunda məskunlaşan rus-malakan icmalarının nümayəndələri buna misal ola bilər. Onların çoxu, mən deyərdim ki, həmin rayonda yaşayan aborigenlərdən daha çox azərbaycanlıdılar. Çünki onlar çoxdan azərbaycanlı həyat tərzini yaşayırlar və özlərini digər yerlilərdən fərqləndirmirlər. Bəli, əgər uzun bir müddət bu millətin içərisində yaşayaraq onların həyat təcrübələrində yaxından iştirak edərsə, bu zaman milli düşüncə tərzinin, milli psixoloji hisslərin dərkinə yaxınlaşırlar. Sözsüz ki, informasiya burulğanı dövründə müəyyən ambisiyalarını həyata keçirmək niyyətində olanlar bu abi-havanı bulandırmaqdan çəkinmirlər, müəyyən provakasiyalar törədirlər.

Bəzi tədqiqatçıların fikrinə görə (R.Mehdiyev, S.Xəlilov, Z. Quluzadə, C.Əhmədli, Y.Rüstəmov, K.Bünyadzadə və s.) Azərbaycan fəlsəfə məktəbində iki fərqli paradiqma olub (**5, 6, 7, 8, 9, 10**). Biri fəlsəfi (daha çox marksist-mterialist fəlsəfi mövqeyindən – sələfləri Xacə Nəsirəddin Tusi, Bəhmənyar və s.), o biri isə irfani (idealist mövqeyindən – sələfləri Nəimi, Nəsimi, Xaqani, Nizami, Füzuli, Şəms Təbrizi və s.) idi. Fəlsəfi paradiqma aləmə "varlıq-yoxluq" pəncərəsindən, irfani paradiqma isə ona "işıq-qaranlıq" pəncərəsindən baxırdı. İrfani paradiqma öz fəlsəfi sistemində varlığı "işıq"la, yoxluğu isə "qaranlıq"la əvəz etmişdi. Əlbəttə, bu, formal bir əvəzetmə deyildi, çünki onlar aləmə fərqli bir aspektdən yanaşırdılar. Belə ki, onlar əşya və hadisələrə (nəsnə və olaylara) mənəvi prizmadan baxırdılar. Ancaq fəlsəfi paradiqma ardıcılları aləmə eyni eynəklə baxmırdılar. Güman etmək olar ki,, azərbaycanlı düşüncəsində varlıq və yoxluq anlayışları maddi inkişaf və tənəzzülü ifadə edən "varlılıq

və yoxsulluq" anlayışları ilə sıx əlaqədardır. Elə buna görə, irfani paradiqmada varlıq (=varlılıq) işıqla, yoxluq (=yoxsulluq) isə qaranlıqla ifadə olunurdu. Bu, insanlar tərəfindən varlılığın işıq, yoxsulluğun isə qaranlıq kimi bəxş edilməsi kimi qəbul olunurdu. Yəni, orta statistik azərbaycanlı düşüncəsində mənəvi inkişafa gedən yol maddi inkişafdan keçirdi.

Görkəmli Azərbaycan filosofu Ə.Abbasov müasir dövrdə milli fəlsəfənin ən başlıca funksiyaları sırasında

- cəmiyyətin yenidən təşkili və idarə olunması,
- milli qürur hissinin və öz xalqının gücünə,
- böyüklüyünə inamın canlandırılmasında,
- tarixi irsə həssaslıq və qayğılı münasibət,
- mənəvi ənənələrə, sosiomədəni dəyərlərə hörmət və bu sərvətlərdən istifadə etmək qabiliyyətinin olması,
- izolyasionizmin (təcridolunmanın), qapalılığın yararsızlığının anlanılması,
- nizamlı açıqlığın qurulması və xaricdən mütərəqqi, faydalı olanın götürülməsini,
- bəşəri dəyərlərə hörmət və müasirliyə doğru ağıllı addımların atılmasını,
- özünəməxsusluqla bəşəriliyin millililiklə beynəlmiləlçiliyin vəhdətinə önəm verilməsini,
- keçmiş sosialist quruculuğu praktikasının tənqidi təhlili və bu praktikaya hörmətlə yanaşı, ondan müsbət olanın götürülməsini,
- azadlığın insani ləyaqət, şərəflilik, məsuliyyət və vicdan hissi kimi fenomenlərlə uzlaşdırılmasını,
- subyektiv-eqoistik siyasi maraqların qarşısının alınması və məhdudlaşdırılmasını,
- siyasi hakimiyyətin daxili vahidliyinin, vəhdətinin təşkili və qorunub saxlanılmasını,
- sosial varlığa innovasion-yaradıcı münasibət, islahat proseslərində rasional bilgiyə, elmə və müsbət bəşəri təcrübəyə arxalanmaq, mühüm əhəmiyyətli məsələlərin həllində ciddi siyasi iradənin, qətiliyin və ardıcıl-sistemli tədbirliliyin ortaya qoyulmasını,
- milli maraqların həyata keçirilməsi istiqamətində ictimai və beynəlxalq rəyin hazırlanmasını,
- iqtisadi, siyasi, geopolitik müstəvidə tarazlaşdırıcı faktorların, "ortaq nöqtələr"in müəyyənləşdirilməsini,
- onlardan səmərəli istifadə olunmasını və s. məqsədəmüvafiq saymışdır (**8**).

Bu qeyd edilənlərdən hörmətli filosofun müasir dövrdə xalqımız, millətimiz və ölkəmiz üçün kifayət qədər sağlam inkişaf fəlsəfi konsepsiyaların olduğunu bildirməsi, milli adı altında irəli sürülən populust fikirlərin qarşısının birmənalı formada alınmasının tərəfdarı olduğunu görürük.

Digər tərəfdən, Ə.Abbasovun qloballaşma ilə əlaqədar qarşılaşa biləcəyimiz

fəsadlara görə öz narahatçılığını bildirir. O, qeyd edir ki, ...Şimali Amerika sivilizasiyasının, Qərbin bəzi söz və səlahiyyət sahibləri islam sivilizasiyasını etnik və dini komponentlərdən, milli adət-ənənələrdən, mədəniyyət sütunlarından, hətta doğma dildən uzaqlaşdırmaq, azad etmək cəhdindədirlər, çünki bu fenomenlər milli identikliyin mənbəyidir (**11**).

Və nəhayət, hörmətli filosofumuz Ə. Abbasov bu gün fəlsəfənin missiyasını onun universal, metanəzəri xarakterli bilik sahəsi kimi, yaşadığımız ümumi mənzərənin, dövrün ziddiyyətlərinin, tələb və xüsusiyyətlərinin fəlsəfi tədqiqatlarda və araşdırmalarda nəzərə alınmasında görür. Bunun üçün adekvat kateqorial-instrumental aparat, paradiqmal baza, qnoseoloji-metodoloji zəminlər, hətta, zərurət olduqda, yeni leksika və prosedurlar yaradılması fikrini irəli sürür (**12**).

Digər "Müasir dövrdə, məlum fəlsəfi konsepsiyaların əhatəsində olmaqla, onların təsirlərini dərk etməklə yanaşı, bu və ya digər millət özünün spesifik fəlsəfi məktəbini yaratmağa qadirdirmi?" tezis-sualımda əsas fikir mövcud ətrafımızı xarakterizə etməkdir. Bir neçə indikatora görə bizim xalqımız, millətimiz üçün müstəsna əhəmiyyət kəsb edə biləcək milli fəlsəfi bilik sisteminin yarada biləcəyimizə imkanlarımızın olması məsələsidir. Niyyətin olması vacib şərtdir və bunun heç zaman reallaşmayacığı haqqında öncədən fikir söyləmək yanlışlıq olardı. Lakin Azərbaycan cəmiyyətinin heç də homogen olmadığı bir halda bəzi skepsizliklər vardır. Məsələn, bir qisim fəlsəfi fikir daşıyıcılarımız (başqa bir formada fəlsəfi fikir söyləmək qabiliyyəti olan ziyalılarımız) öncə qeyd edilən marksist-materialist fəlsəfi düşəncəsinin daşıyıcılarıdılar və bu fəlsəfi konseptin həm universal, həm də hər bir millətə aid olduğunu vurğulayırlar. Sözsüz ki, kənar təsirlər də az deyil. Lakin, bizim bu ziyalılarımızın böyük bir əksəriyyəti sovet dövründə yaşayıb-yaratdıqlarından, həmin dövrün humanist təbiətini birmənalı formada qəbul etdiklərini, dağılan ittifaqın nə zamansa bərpa olunacağı ilə əlaqədar nostalji arzularda olduqlarını təsəvvür etsək, bu turbolentliyin nə qədər mürəkkəb olduğunu görə bilərik. Marksist fəlsəfəsi qalsın bir yana. Kantın, Hegelin fəlsəfi sistemləri üzərində yaranan müasir modernist, postmodernist, qeyri-klassik konseptlər səviyyəsində, kimləri isə təəccübləndirə biləcək milli fəlsəfi sistem yarada bilərikmi? Fəlsəfi araşdırmalarla məşğul olmaq, hələ bu sistemin yaradılması deyil. Məncə, bu tezis hələ çox uzun müddət bizim tədqiqatçıları düşündürəcək.

Mən digər tərəfdən razıyam ki, bu istiqamətdə araşdırmalara dövlət və cəmiyyət tərəfindən böyük dəstək verilməlidir. Bu dəstək kompleks xarakter daşımalı, perspektiv trendləri və alternativləri nəzərə almalıdır.

Növbəti - Milli fəlsəfə insan təfəkkürünün inkişafını məhdudlaşdırır və ya genişləndirir? tezis-sualına cavab axtarışıdır. Yuxarıda artıq bu haqda bir neçə fikir söylənilmişdir. Məlumdur ki, müasir dövrümüzə qədər böyük inkişaf yolu keçmiş, müəyyən mənada təcrübə qazanmış fəlsəfi konsepsiyalar və sistemlərlə yanaşı hər hansı bir dövlətdə (inkişaf səviyyəsindən asılı olmayaraq) yeni, bəşəriyyəti təəccübləndirə biləcək fəlsəfi məktəb yaranmayıbdır. Yeni, taktiki və strateji xarakterli konsepsiyalar həmişə olub (Marşall planı, Adenaur isla-

hatları, Solidarizm, sosialist kapitalizmi, sosial dövlət, rifah dövləti, liberalizm, konservatizm və s.). Müasir dövrdə postsovet məkanında da müəyyən islahatlar konsepsiyalarının şahidi olmuşuq. Bununla yanaşı, yenə də, beynəlxalq simpoziumlarda, konfranslarda hələ də Aristotelə, Platona, K.Marksa, Hegelə, Kanta və s. istinadlar verilir, onların bu və ya digər tarixi təcrübələrə verdikləri qiymətlər xatırlanır. Bütün bu qeyd edilənlər müstəvisində bu cür fəlsəfi bilik mənbələrini danmaq, və ya onlara alternativ olmayan bir fəlsəfi bilik sistemi yaratmaq cəhdləri öncədən uğursuzluğa düçar ola bilər. Bu niyyətdə ilk növbədə insan düşüncəsinin məhdudlaşdırılması durur.

Digər bir - milli fəlsəfənin hansı spesifik xüsusiyyətləri olmalıdır ki, onu digər milli fəlsəfələrdən fərqləndirsin? tezis-sualında mövcud fəlsəfi fikir səpgisində malik olduğumuz özəlliklərin peşəkar formada ifadə olunması, beynəlxalq səviyyədə təqdim olunması məsələləsidir. Mövcud fəlsəfi fikir səpgisi dedikdə, mən ilk növbədə tarixən Azərbaycanda formalaşmış fəlsəfi bilik fondunun imkanlarını nəzərədə tuturam. Bu fond ta qədim dövrlərdən indiyə kimi qoruyub saxladığı, müəyyən məqamlarda inkişaf etdirdiyi özəl fəlsəfi konseptlərin dərindən araşdırılmasını, onların mütərəqqi xüsusiyyətlərinin aşkarlanması üçün cox vacibdir. Azərbaycan ərazisində müxtəlif dini-fəlsəfi və siyasi xarakterli cərəyanların yaranması, sözsüz ki, həmin dövrün bu fikirləri yaradanlarının sayəsində mümkün olmuşdur. Bu günə kimi Azərbaycan ərazisində Sührəverdinin, Səbzivarinin, Nəimi və Nəsiminin təlimləri, xəlvətiyyə, bayramiyyə, hürufiyyə, kübrəviyyə, heydəriyyə, səfəviyyə, batiniyyə kimi sufi və irfani təriqətlər geniş vüsət tapmışdılar. Bu təlimlərdəki dəyərlər həm elmi-fəlsəfi, həm ədəbi müstəvidə təbliğ olunurdu. Nəimi, Nəsimi, Xaqani, Nizami, Füzuli, Şəms Təbrizi və s. dahi şairlər, Xacə Nəsirəddin Tusi, Bəhmənyar, Biruni kimi alimlərin əsərlərində öz əksini tapmışdır (**13**).

XII əsrdə müsəlman Şərqində Azərbaycan filosofu Şihabəddin Yəhya Sührəvərdinin yaratdığı işraqilik elmi-fəlsəfi təliminin ayrı-ayrı ideyaları Qədim Şərq və Qədim Yunanıstan fəlsəfi fikrinə gedib çıxır.

Şihabəddin Sührəvərdinin və onun davamçılannm peripatetik mövzulara - məntiq, metafızika və fizikaya (təbiiyyata) xüsusi əsərlər həsr etmələri onların aristotelizmdən kifayət qədər bəhrələnmələrinə parlaq misaldır. İşraqiliyin banisi bəzi məsələlərdə peripatetizmə tənqidi yanaşsa da, Aristotelin adını birinci müəllim kimi həmişə ehtiramla çəkmişdir.

XII əsrdə Şərq peripatetizmi, panteizm və işraqilik dünya fəlsəfi fikrinin inkişafında bir zirvədir (**14**).

Müasir dövrdə milli fəlsəfənin formalaşdırılmasında hansı amillər təkanverici element kimi çıxış edə bilərlər? adlı tezis-sualında bir neçə taktiki və strateji xarakterli amillərin milli fəlsəfənin formalaşmasında təkanverici xüsusiyyətə malik olması məsələlərinə diqqətin yetirilməsi vacib sayılmışdır. Məsələn, ərazilərimizin işğalına dözümsüzlük, onların azad olunmasına çağırışlar, bunun üçün dünya azərbaycanlılarının birliyinin baş tutması bir təkanverici amil kimi çıxış edə bilər. Digər amil kimi turançılıq ideologiyasının inkişaf etdirilməsi,

müəyyən funksional-institusional tədbirlər silsiləsinin təşkil edilməsi ola bilər. Başqa bir amil isə, müasir dövrdə insan hüquq və azadlıqlarının tam təmin olunması uğrunda mübarizənin aparılması və s. kimi bu səpgidə məsələlər ola bilər.

Hazırda Azərbaycanda dualistik cərəyanların dialektikasını müşahidə etmək olar. Bir tərəfədən multikulturalizm və tolerantlıq, digər tərəfdən isə, türkdilli xalqların birliyinə təşəbbüslər, türk adət ənənələrinin qorunub saxlanması və inkişaf etdirilməsi dövlət siyasəti səviyyəsinə qaldırılmışdır. Məncə bu fəaliyyətlər müəyyən növbəlilik müstəvisində öz həllini tapsa idi pis olmazdı. Bu fəaliyyətlərin paralel aparılması bəzi həssas elementlərin ürəyincə deyil. Ancaq hər ikisinin vacib olmasının dəyərliliyini də azaltmaq olmaz.

Müasir dövrdə milli fəlsəfəni formalaşdırmaq üçün hansı təşkilati məsələlər öz həllini tapmalıdır? adlı tezis-sualda mövcud pesurslardan səmərəli istifadə edilməsi ilə müəyyən institusional fəaliyyətlərin keçirilməsi məsələlərinə diqqətin yetirilməsidir. Hər bir halda, milli fəlsəfə haqqında danışan ziyalıların bir araya gətirilməsi, milli təəssübkeşliyin təşviqi kimi vəzifələr həyata keçirilməlidir. Bu baxımdan, AMEA Fəlsəfə İnstitunun əməkdaşlarının, onun rəhbərliyinin pozitiv mövqeyi xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Son zamanlar institut səviyyəsində bu mövzuda silsilə tədbirlərin keçirilməsi, institutun "Müasir fəlsəfi problemlər" şöbəsinin təşkilatçılığı ilə bu mövzuda beynəlxalq kollektiv elmi monoqrafiyanın hazırlanması təqdirəlayiq addımlardan biridir. Sözsüz ki, digər ölkələrin bu sahədə təcrübələrinin öyrənilməsi, zəruri komponentlərin əldə edilməsi kimi fəaliyyətlərlə yanaşı, bir çox stimullaşdırıcı tədbirlərin də keçirilməsinə ehtiyac var.

Milli fəlsəfə digər mövcud fəlsəfi konsepsiyalardan üstün ola bilərmi? tezis-sualında əsas məqsəd yaradılması nəzərədə tutulan milli fəlsəfi konsepsiyanın digər mövcud fəlsəfi konsepsiyalardan üstün olub olmamasına münasibətin bildirilməsidir. Nəzəri baxımdan bu mümkün olsa da, əməli baxımdan bunun hələ də arzu olaraq qalmasıdır. Öncə olaraq, bizə məxsus olan hansısa bir maddi və qeyri-maddi xüsusiyyətin, məhsulun digər xalqlardakından mütləq üstünlüyünü müəyyənləşdirməyimizdir. Məsələn, ailəcanlılıq, qonaqpərvərlik, milli adət-ənənələrə sadiqlik, qeyrət, namus kimi xüsusiyyətlərdən tutmuş Zirə pomidoru, Abşeron zəfəranı, Qarabağ atı, Bakı və Şəki paxlavası, şəkərbura və s. Bütün bu qeyd edilənlərin qiymətləndirilməsi meyarları müəyyənləşərsə, deməli yarana biləcək fəlsəfi konsepsiyamızın üstünlük meyarlarını da müəyyənləşdirməyə nail olmaq mümkündür.

Əgər milli fəlsəfi konsepsiya dünyanın ontoloji və qnoseoloji təsvirini mövcud digər fəlsəfi konsepsiyalardan fərqli forma da verərsə, bunun evristik dəyərini necə qiymətləndirmək olar? tezis-sualında əsas məqsəd milli fəlsəfənin evristik dəyərinin qiymətləndirilməsini müəyyənləşdirməkdir. Öncə qeyd etdiyimiz kimi, milli fəlsəfə milli-mənəvi dəyərlərə söykənən bir bilik sahəsi kimi, ilk növbədə bu dəyərlərin daşıyıcıları üçündür. Məqsəd heç də hər bir Azərbaycan vətəndaşının fəlsəfi biliklərinin milli müstəvidə zənginləşdirilməsi

deyildir. Bu ilk növbədə, sözsüz ki, milli mənəvi dəyərlərin qorunub saxlanmasına və inkişafına məsul olan milli ziyalılarımızın dövlətçilik maraqları çərçivəsində zəruri fəlsəfi biliklərə yiyələnməsinin təmin edilməsidir. Bu maraqlar hər bir halda pozitiv bəşəri maraqlarla uzlaşmalıdır. Əgər hər hansı bir ekoloji təhlükə qlobal problemlərin tərkib hissəsinə daxildirsə, deməli hər bir coğrafi məkanda cərəyan edən neqativ geo-fiziki hadisələrə biganə qalmaq olmaz. Bizim üçün müasir dövrdə evristik dəyər, ilk növbədə ədalətli cəmiyyətin qurulması, vətəndaşlarımızın hüquq və azadlıqların təmin edilməsi və qorunmasını şərtləndirən fəlsəfi fəaliyyətlərin qiymətləndirilməsidir.

Bu mövzu ilə əlaqədar digər tezis-sualların cavablandırılması da vacibdir. Bütün deyilənlər yekun vuraraq, Azərbaycanda özünəməxsus fəlsəfi məktəbin formalaşması üçün kifayət qədər intellektual potensial olduğu halda, bunun hazırki dövrdə hələ də mümkün olmamasını şərtləndirən bir sıra obyektiv və subyektiv səbəblərin olmasını qeyd etmək lazımdır. Bu baxımdan AMEA Fəlsəfə İnstitutu tərəfindən bu istiqamətdə məqsədyönlü və təxirəsalınmaz tədbirlərin təşkilinə və keçirilməsinə böyük ümüdlr var.

Ədəbiyyat:

1. Abasov Ə. Müasir fəlsəfə: İdrakın ən yeni istiqamətləri. Ön söz. Elm və Təhsil, Bakı 2014, c. 16
2. Xəlilov S. Fəlsəfə: tarix və. müasirlik. (fəlsəfi komparativistika). Bakı– 2006
3. Mehdi Niyazi və Mehdi Dilarə. Fəlsəfə tarixində fəlsəfə (fəlsəfə üzrə dərs vəsaiti). Bakı, 2006
4. Ələkbərli Faiq. Azərbaycan türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər) I hissə, Elm və
5. Təhsil, Bakı, 2018
6. Мехтиев Р.Э. Философия . Учебное пособие . Баку, «Şərq-Qərb», 2009 г., 376 стр.
7. Второе издание,
8. Zümrüd Quluzadə. Qədim dövrdən XX əsrin 20-ci ilinədək Azərbaycan fəlsəfəsi (oçerk), 26-
9. 03-2011 http://orientalphilosophy.org/nesrler/meqale/15-qedim-dovrden-xx-esrin-20-ci- ilinedek-azerbaycan-felsefesi-ocherk.html,
10. Əhmədli C. Materialist dialektikanın əsas qanunları haqqında. Bakı, 1997.,
11. Fərhadoğlu M. Fəlsəfənin əsasları.XI-XIII fəsillər,səh.231-235.Bakı.-1996,
12. Rüstəmov Y. Fəlsəfənin əsasları, Bakı, Təknur, 2004,
13. Bünyadzadə K. İslam fəlsəfəsi: tarix və müasirlik. Bakı: Çaşıoğlu, 2010
14. Abbasov Ə. Müasir fəlsəfə: İdrakın ən yeni istiqamətləri. Elm və Təhsil, Bakı 2014, c. 69

15. Abbasov Ə. Zəmanəmiz və fəlsəfəmiz , http://www.anl.az/down/meqale/azerbaycan/azerbaycan_iyun2009/81744.htm
16. Məmmədov Z.C. Azərbaycan Fəlsəfəsi tarixi. "CBS PP" MMC, 2006
17. https://www.azerbaijans.com/content_631_az.html

Həcər Abdallı

MİLLİ FƏLSƏFİ FİKRİN İNKİŞAFI

Hazırda müntəzəm inkişaf edib dərinləşən Azərbaycan fəlsəfəsi qarşısında duran ən başlıca vəzifə respublikamızın suverenliyinin möhkəmlənməsinə kömək edən milli-mənəvi, mədəni irsi sosial-fəlsəfi aspektdən tədqiq və təhlil etməkdən, müstəqil dövlət quruculuğu prosesində tarixi-milli ənənələrimizdən istifadə edərək yeni mədəniyyətimizin formalaşması və inkişafı üçün sosial-fəlsəfi konsepsiyalar, nəzəriyyələr işləyib hazırlamaqdan, onu geniş təbliğ etməkdən ibarətdir.

Azərbaycan fəlsəfə elminin, sosial-siyasi fikrin inkişafında, elmlə dövlət idarəçiliyinin üzvü surətdə əlaqələndirilməsində, milli-dövlətçilik ideologiyasının püxtələşməsi və həyata keçirilməsində danılmaz xidmətləri olmuş filosoflar haqlı olaraq qeyd edirlər ki, sosiohumanitar elmlər tarixi tədqiqatlarla məhdudlaşmamalı, müasir dövrün sosial-siyasi, iqtisadi, mənəvi-əxlaqi problemlərinin obyektiv araşdırılmasında, ölkənin mütərəqqi inkişafı baxımından strateji əhəmiyyətə malik istiqamətlərin, optimal üsul və formaların müəyyənləşməsində qorunmasında öz sözünü deməli, sosial sifarişlərə həssaslıq göstərməli və çevik reaksiya verməlidir; bu işdə isə fəlsəfə ön cərgədə olmalı, üzərinə düşən şərəfli missiyanı ödəməlidir.

Milli fəlsəfi fikir dedikdə, ilk növbədə, hər bir ölkənin görkəmli filosofları, onların əsərləri yada düşür. Belə bir fikir formalaşıb ki, müasir dövrdə milli fəlsəfi fikrin formalaşması və təbliği üçün əsas vəzifə fəlsəfə tariximizin öyrənilməsi və tədris edilməsidir. Hələ, Bəhmənyarın, Nizaminin, Şəbüstərinin, Nəiminin, Nəsiminin, Füzulinin, A.Bakıxanovun, M.F.Axundovun və b. kimi şəxsiyyətlərin bədii yaradıcılığındakı fəlsəfi əsərlərini öyrənərək ön plana çəkmək lazımdır.

Fəlsəfə varlığın dəyişməyən qatlarını, dəyişkənlik görüntüsü arxasındakı sabitliyi öyrənir. Bir sözlə, fəlsəfə əsasən ümumbəşəri səciyyə daşıyır. Çünki başlıca məqsəd insanları (insan qruplarını) bir-birindən fərqləndirməkdən daha çox, ümumiyyətlə insanı, onun mahiyyətini, həyatın mənasını, dünya ilə münasibətini araşdırmaqdır. İnsanların öz arasındakı fərq fəlsəfi tədqiqatın sonrakı, diferensiallaşmış pilləsində üzə çıxır. Özünü dərk etmək istəyən insan, əlbəttə, öz fərdi (və milli) xüsusiyyətlərini də dərk etməyə çalışır. Lakin o, əvvəlcə insan ümumisini, insan varlığının səciyyəsini dərk etmək məcburiyyətindədir. Həm də ancaq bu ümumiləşmə səviyyəsindəki düşüncələr və tədqiqatlar bütün

bəşəriyyət miqyasında əlaqələndirilə və ortaq məxrəcə gətirilə bilər. Elə buna görə də Zərdüştün, Konfutsinin, Sokratın fikirləri ümumbəşəri səciyyə daşıdığı kimi Fərabinin, İbn Sinanın, Bəhmənyarın fəlsəfi tədqiqatları da ümumbəşəri məzmunludur. Bəzən fəlsəfə tarixi ayrı-ayrı xalqların fəlsəfi fikir tarixləri kimi (məsələn, "qədim yunan fəlsəfəsi", "islam ölkələrində fəlsəfə", "klassik alman fəlsəfəsi" və s.) təsnif edilir.

Qloballaşma şəraitində milli-mənəvi dəyərlərimiz həqiqətən böyük təhlükələrlə üzləşir və milli-fəlsəfi fikrə istinad etmədən, milli ideologiyanın formalaşmasını təmin etmədən və milli-sosial özünüqoruma şüuru formalaşdırmadan bu təhlükədən xilas olmaq çox çətindir. Bu gün Avropada aşkar şəkildə etiraf olunsa da, olunmasa da onların qazandığı nailiyyətlərdə fəlsəfi düşüncə tərzinin rolu böyük olmuşdur. Təsadüfi deyil ki, hələ Siseron fəlsəfəni xeyirxahlığın bələdçisi, həyat müəllimi adlandırırdı. Bütövlükdə, antik sivilizasiya fəlsəfi düşüncə üzərində qərar tutmuşdu. Avropanın ikinci böyük inkişaf dövrü, renessans da fəlsəfi düşüncəyə qayıdışından başlanır. Yeni dövrün bütün siyasi-hüquqi və mədəni-mənəvi dəyərlər sistemi də, demokratiya, insan haqları, beynəlxalq hüquq normaları da fransız maarifçi filosoflarından, Con Lokdan, Kantdan qidalanır. Bu gün biz bu dəyərlər sistemini Avropadan hazır şəkildə götürməyə çalışırıq.

Fəlsəfi düşüncə tərzi fərdi-mədəni inkişaf üçün, insanın kamilləşməsi üçün nə dərəcədə lazımdırsa, fəlsəfi biliklər sistemi, elmi-fəlsəfi tədqiqatlar da cəmiyyət üçün, dövlət quruculuğu üçün,ictimai-siyasi və sosial-mədəni təşkilatlanma üçün bir o qədər vacibdir. Milli fəlsəfi fikrin dövlətçiliyə xidmət etməsi əslində ictimai təşkilatlanma dərəcəsindən asılıdır. Avropa ölkələrində bu proses artıq ictimai şüur səviyyəsində öz əksini taparaq qeyri-aşkar müstəviyə keçmişdir. Azərbaycan da Avropalaşma prosesində bu yolu keçməlidir. Fəlsəfə yalnız o zaman öz başlıca məqsədinə və metoduna sadiq qalmış olur ki, o yaradıcı xarakter daşısın, zamanla ayaqlaşsın və onu qabaqlaya bilsin.

Azərbaycan fəlsəfəsinin və bütövlükdə mədəniyyətinin inkişafı ölkənin siyasi vəziyyətilə sıx bağlı idi. Ölkə ərazisində dəfələrlə müstəqil və nisbətən müstəqil dövlətlərin yaranması sosio-mədəni inkişaf üçün müəyyən stabilliyi

əlaqədardır. İslam dini başqa dinlərdən fərqli olaraq, eyni zamanda bir şəriət kimi çıxış edərək insanlara da ictimai münasibətlərdə də bələdçilik edir. İnsani mahiyyətlə dini duyğunun bağlılığı olduğuna görə onların kökləri çox qədimlərə malikdir. C.Əfqaninin fikrincə,"İnsanın ilk tərbiyəsi onun dini tərbiyəsidir, fəlsəfi dünyagörüşü sonra yaranır" (**4,s.33**). Əlbəttə, fəlsəfi düşüncənin formalaşmasında dini hiss böyük rol oynayır. İndiki dövrdə bəşəriyyətin əldə etdiyi ictimai təcrübə və yüksəldiyi intellektual səviyyədən elm, fəlsəfə, din, əxlaq və bu kimi intellektual-mənəvi dəyərlər sisteminə baxılmasına və insan həyatında onların rolunun dəyərləndirilməsinə həmişə ehtiyac duyulur.

Daha sonra S.Xəlilov həmin məqalədə, yəni, "Fəlsəfə tərbiyə və özünütərbiyə vasitəsi kimi" məqaləsində yazmışdır: "Dini hiss—insanın Allah qarşısında məsuliyyət hissi mərhələ-mərhələ; ailə qarşısında, millət qarşısında, bəşəriyyət qarşısında məsuliyyət hisslərinin davamı kimi ortaya çıxdıqda bu daha sadəcə hiss yox, dərk olunmuş, zəka ilə qovuşmuş bir hissdir " (**2, s.100**). Müəllif bir daha qeyd edir: "Dini hissdən kənarda din yoxdur. Dinin sosial infrastrukturu hələ din deyil. Din—mənəviyyat hadisəsidir. Dinin mahiyyəti dini hisslə - Allaha inamla bağlıdır. Mütləqə inam yolu nisbi inamlardan keçir. Məhdud miqyaslı, cılız hissiyatlı, ümumiyyətlə, inam hissindən məhrum olan adamda Allaha inam da ola bilməz. Mütləqə sevgi yolu nisbi sevgilərdən keçir. Sevgi hissindən məhrum olan adam dindar ola bilməz. Nisbi müqəddəslik duyğuları olmadan mütləq müqəddəslik duyula bilməz.

İnsanın öz həyatında, fərdi mənəviyyatında müqəddəs heç bir şey yoxdursa, ali, ülvi, toxunulmaz heç bir şey yoxdursa—dini müqəddəslik duyğusu da olmayacaq.

...Din insandan Allaha doğru aparan yolu işıqlandırmalı, bu yolun istiqamətini göstərən mayak olmalıdır. Nə zaman ki, din bu missiyanı unudub başqa iddialara düşür—o daha artıq din olmur (**2, c.101**).

...Ancaq fərdi mənəvi aləmi işıqlandıran və ancaq mənəviyyat prizmasından baxdıqda üzə çıxa bilən həqiqi din, mərkəzində müqəddəslik duyğusu dayanan dini mahiyyət ictimai həyatda konkret hadisələrlə təzahür edir və təəssüf ki, çox vaxt bu hadisələr, təzahürlər dini mahiyyəti əvəz etmək, onun yerini tutmaq iddiasına düşür (**2,c.102**).

Bir çox mütəfəkkirimiz - M.F.Axundov, Mirzə Cəlil, Hüseyn Cavid, Cəfər Cabbarlı və b. öz əsərlərində din pərdəsi altında gizlənənlərə qarşı mübarizə aparırdılar. Təriqətlər arasında fərq bir qayda olaraq, dinlər hadisə, mərasim müstəvisində özünü biruzə verir. Müqəddəslik duyğusu isə dinin mahiyyətilə bağlıdır, əslində bu duyğu olmadıqda dini ehkamlar, dini ayinlər, dini mərasimlər əsl dini əvəz edir və din əvəzinə dini pərdəyə bürünmələr yaranır ki, onlar da mahiyyətcə dinsizlikdən heç də fərqlənmirlər. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Ö.Xəyyam, H.Cavid və C.Cabbarlı da öz əsərlərində "din pərdəsi"nə, "din qalxanı"na qarşı mübarizə aparıblar (**5, s.361**).

Ş.Xəlilovun qeyd etdiyi kimi, "Din özü böyük tərbiyəvi gücə malik olduğu üçün, bu hissin hər hansı bir formada zəiflədilməsi, ümumiyyətlə, tərbiyə işinə

də ziyan vura bilər. Bu baxımdan, məqsəd dini dünyagörüşü ilə fəlsəfi dünyagörüş arasındakı zahiri ziddiyyəti aradan qaldırmaq və gənclərin mənəvi aləminin bütövlüyünü təmin etmək olmalıdır. İslam aləmində fəlsəfi təlimlər bir qayda olaraq məhz mənəviyyatla bağlıdır... (**2, s.108**).

"Şərqdə insanın dünyaya münasibəti əsasən aksioloji xarakter daşıyır, fərdi mənəviyyat prizmasından kənar hadisəyə ancaq qiymət verilir, ona yaxşı və ya pis münasibətlər bəslənir, sonra isə bu münasibətlər ya poetik yolla vəsf edilir (mədhiyyə və ya həcv yazılır), ya da daha sistemsiz və daha impulsiv yolla adi şüur səviyyəsində büruzə verilir"(**2, c.110**).

Hər bir millətin fəlsəfi fikri onun milli xarakterini və kimliyini əks etdirir. Milli fəlsəfə millətin ideyasını təşkil edir. Vaxtilə alman filosofu Fixte yazırdı ki, millət necədirsə onun fəlsəfəsi də elədir. Fixte almanları dünyanın "ən ali irqi" elan edirdi. Şübhə yoxdur ki, ən ali irq olan almanların fəlsəfəsi də ali olmalıdır. Amma nə qədər ali olsa da, bu sözlərdə müəyyən həqiqət də var. Almanlar dünya fəlsəfəsinə Hegel, Kant, Fixte, Şellinq və onlarca başqalarını bəxş etmişdir. Lakin bu filosoflar da hakim millətçilik və şovinizm xəstəliyindən xilas ola bilməmişlər. Onların əksəriyyəti Şərqə qarşı hakim Avropa mərkəzçilik mövqelərdən yanaşmış, Şərq xalqlarının özlərinə məxsus təfəkkür tərzinin ola biləcəyi fikrini inkar etmişlər. Hegel yazırdı: "Şərq xalqları azad ola bilməzlər, çünki onlar azadlığın nə demək olduğunu dərk etmək səviyyəsinə yüksəlməmişlər". Hegelə görə, "mütləq ideya Şərqdən Qərbə doğru getmiş və bütün yaxşılıqları da özü ilə birgə aparmışdır". Fixte "Alman millətinə nitqlər" adlı əsərində sosial şovinizm ideyalarını əsaslandırmağa çalışmışdır. Bu ideyalardan sonralar alman faşistləri istifadə etmiş və özlərinin irqçilik fəaliyyətlərini əsaslandırmaq və pərdələmək üçün istifadə etmişlər, yaxud Danimarka dilçisi Otto Jesperson "millət necədirsə dili də elədir" tezisi ilə çıxış etmişdir. O yazırdı: "Mədəni dünyada ingilis millətindən yüksəkdə dayanan bir millət və ingilis dilindən təkmil bir dil yoxdur".

Z.B.Göyalp isə "Türkçülüyün əsasları" kitabında fransız dramaturqu və jurnalisti Rostandan belə bir misal çəkir: "Bir-biri ilə qarşı-qarşıya duran iki düşmən ordusunu xatırlayaq. Onların hər biri üçün şübhəsiz ki, digərinin silah-sursatının, qoşununun sayının nədən ibarət olması zəruridir. Bundan da zəruri olanı qarşıdakı düşmənin nə düşündüyünü, nə fikirləşdiyini, daha doğrusu onun milli fəlsəfəsinin nədən ibarət olduğunu bilməkdir" (**7, s.33**).

Bu mənada Çanaqqalada ingilisləri yenən məhz türklərin milli fəlsəfəsi idi. Burada müəllif milli fəlsəfəni milli ideya, milli xarakter, milli ideologiya ilə eyniləşdirir və bizcə o burada tamamilə haqlıdır. Doğrudur, "Milli fəlsəfə" deyilən bu məfhum, fəlsəfə aləmində hələ də özünə tam vətəndaşlıq hüququnu qazandıra bilməyib. Fəlsəfə ümumbəşəri bir dəyər hesab olunur. Zənn edilir ki, o məhdud milli sərhədlərə sığmaz. Bununla belə bir millətin özünəməxsus milli düşüncə tərzi vardır ki, o da milli kimliyinin aynasıdır. Bunu da "milli fəlsəfə" adlandırırıq. Fəlsəfə sahəsində tez-tez terminlərlə rastlaşırıq: antik fəlsəfə, fransız fəlsəfəsi, hind fəlsəfəsi, maarifçilik fəlsəfəsi.

Orta əsrlərin fəlsəfi irsi, xüsusən XI-XIII əsrlərdə mövcud olmuş Azərbaycan intibahı milli fəlsəfəmizin çox mühüm sütunlarından birini təşkil edir. Nizami, Xaqani, Məhsəti, N.Tusi və onlarla digər mütəfəkkirlər ictimai-siyasi və mədəni həyatın mühüm sahələri haqqında böyük gələcəyi olan fikirlər irəli sürmüşlər. Bu fikirlər sonradan yaranmış yeni Azərbaycan intibahı üçün yaşıl işıq yandırmış, burada yeniləşmə və millətləşmə hərəkatının əsasını qoyaraq, XIX-XX əsrlər ictimai-siyasi fikri üçün zəngin material vermişdir.

Qədim və orta əsrlərdə köçərilik Şərqdə təkcə türklərə aid deyildi, yəni ərəblər, hindlilər, pakistanlı, əfqanıstanlı - onlar da köçərilik edirdilər və hələ indi də edirlər. Yəni ictimai-siyasi fikir tarixində köçəriliyi əxlaq, saflığın əsas amili hesab edən böyük mütəfəkkirlər vardı. Demək hələ o dövrdə İbn Xaldun köçəri xalqları təmiz, cəngavər, əxlaqlı insanlar kimi qiymətləndirmiş və köçərilər oturaq həyata keçəndə başqaları tərəfindən əsarət altına alındıqlarını yazmışdı.

Azərbaycan dilində yazmaq ənənəsi Həsənoğlu, Nəsimi, Qazi Bürhanəddin kimi mütəfəkkirlərin mövcudluğu, Füzuli kimi dahilərin yaranmasına və onların milli dil və mədəniyyətimizin daha da inkişaf etdirilməsinə gətirib çıxardı və tarixdə ilk dəfə olaraq Azərbaycan, türk dilində əsərlər yazıldı, həm də fars və ərəb dilləri ilə rəqabət etməyə başladı. Bu mütəfəkkirlər milli fəlsəfəmizin mühüm tərkib hissəsidir.

Qloballaşma dövrünün cəmiyyət və dövlətinin həyat fəaliyyətinin yeni gerçəkliklərinin dərk olunması, Azərbaycanın yeni fəlsəfi paradiqmaya əsaslanmaqla müasir zamanın hansı möhtəşəm təhdidlərini adekvat cavab tapmalı olduğunu nümayiş etdirir.

Qloballaşma prosesinin necə fəaliyyətdə olması, ayrı-ayrı xalqların mədəni inkişafının xarakterinə necə təsir göstərəcəyinin düşünülməsi buna ayrılan zaman qıtlığı şəraitində keçir. Ümumi qəbul edilmiş dünyagörüşü mövqeyi və dəyərlərinin yoxluğu şəraitində texnoloji sıçrayışın nəticələri haqlı əndişələr doğurur, belə ki, bu zaman mentallığın dəyişməsi texnoloji sferanın kəskin və informasiya partlayışı ilə ayaqlaşa bilmir. Qloballaşmanın daha təhlükəli törəməsi mədəni çoxobrazlığın azalmasıdır. Unifikasiya prosesləri, mədəniyyətlər arasında fərqlərin radikal şəkildə yuyulması labüddürmü? Bundan öncə dilin çoxluğunun ölməsi, xalqlar və mədəniyyətlər arasında vahid dilin formalaşması bu qədərmi zəruridir? Bəşəriyyət vahid mədəni standartlara gələcəkmi və bu zaman nələr itirilə bilər? Bu və heç də az kəskin olmayan digər problemlər, çoxları artıq bu problemi müstəqil həll etmək imkanlarından məhrum olan müxtəlif xalqların həyati vacib mədəni atributlarını qoruma yolları haqqında məsələni labüd olaraq ortaya çıxarır.

Qloballaşma tarixin dikəltdiyi və xalqları ayıran müxtəlif çeşidli sərhədləri sürətlə dağıdır, lakin eyni zamanda mədəniyyət və xalqların çoxluğunun tədricən itmə təhlükəsini artırır. Bu mürəkkəb problemlərin həlli, yalnız təkcə ayrı-ayrı şəxslərin deyil, həm də bütöv xalqların hüquq və azadlıqlarının ən ümumi, universal və mütləq xarakterini qəbul edən plüralizmin fəaliyyət göstərdiyi

gerçək demokratik cəmiyyətlərdə mümkündür. Dünya hələ ki, belə ideal vəziyyətdən çox uzaqdır.

Qloballaşma tərəfdarları və əleyhdarları arasında kəskin qarşıdurmanın artması, bütün xalqların qəbul edəcəyi və dünyanın ən müxtəlif regionlarının sakinlərinin mədəni təcrübəsini inteqrasiya edəcək ümumbəşəri dəyərlərin formalaşdırılmasına yeni yanaşmalar tələb edir. Əks halda bu təcrübənin bəşəriyyətin daha yaşarlı, "ekoloji təmiz" həyat mədəniyyəti tipini aşkarlamazdan və bu dəyərli ünsürləri ümumbəşəri mədəni irsə daxil etməzdən öncə biryolluq itmə təhlükəsi qaçılmaz olacaq (**8, s.28,29,30**).

Dinin Azərbaycanın dünyəvi dövlətçilik sistemində yeri və cəmiyyətdə rolu haqqında yeni, daha geniş müzakirələr lazımdır. İlk baxışda hər şey sadədir: din siyasətə deyil, mədəniyyətə inteqrasiya olunmalıdır, o mədəni ənənəni rəngarəng etməli, mənəvi amil və əxlaqi dəyərlər formasına çevrilməlidir. Təcrübədə isə biz yerli islam dəyərlərinin sosiomədəni inkişaf modelinə plastik, üzvi inteqrasiyası kimi fövqəladə mürəkkəb məsələ ilə üzləşirik. Deməli bizə müasir dövrün təhdidlərinə və inkişafın gerçəkliklərinə uyğun "islam protestantizmi" modeli lazımdır. Bu Azərbaycan üçün heç də təzə məsələ deyil, onunla hələ Mirzə Fətəli Axundov məşğul olub. Axundov (əsərləri şahidlik edir) ilk şüurlu və ardıcıl islam islahatçısı, nəzəri də olsa ilk islam "protestantı" olmuşdur. Onun "islam protestantizmi" tamamilə aşkar və bu gün hətta o qədər inqilabidir ki, onun üzərindən sükutla keçirlər: "İslam dini yalnız o halda möhkəm və uzunmüddətli ola bilər ki, ona etiqad edənlər elmin köməyilə dinin mahiyyətinə nüfuz etsinlər və bilsinlər ki, o nədir, ona hansı zərurət var və o

ballaşma nəzərdə tutulur; sonra, Azərbaycanın təcrübəsinə uyğun modernləşmə prosesləri çərçivəsində qalmaqla müasir dövrün sosiomədəni inkişaf modeli kimi mühüm paradiqmasını müzakirə etmək lazım gəlir. Məhz bu kontekstdə milli mədəni irs cəmiyyətin dayanıqlı konsolidasiyasına və ölkənin pozitiv inkişafına ya mane olur, ya da mədəniyyətin uğurlu təsir modeli olduqda ona yardım edir; sosiomədəni problemlərə müraciət onu göstərir ki, müasir şəraitdə mədəniyyətin ümumi qəbul edilmiş maddi və mədəni tərkib hissələrinə bölünməsi nəinki kifayət deyil, həm də mədəni ənənə və ictimai inkişafın qarşılıqlı əlaqə modellərinin nəzəri qaydalarının praktiki gerçəkləşdirilməsinə əngəl törədir; belə vəziyyət müzakirə edilən diskursa bu qüsuru qismən aradan qaldıran sosial mədəniyyət konseptini daxil etməyi israrla təklif edir. Azərbaycan cəmiyyətinin optimal inkişafı və onun, müəyyən mədəni daşıyıcısı olan fərdinin fəaliyyəti üçün hansı sosiomədəni modelə (M.Veberin "protestant etikası" yanaşmalarının islam mədəni gerçəkliklərinə uyğunlaşması kontekstində) üstünlük verilməsini məhz bu rakursda müəyyənləşdirmək olar (**8, s. 25-26**).

Biz Azərbaycanda dinamik və sabit inkişafa kömək edən məxsusi "etikanı" formalaşdırmalıyıq. Lakin bu zaman yeni mədəni özünü identikləşdirmə, Yaponiya və bir sıra Cənubi-Şərqi Asiya ölkələrində olduğu kimi, yəni modernləşmənin çoxsaylı risk və təhlükənin aradan qaldırılmasına yardımçı olan məxsusi ənənə Qərb siyasi dəyərlərinin mənimsənilməsinə kömək etməlidir. Qərb politoloji terminologiyasında bu proses belə göstərilir. "Müasir liberal dövlətin əsaslandırılmasına zəmin belə bir təsəvvür idi ki, hökumət siyasi dünyanın maraqlarına uyğun olaraq din və ənənəvi mədəniyyət tərəfindən hansısa əxlaqı tələbi dəstəkləməyəcək. Əsas dəyər tolerantlıq olmalıdır.Əxlaqi konsensusun yerini siyasi nizamı təmin edən aydın qanun və ictimai institutların tutması fərz edilir " (**10, s. 21,22**).

Fəlsəfənin bütün zamanlar üçün əsas məsələsi insan varlığının vəhdət və bütövlüyünyn isbatlanması olmuşdur. Bu gün belə isbatın prinsipial mümkünsüzlüyü sübut edilmişdir, ona görə də, idrak natamam və nisbi biliyi formalaşdırmağa məhkum olmuşdur. Belə ki, yeni idrak mexaniki determinizmi ardıcıl dəf edən dünyagörüşü sferasında dünyanın vahid mənzərəsinin əvəzinə zəruri seçim tələb edən bir sıra ehtimali ssenarilər təklif edir.

Nəhayət, qeyd etmək olar ki, millətin fəlsəfi fikri onun hər bir üzvünün fəlsəfi fikrindən toplanmayaraq, milləti təmsil etmək səlahiyyəti olan, milli ruhun daşıyıcısı olan, milli özünüdərk baryerini keçmiş olan tək-tək şəxsiyyətlərinfilosofların fəlsəfi konsepsiyalarından, bu konsepsiyaların şəbəkəsindən ibarət olar.

Ədəbiyyat:

1.Abbasov Ə.F. Fəlsəfə millətləşmənin və müstəqil dövlətçiliyin zəruri əsaslarındandır//Müasir fəlsəfə və Azərbaycan:tarix,nəzəriyyə,tədris. Toplu. Bakı, Elm, 2011, s. 6-7.

2. Xəlilov S.S. İslam dünyasında milli fəlsəfi fikir və onun tədrisi

məsələləri.(Azərbaycan Fəlsəfə və Sosial-Siyasi Elmlər Akademiyası.-AFSEA). "Fəlsəfə jurnalına əlavə". "İlay" MMC mətbəsi,B.2008.
3.Axundov M.F.Kritika. Bədii və fəlsəfi əsərləri. B. "Yazıçı".1987,s.333-334.
4.Əfqani C.Seçilmiş əsərləri.Tərtib edəni.-prof. Şamil Qurbanov. B.1993. s.33.
5. Hüseyn Cavid. Əsərləri 3 cilddə.3-cü cild,B,2003.s.361.
6 .Cəfər Cabbarlı. Seçilmiş əsərləri.s.292.
7. Ziya Göyalp. Türkçülüyün əsasları. B. Maarif. 1991.s.33.
8. Abasov Ə.S. Müasir Azərbaycana hansı fəlsəfə lazımdır?// Müasir fəlsəfə və Azərbaycan: Tarix,Nəzəriyyə,Tədris. AMEA Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutu. B, "Elm", 2011, s.6-7 və 25-26.
9. Ахундов М.Ф. Избранные произведения. Azərnəşr.B.,1987, s.99.
10. Фукуяма Ф. Великий Разрыв. М: АСТ, 2003, с.21-22.

Qudsiyə Əliyeva

MİLLİ FƏLSƏFƏNİN FORMALAŞMASI VƏ İNKİŞAF XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Müasir elm anlayışı, konkret tədqiqat obyekti və empirik yanaşmalar ilə səciyyələnir. Ənənəvi fəlsəfə bu parametrlərə cavab vermir. Çünki metodoloji baxımdan bu mümkün deyildir. Lakin, fəlsəfə rasionallıq və məntiqi təfəkkür baxımından elm ilə kəsişir.

Əksər elmlər fəlsəfənin bazasında meydana çıxmışdır. Çünki fəlsəfə, Yeni Dövrə qədər elmin özünü təmsil etmişdir. Empirik metodologiyanın meydana çıxması, onun arxa plana keçməsinə səbəb olmuşdur. Halbuki, empirik tədqiqatlar sahəsi qədim və orta əsrlərdə elm kimi deyil, bir sənət sahəsi kimi tanınmışlar. Empirik təfəkkür məhdud olduğu üçün, onun qeyri-məhdud fəlsəfi təfəkkürə ehtiyacı vardır. Xüsusilə, bu gün, bu əlaqəyə daha çox ehtiyac vardır. Onu fəlsəfədən başqa heç bir bilik sahəsi təmin edə bilməz. Bu gün, fənlərarası əlaqə əsasında müasir elmi dünyagörüşü sisteminin yaradılması, yeni paradiqmaların formalaşdırılması fəlsəfənin funksiyalarına aiddir. Bu baxımdan, fəlsəfə elm haqqında elmdir. O, elmüstü elm kimi daha obyektiv və ümumbəşəridir.

Fəlsəfə, elm kimi sırf kumulyativ xarakterli deyildir. Çünki elm aksiomaların, fəlsəfə isə, əksər hallarda inkarların üzərində qurulur. Qərb fəlsəfəsinin nigilizmi üzərində qurulan Nitşe fəlsəfəsi bunu təsdiq edir. Çünki mütləq həqiqətə səy göstərən təfəkkür özünüinkar mərhələlərindən keçməlidir. Bu baxımdan, fəlsəfə, elmdən fərqli olaraq, saatın əks istiqamətinə yönəlir.

Fəlsəfənin idrak obyekti həqiqətdir. Fəlsəfənin həqiqəti, elmin həqiqətindən fərqlidir. Həqiqətə münasibətdə hər ikisi nisbidir. Lakin, elmdən fərqli olaraq fəlsəfinin obyekti nisbi həqiqət deyildir. Məhz bu müstəvidə fəlsəfə müx-

təlif dünyagörüşü sistemləri ilə kəsişir və bir dünyagörüşü sisteminə çevrilir. Fəlsəfənin obyekti mütləq həqiqət olduğu üçün, o, bu dünyagörüşü sistemləri arasında əlaqə yaradıb ümumi bir dünyagörüşü sistemi yaratmalıdır. Yəni, o, dünyagörüşləri üstündə bir dünyagörüşü, hikmətüstü bir hikmət olmalıdır. Bu baxımdan, o, daha subyektiv və millidir. Çünki subyektivlik və millilik, obyektivlik və ümumbəşərilikdən daha dərin məzmuna malikdir.

Milli olmaq nə deməkdir?

Millət (nation) anlayışı, orta əsr avropasında istifadə olunsa da, Yeni Dövrdə kapitalizmin formalaşması ilə fərqli bir mənaya gəlmişdir. Modern milli dövlətdə fərdin seçim və azadlığı, kollektiv dəyərlərin üstündədir. Milli dövlətin (national state) vətəndaşları kimliyindən asılı olmayaraq, vətəndaşı olduğu dövlətin kimliyini daşıyır və onun milli dəyərlərini mənimsəyirlər. Bu dəyərlərin başında milli dil gəlir. O, təhsil vasitəsilə cəmiyyətin bütün üzvlərinə yayılır.

Millilik - Yeni Dövrdə Avropada meydana çıxan millət, milli dövlət konsepsiyaları və vətəndaş kimliyi ilə bağlı olan bir anlayışdır. O, proqress, modernləşmə, demokratiya, bazar iqtisadiyyatı, sənayeləşmə, şəhərləşmə, azad mətbuat, fikir və söz azadlığı kimi anlayışlarla səciyyələndirilir. Milli dövlətlərdə, bütün vətəndaşlar etnik-dini kimliyindən asılı olmayaraq, bərabərhüquqlu şəkildə seçib seçilmək, öz ana dilində təhsil almaq hüququna malikdirlər. Bu baxımdan, millilikdən bəhs olunanda, Yeni Dövr nəzərdə tutulur.

Bundan əvvəlki dövrlər milli hesab oluna bilərmi?

Yeni Dövrə qədər avropa cəmiyyətlərində, həmçinin, dünyanın digər yerlərində sosial təbəqələşmə, kütləvi savadsızlıq, sadə xalq dilində təhsilin olmaması, hüquq bərabərsizliyi, fikir və söz azadlığının olmaması, elmi-texniki inkişafın olmaması cəmiyyətin bir bütün olmasına mane olmuşdur. Bunlar aradan qaldırılmadan bütün cəmiyyəti bir araya gətirən milli şüur formalaşa bilməzdi. Buna görə də, Yeni Dövrdən əvvəlki dövrlər milli hesab oluna bilməz.

Milli fəlsəfə nədir?

Elm ümumbəşəridir. Onu hər hansı bir xalqa aid etmək absurddur. Bütün dövrlərdə olduğu kimi, müasir dövrdə də dünyanın tanınmış elmi mərkəzlərində çalışan insanlar müxtəlif etnosların nümayəndələrindən təşkil olunublar. İntellektual resursların müəyyən bir mərkəzdə toplanması, elmin yüksək səviyyədə təşkili və onların müəyyən strateji bir istiqamətdə yönləndirilməsi elmin inkişafını təmin edir. Təbii ki, bu ilk növbədə, təhsilin və iqtisadiyyatın inkişafından asılıdır.

Fəlsəfədə bu mümkündürmü?

Fəlsəfədə rasionallıq baxımından elm ilə kəsişdiyi üçün, müəyyən parametrlər üst-üstə düşür. Fəlsəfənin inkişafı üçün, filosofların mütəmadi şəkildə bir araya gəlmələri, disputların olması, azadfikirliliyin tam təmin olunması zəruridir. Çünki bu təməl üzərində meydana çıxan orijinal fəlsəfi ideyalar və onlar üzərində formalaşan özünəməxsus fəlsəfi məktəblər milli xarakter daşıyacaqdır. Ən azı ona görə ki, onlar müəyyən bir sosial-mədəni mühitin məhsuludurlar.

Ortaya çıxan məhsul hansı dildə və hansı mühitdə yetişirsə, onu təmsil edir. Məsələn, muğam musiqisi əksər müsəlman ölkələrində bu və ya digər şəkildə mövcuddur. Onlar arasında Azərbaycan muğamının özünəməxsus yeri vardır. Milli muğam məktəblərindən kənarda mövcud olan obyektiv muğam yoxdur. Eynilə, milli və dini fəlsəfələrin fövqündə obyektiv bir fəlsəfə mövcud deyildir. Biz, alman, fransız, ingilis fəlsəfəsinə diqqət yetirəndə də bunu görürük. Filosoflar müəyyən fəlsəfi məktəblərin təsiri altında yetişir və onun üzərində fəlsəfə yaradırlar. Fəlsəfi dil formalaşdıqca, fəlsəfə də inkişaf edir. O olmadan, fəlsəfi təfəkkür də formalaşa bilməz.

Fəlsəfə də, rasionallıq baxımından elm ilə kəsişdiyi üçün, müəyyən parametrlər üst-üstə düşür. Fəlsəfənin inkişafı üçün, filosofların mütəmadi şəkildə bir araya gəlmələri, disputların olması, azadfikirliliyin tam təmin olunması zəruridir. Çünki bu təməl üzərində meydana çıxan orijinal fəlsəfi ideyalar və onlar üzərində formalaşan özünəməxsus fəlsəfi məktəblər istər-istəməz milli xarakter daşıyır. Ən azı ona görə ki, onlar, müəyyən bir sosial-mədəni mühitdə və konkret bir dildə ortaya çıxırlar. Fəlsəfi dil formalaşdıqca, fəlsəfi mühit də inkişaf edir və yaxud əksinə. Çünki onlar bir-birini tamamlayırlar.

"Milli fəlsəfə" anlayışında "milli", "fəlsəfə" anlayışının əlamətini ifadə edir. Lakin, fəlsəfənin belə bir əlamətə malik olmasını birmənalı şəkildə təsdiq etmək mümkün deyildir. Çünki bu, fəlsəfə üçün yeni bir əlamətdir. Onun olub-olmamasını müəyyənləşdirmək üçün, fəlsəfənin nə olduğunu, onun necə meydana çıxdığını və hansı istiqamətdə inkişaf etdiyini yenidən dəyərləndirmək lazımdır. Çünki bu günədək fəlsəfəyə bu kontekstdə baxış olmamışdır. Ancaq, bu o demək deyildir ki, biz, indiyədək deyilənləri doğma kimi qəbul etməliyik. Bəzi hallarda paradoksların sübut olunması elmə böyük töhfələr gətirir. "Milli fəlsəfə" anlayışının dəyərləndirilməsi, fəlsəfəyə metodoloji baxımdan yeni bir baxışın formalaşmasına təkan verə bilər.

Fəlsəfə milli ola bilərmi?

Bu günədək fəlsəfə adı altında tanınan təlimin yarandığı və inkişaf etdiyi yer qədim Yunanıstandır.

Bu gün fəlsəfədə qəbul olunan yunan, çin, hind, klassik alman fəlsəfəsi anlayışları mövcuddur. Bu fəlsəfələri birləşdirən və bir-birindən fərqləndirən cəhətlər vardır. Birləşdirən ümumi fəlsəfi yanaşmadırsa, fərqləndirən özünəməxsusluqlardır. Biz, bunu milli fəlsəfə adlandıra bilərik.

Milli fəlsəfənin formalaşmasında və inkişafında dövlətin öz rolu vardır. Qədim Şərq fəlsəfəsinin mərkəzləri olan Çin, Misir, Babil qədim güclü dövlətlər olmuşlar. Bu dövlətlərin özünəməxsus siyasəti və ideologiyası, özünəməxsus şüurun formalaşmasına təsir göstərmişdir. Məhz, bu şüur üzərində özünəməxsus fəlsəfə məktəbləri yaranmışdır. Qədim Konfutsi, Dao, Budda təlimlərinin meydana çıxmasında bu amillərin öz rolu olmuşdur (**1, s.44**).

Azərbaycan böyük türk və müsəlman dünyasının tərkib hissəsi olduğu üçün, onun fəlsəfəsi də Müsəlman Şərq fəlsəfəsinin ayrılmaz bir hissəsidir. Azərbaycanda milli dövlət quruculuğu, XX əsrin əvvələrindən başlayır. Sovet

dövründə azərbaycan dilində milli fəlsəfə yaranmışdır. Elmlər Akademiyasının Fəlsəfə İnstitutu, son 40-50 ci illərdə Azərbaycanda milli fəlsəfənin inkişafında mühüm rol oynamışdır. XX əsrin əvvəllərində qoyulan türkçülük-islam-müasirlik və bu gün onun davamı kimi meydana çıxan azərbaycançılıq ideyası milli fəlsəfənin əsas mahiyyətini təşkil edir. Bu gün Azərbaycanda aparılan multikulturalizm siyasətinin təməli, azərbaycan milli fəlsəfəsinin əsasında dayanır. Bunun əsas tərkib hissələrini ailə, ümumbəşərilik və tolerantlıq təşkil edir.

Bu gün orta və ali təhsil sistemi filosof yetişdirə bilirmi? Bunun üçün necə təhsil olmalıdır? Milli fəlsəfənin inkişafı üçün nə edilir?

Milli fəlsəfənin inkişafı zəruridir. Bunun üçün, azərbaycan dilində fəlsəfi terminlərin dəqiqləşdirilməsi istiqamətində bir çox işlər görülübdür. Azərbaycan fəlsəfəsi irsi, fəlsəfə tarixi kontekstində ciddi araşdırılır. Bunlar, milli fəlsəfi ənənəmizin bərpa olunmasına və nəsillərarası əlaqənin yaradılmasına şərait yaradır. Bizim əsas problemlərimizdən biri varislik prinsipinin pozulmasıdır. Biz, bu gün, sovet dövründə əldə etdiyimiz nailiyyətlərimizi qoruyub saxlaya bilmirik. XX əsrin 30-cu illərində də öz minillik irsimizdən qırılmışdıq. Əlifbanın bir neçə dəfə dəyişməsi, bu irsin davam etdirilməsinə ciddi zərbə vurmuşdur. Lakin, digər tərəfdən, rus dili və mədəniyyəti vasitəsilə, Azərbaycan, avropa fəlsəfəsinə yol açmışdır (**3, s.55**). F. Axundovun şəxsiyyəti milli fəlsəfə sahəsində önə çıxır. F. Axundovun şəxsiyyəti ziddiyyətli, müəmmalı olduğu qədər də, olduqca cəlbedici və maraqlıdır. Onu, birmənalı şəkildə dəyərləndirmək çətindir.

Təhsildə fəlsəfəyə maraq çox azdır. Fəlsəfə seçim fənni kimi universitetlərdə az və aşağı kurslarda tədris olunur. Tələbələrdə fəlsəfəyə maraq yarada bilən pedaqoqların sayı çox azdır. Əksər pedaqoqlar, auditoriyalarda öz mühazirələri və şəxsiyyətləri ilə fəlsəfəni cansıxıcı və lazımsız bir təlim kimi tanıdırlar. Ümumən götürsək, gənc əhali arasında fəlsəfəyə münasibət müsbət deyildir. Belə bir cəmiyyətdən filosoflar çıxarmaq çətindir. Milli fəlsəfənin yaradılması və inkişafı probleminin kökünü burada axtarmaq lazımdır. Buna görə də, təhsildə fəlsəfə məsələsi barədə ciddi düşünmək və müəyyən tədbirlər görmək vacibdir.

Biz, Avropada olduğu kimi İntibah yolunu seçməliyik. Yəni, F. Axundova qədər olan fəlsəfi irsimizi müasir tələblər səviyyəsində dirçəltməliyik. Ümumiyyətlə, mədəni inkişaf tariximizdə olan qırılma nöqtələrini birləşdirməli və ümumi varislik prinsiplərimizi bərpa etməliyik. Bu əlaqələr bərpa olunduqdan sonra, milli fəlsəfə fenomeni ortaya çıxacaqdır. Çünki heç bir xalqın mədəni inkişaf tarixi digərininkini təkrarlaya bilməz. Fəlsəfi irsdə özünəməxsusluq, milli fəlsəfənin təməlində dayanır. Buna görə, müasir fəlsəfəmizi yaradanda daha çox öz fəlsəfi irsimizə istinad etməliyik. O zaman, fəlsəfə ilə cəmiyyət arasında olan anlaşılmazlıq tədricən ortadan qalxacaq və fəlsəfi refleksiya artacaqdır.

Fəlsəfə "əsrin ruhudur" deyimi vardır. Əgər elədirsə, onda niyə Aristotelin formal məntiqi, Platonun bir çox ideyaları bu günədək aktualdır. Yaxud, İbn

Xəldunun cəmiyyət və dövlət barədə ortaya qoyduğu "ümman konsepsiyası" nədən bu qədər maraq doğurur?

Belə çıxır ki, cəmiyyətdəki inkişaf elmi-texniki xarakter daşıyır. İnsanlar mənəvi-psixoloji baxımdan az dəyişikliyə məruz qalırlar. Buna görə də, Aristotelin, Platonun, İbn Xəldunun bir çox ideyaları bu günədək öz aktuallığını qoruyur.

Nəsimi və ya Nizaminin fəlsəfəsini milli və müasir hesab etmək olarmı? Onlar bizimlə eyni ərazidə yaşadıqları üçünmü millidirlər? Nizami Gəncəvi İran ərazisində yaşasaydı, biz onu özümüzün mütəfəkkiri hesab edə bilərdikmi?

Nizami Gəncəvini və Nəsimini milli kimliklə bağlayan sosial-mədəni ənənələrdən gələn milli ruhdur. O, onların əsərlərində əks olunmuş və bizimlə ünsiyyətə girmişdir. Lakin, milli ruhun nə olduğu, fəlsəfənin tədqiqat obyektidir. Milli ruhun özünəməxsusluğunu hiss edən və dərk etməyə çalışan təfəkkür, milli fəlsəfəni yaradan təfəkkürdür. Kollektiv psixika kültürün obyektləşmiş nəticəsi, dünya duyumudur. Onu yaradan etnos və millətdir.

Milli ruh, özünü dildə ifadə edir. Dil şüuru strukturlaşdırır. Fəlsəfə bu şüurun fövqündə refleksiya etmir. Deməli, dil ilə milli fəlsəfə arasındakı əlaqə milli ruh ilə təmin olunur. Fəlsəfi dilin formalaşması, milli fəlsəfənin başlanğıcıdır. Nizaminin əsərlərinin dili fars dili olsa da, milli ruhu fars deyildir. Bu baxımdan, onun fəlsəfəsi və milli ruhu, milli fəlsəfənin yaranmasında iştirak etmişdir. Bunu, orta əsrlərdə yazıb yaradan əksər mütəfəkkirlərimizə aid etmək olar.

Milli rəmzlərimiz milli düşüncənin atributlarıdır: səkkizgüşəli ulduz, bayraq rəngləri, aypara, novruz, dövlət və milli bayramlar, adət-ənənələr. Bunlar xalçaçılıq (buta) sənətində, geyimlərdə, rəqsdə, mətbəxdə, musiqidə və memarlıqda əks olunur. Bu simvol və miflər etnosun ümumi kültürəl xarakterini ifadə edir. Milli elementlər maddi və mənəvi kültürdə aşkar olur. Mənəvi kültür şifahi və yazılı şəkildə ifadə olunur və kültür yoluyla, varisliklə ötürülür. A.E. Smit bunu etnosimvolizm adlandırır. Sonra bunlar fəlsəfədə rasionallaşaraq milli fəlsəfənin tərkib elementlərinə çevrilirlər.

Fəlsəfənin elit bir məşğuliyyət olduğunu da söyləyirlər. Təbii ki, bu orta əsrlər üçün xarakterik sayıla bilərdi. Çünki yaxşı təhsil almadan fəlsəfə ilə məşğul olmaq çətindir. Orta əsrlərdə zadəgan ailələrdən olan insanlar yaxşı təhsil alır və onlardan bəziləri də fəlsəfi refleksiyaya malik olurdular. Lakin, Müsəlman Şərqində X-XII əsrlərdə mütəfəkirlər arasında yoxsul ailələrdən olan insanlar da olmuşdur. Bu onu göstərir ki, Müsəlman Şərqinin həmin dövrlərdə inkişafının əsas səbəblərindən biri də, hamının təhsil almaq imkanlarının olması idi. Səlcukilər dövründə Nizamiyyə mədrəsələrinin geniş yayılması və böyük elmi mərkəzlərin ortaya çıxması, sivilizasyon və milli özünüdərkin əsasında dayanmışdır.

Fəlsəfə milli müstəvidə yaranaraq ümumbəşəri müstəviyə keçir. Çünki onu yaradan öz ana dili ilə millidir. Onun fəlsəfəsində əks olunan milli ruh sözün mənasının dərinliklərinə vardıqca ucalır və genişlənir. O, ucalmaqla və genişlənməklə fəlsəfi dili və milli ruhu da ucaldıb genişləndirir. Buna kosmopolitizm

deyil, ümumbəşərilik demək olar. Çünki o, öz kökündən ayrılmadan universallaşır və hamı tərəfindən sevilir. Biz Şekspiri, Tolstoyu, Nəsimini, Nizamini bu səbəbdən sevir və oxuyuruq. Ancaq, onlar, eyni zamanda, öz xalqlarının milli fəlsəfəsini, milli ruhunu ifadə edirlər.

Azərbaycan fəlsəfəsində irfan və sufizm fəlsəfəsi önə çıxmışdır. Bu fəlsəfə milli ruhda özünə yer tapmışdır. Azərbaycanda milli muğam məktəbi və xalçaçılıq sənəti bu ruhun ifadəsidir. O, mif, epos, klassik ədəbiyyatın içindən keçərək bu günədək gəlmişdir. Fəlsəfənin onlardan fərqi odur ki, o, milli ruhun irrasional müstəvidən rasional səviyyəyə endirilməsinə şərait yaradır. Bunu etmədən milli fəlsəfədən danışmaq olmaz. İdeal fəlsəfənin yüksək səviyyəsinə ucalan panloqist F. Hegel, alman milli kimliyini aşa bilməmişdir (**2, s.77**). SSRİ dövründə marksizm ilə məhdudlaşan fəlsəfə, onun fövqünə çıxa bilmirdi.

Filosof sistemin içində yaşasa da, onun fövqünə çıxmağı maksimum bacarmalıdır. Çünki onun obyekti həqiqətdir. Həqiqət isə, sistemin içində məhdudlaşa bilməz. Lakin, Həqiqət sistemin daxilində obyektiv şəkildə də təzahür oluna bilməz. Filosof isə, sistemi tam şəkildə tərk edə bilməz. Bu zaman, fəlsəfənin ən yüksək refleksiyası milli çərçivədə baş verən refleksiyadır. Bu refleksiya özünütəsdiq formasıdır. İnsanların iqtisadi maddi maraqları öndədirsə, milli fəlsəfə onlardan da öndədir. Çünki onlar gələcəyini və hara gedəcəklərini bilmək istəyirlər. İnsan bilmədiyi tərəfə gedəndə dağınıq olursa, bildiyi tərəfə gedəndə daha mütəşəkkil və inamlı olur. Bu inam onu dağılmaqdan və yox olmaqdan qoruyur və müqavimət etmək üçün stimul yaradır.

Ədəbiyyat:

1. История философии: Энциклопедия. - Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом. 2002.
2. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. - М., 1974-1977.
3. Azərbaycan fəlsəfəsi tarixi. Bakı, 1994.

Mahrux Abbas

AZƏRBAYCAN FƏLSƏFƏSİNDƏ QADININ REPREZENTASIYASI

Metodologiya

Hazırda Azərbaycanda elmi, siyasi çevrələrdə “qadın” deyəndə, ağla gələn ilk söz “gender” olur. Gender tədqiqatlarının ölkədə inkişafı isə ilk növbədə beynəlxalq təşkilatların fəaliyyəti ilə bağlıdır. Qadının yeni kontekstdə öyrənilməsi də məhz bu anlayışla bağlıdır. Azərbaycanda qadın, cinslərarası münasibətlərin öyrənilməsi ötən əsrin 90-cı illərinin sonlarından etibarən qərb feminist nəzəriyyələrindən istifadə etməklə həyata keçirilməyə başlanır. Amma başqa reallıq, sosial-mədəni kontekst bunun nə dərəcədə düzgün olması məsələsini qabardır. Bu səbəbdən feminist diskursda konkret cəmiyyət və stratlarda

gender münasibətlərinin empirik təhlili ilə bağlı məzmun bloku ilə geniş anlamda tədqiqat metodologiyasını ayırmaq lazımdır. Konkret empirik tədqiqatların nəticələri, sözsüz ki, fərqlənəcək. Məsələn, cinslər ailədaxili etnik, dini, mədəni və başqa əlamətlərə görə fərqlənəcək. Mədəniyyətlə şərtlənmiş xüsusiyyətləri bir xalqdan başqası üzərinə köçürmənin doğru olmayacağı əvvəlcədən bəllidir. Metodologiyadan geniş planda, yəni epistemologiya, mövzunun seçilməsi və formalaşdırılması və tədqiqatın metodik təminatı sahəsində qərb nəzəriyyələrindən faydalanmaq olar.

Qərbdə və keçmiş Sovetlər Birliyində qadının öyrənilməsi

Gender münasibətlərinin öyrənilməsində bilik sosiologiyası yanaşmasından istifadə olunur. «Bilik sosiologiyasının əsas tezisinə görə, təfəkkür növləri mövcuddur ki, sosial kökləri üzə çıxarılmadan adekvat anlaşıla bilməz... Biliyin sosiologiyası təfəkkürü, onun tarixi və sosial situasiya ilə konkret bağlılığını başa düşməyə çalışır» **(1).**

Bu tezisi qadının öyrənilməsinə tətbiq etsək, tədqiqatın ontoloji, siyasi, qnoseoloji və koqnitiv faktorlarını ayırd etməli olarıq. Ontoloji faktorlara gündəlik praktika çərçivəsində cinslərarası və cinsdaxili münasıbətlərin gender kontraktları kimi razılaşması aiddir. Siyasi faktorlara gender münasibətlərini problem olaraq ələ alan qadın hərəkatı təcrübısini, qnoseoloji faktorlara isə gender mövzusunun təhlilində istifadə olunan dərketmə alətlərini aid edirik. Koqnitiv faktorlar qadın hərəkatında iştirak ilə bağlı gender münasibətlərinin refleksiyası və bilikləri nəzərdə tutur. Bu faktorların Qərb kontekstində işləməsi 1970-ci illərdın başlayaraq qadın və gender tədqiqatlarının institutlaşması formasında cərəyan edib. Tədqiqatlar ikinci dalğa qadın hərəkatının koqnitiv praktikası olaraq inkişaf edib. Makrososial nəzəriyyənin gender mövzusuna adaptasiyası əsasında 3 tədqiqat istiqaməti formalaşıb: 1). Liberal feminizm- cinsi rollar yanaşması, 2). Radikal feminizm- təkcə qadınların araşdırılması, 3). Konstruktivizm-gender tədqiqatları. Bu yanaşmalar bir-birilərini inkar və əvəz edərək bu günədək yanaşı mövcuddurlar.

Liberal feminizmin irəli sürdüyü cins-rol (sex-role theory) yanaşması pablik sferada kişi və qadınların bərabərliyi məsələsini ön plana çıxarır. Ontoloji planda qadın hərəkatının liberal qanadı Qərb cəmiyyətində dominant "evdar qadın" gender kontraktını diqqət mərkəzinə gətirdi. Qadına evdar qadın rolu verən gender kontraktı qadının belə bir vəziyyətini ön görür ki, onun iqtisadi müstəqilliyi, müstəqil mövcudluq mənbəyi yoxdu, o, ailədə ana və arvad rolu oynayır. Bu cür gender konvensiyası tək və uşaqsız qadınları istisna və deviant qrup durumuna salır. Bu yanaşmada orta sinfə aid ərli ağ qadının təcrübəsi başqa kateqoriya qadınların üzərinə köçürülmüş olur.

Bu gender ontologiyası müxtəlif cür yozulub. Ən populyar yozumlardan biri S. de Bovuarın "İkinci cins" kitabında irəli sürdüyü cinsi fərqlərin ekzistiensialist şərhidi və "qadın doğulmurlar, qadına çevrilirlər" şüarıyla ifadə olunur. Amma sosioloji nəzəriyyədə əsas mövqe struktur funksionalizmə aid idi. Bu istiqamətin klassiki T. Parsons ötən əsrin 40-50-ci illərində amerikan cəmiyyətin-

də evdar qadın statusunu ailə misalında cinsi rolların bölünməsi konsepsiyası şəklində ifadə etdi. Bu nəzəriyyəyə görə, qadın sosial sistemdə ekspressiv, kişi instrumental rol oynayır. Ekspressiv rol ailədə balansı saxlamaq üçündür. Bu, evdar qadındır. İnstrumental rol ailə və başqa sosial sistemlər arasında nizamlayıcı funksiyanı yerinə yetirən təminatçı roludu. Ötən əsrin 60-cı illərindən meydana çıxan ali təhsilli, tək qadınlar bu gender kontraktı ilə razılaşmır, siyasət və iqtisadiyyat sahəsində bərabərhüquqluluq tələb edirlər.

Liberal feminizmin epistemoloji bazası qadınlar haqda yeni, "obyektiv" biliyə yönəlmə oldu. Qadını "görünən" etmək onu idrakın həm subyekti, həm obyektinə çevirməkdir. Bu metodologiya "qadının əlavə edilməsi"- adding women adlanır. Qadını idrak subyekti olaraq əlavə etmək qadını elmi cəmiyyətin faktik iştirakçısına çevirməkdir. Obyekt kimi əlavə etmək qadın təcrübəsini öyrənməkdir. Liberal feminizm bu ikili strategiyanı həyata keçirmək üçün müxtəlif statuslu mövqelərdə kvota tətbiqi, eləcə də qadın tarixi, qadın ədəbiyyatı və qadın əməyini öyrənməyi təklif edir.

Liberal feministlərin təcrübəsi qadını sosial biliyin cisminə daxil etmənin bir neçə yolunu nümayiş etdirir. Birinci üsul "fiziki" hesab oluna bilər. Xüsusi imkan, güzəştlər tətbiq etməklə, məsələn, kvota sisteminin tətbiqi ilə müxtəlif sahələrdə qadın təmsilçilərin sayını artırmaq olar. Amma bu yanaşmayla epistemoloji situasiyanı dəyişmək olmur. "Əlavə olunan" qadınlar əsas sosioloji nəzəriyyənin, mövcud diskursun dilində danışmağa başlayırlar. Problemin bu nöqtəsinə deyinən S. Hardinq və D. Smit yazırlar: "Əlavə olunmuş qadınlar magistral metodologiyanın təsəvvürlərini mənimsəyərək abstrakt, ehtirassız-hissiz, kontekstdənkənar, bədənsiz-cismsiz düşünən Homo-nu idrak subyekti hesab edirlər. Onlar bu təsəvvürləri öz tədqiqatçı rolları olaraq mənimsəyərək öz şəxsi təcrübələrini istisna edirlər. Yeni bilik əldə olunsa da, kartezian idrak sistemində formalaşmış epistemoloji münasibətlərin əsasları olduğu kimi qalır"**(2, s.29-63)**

Qadınları əlavə etmə strategiyasının ikinci variantı bəzi ənənəvi tədqiqat sahələrinə cəmiyyətin inkişafında xidmətləri olan qadınların "qadınlar ədəbiyyatda", "qadınlar tarixdə", "qadınlar siyasətdə", "ictimai-rəy lideri qadınlar" rubrikaları adı altında qadın mövzuları formalaşdırmaqdır. Amma qadın mövzularını sosial tədqiqatlara daxil etmək sosial biliyin mövcud nizamını dəyişə bilməz. Qadının idrak obyekti kimi daxil edilməsi cəmiyyətdə bərkimiş gender praktikalarını qoruyub saxlayır. Öyrənilən qadınların ikincili statusları patriarxal nizam tərəfindən təkrar istehsal olunur.

Qadınları dominant diskursa daxil etmənin üçüncü yolu bəzi spesifik qadın təcrübələrinin öyrənilməsidir. Bunlar zorakılığa uğramış, ev-eşiyindən didərgin salınmış qadınların təcrübələri ola bilər.

Radikal feminizmin məhsulu sayılan *women studies* əmindir ki, cinslər arasındakı patriarxal münasibətləri hüquqi tədbirlərlə dağıtmaq mümkün deyil. Patriarxatın gerçək əsasları özəl, intim sferalardadır və onlar refleksiya sahəsinə gətirilmədikcə qadın istismar obyekti olaraq qalacaq. Seksuallıq və reproduktiv

funksiya kapitalist istehsal münasibətləri ilə yanaşı qadını istismarın əsasında durur.

Radikal feministlər elmə qadını "əlavə etməy"i yetərsiz yox, təhqiramiz sayır. Qnoseologiyada radikal feminizmin əsas tezisi *mövqe yanaşması- standpoint theory*-dir. Bu yanaşmanın məğzi ondadır ki, cinslərlə bağlı həqiqətləri yalnız birbaşa qadın təcrübəsi ilə bağlı adamlar, yəni hərəkat iştirakçısı olmuş şəxslər əldə edə bilər. Mövqe yanaşması ümumi mövqedə dayanmaq anlamındadır.

Mövqe yanaşması çərçivəsində iddia olunur ki, qadın "münasibətlər" kateqoriyası çərçivəsində düşünür, onun yanaşması hissidir, konkretdir. Feministlər qadın psixologiyası araşdırmaçısı Kerol Gilliqanın ardınca abstrakt maskulinliyi – abtract masculinity- münasibətlərə yönəli femininlik- relational feminity- yə qaqrşı qoyurlar. Qadınların tədqiqat predmetinə elə təcrübə və praktikalar gətirilir ki, onlar elmdə kişi maraq sahəsinə aid deyillər- əzablar, emosiyalar, seksuallıq. Sosial tədqiqatlarda özəl sfera və gündəlik təcrübə təhlil predmetinə çevrilir. Qadın təcrübəsi hiss edən və həssas praktikaya aid edilir. Maskulin rasionallaşdırma qadınların uşaqlarla təcrübəsini anlamaq iqtidrında deyil. Bununçun tədqiqat sferasına qayğı münasibətlərinin emosional təcrübəsini daxil etmək lazımdır. Mövqe yanaşması qadının müəyyən növ idrak subyekti kimi təyinini ön görür.

Sosial konstruktivist mövqe gender tədqiqatları- gender studies-də əksini tapır. Bu yanaşma genderi- cinsi əlamətə görə bərabərsizlik münasibətlərini sosial konstruksiya hesab edir. Bu yanaşma gender mədəniyyətinin kontekstual şərtlənməsini bu mədəniyyələ bağlı elmi və gündəlik biliklərlə əlaqələndirir. Bu yanaşma tədqiqatçının biliyin "sosial konstruktoru" roluna diqqət çəkərək hər bir halda cinslə bağlı biliyin subyektivliyinə, obyektiv olmamasına, yəni dəyişməz, həqiqi biliyin mümkünsüzlüyünə vurğu yapır. Inam simvolu qadınlıq və kişiliyin çoxcalığı və bunlar arasında münasibətdir. Qərbdə qadının öyrənilməsində tədqiqatlar irəlilədikcə yeni gerçəklər ortaya çıxdı. Bu, ilk növbədə bütün qadınlar üçün ortaq qadın təcrübəsi fikrindən imtinaydı. Bu təcrübə din, irq, milli, yaş, sosial zümrələrdən asılı olaraq dəyişə bilən hesab olundu. Yəni müxtəlif ölkələrdə gender kontraktları fərqlənə bilər. Hər ölkənin öz dominant maskulinlik və femininlik anlayışına uyğun gender kontraktı olur. Göründüyü kimi gender tədqiqatlarının qnoseologiyası konstruktivizm üzərində qərarlaşır. Yəni sosial quraşdırılmış dünyada "qadınınkı" iddia edildiyi kimi təbii və dəyişməz deyil.

Ötən əsrin 80-ci illərindən sosial-konstruktivist və poststrukturalist yanaşmanın inkişafı ilə gender tədqiqatlarının institutlaşması baş verir. Diqqət mərkəzinə gender bərabərsizliyini doğuran və təkrar istehsal edən mexanizmlər keçir.

Postmodernist feminist epistemologiya qadının öyrənilməsində alternativ epistemologiya sayıla bilər. Bu epistemologiya nəzəriyyədən asılı olmayaraq mövcud olan neytral "faktlar"ın mümkünlüyünü inkar edir. Əldə olunan bilik dərk edənin dəyər və maraqlarından qaynaqlanır. İstənilən bilik, o cümlədən,

sosioloji bilik hakimiyyətin mədəni formada istehsalı deməkdir. Bu səbəbdən obyektiv biliyə iddia hər bir halda əsassızdır. Məsələn, Cudit Batlerə görə, idrak subyekti eyni zamanda fəaliyyət subyektidir, "Subyekt hakimiyyətlə köklənib...və bu cür subyekt heç vaxt tam köklənmiş olmayacaq, amma onun təsirinə məruz qalacaq və bu münasibətlər təkrar-təkrar yenidən istehsal olunacaq"**(3, s.99).**

İdrakın strukturu olan diskurs təyin edir ki, hansı ideyalar ifadə oluna bilər, hansılar təkzib olunar və ya tabulaşdırılar. "Doğruluq, həqiqət rejimi"ni təhlil obyektini müəyyənləşdirməklə diskurs qərarlaşdırır. Yəni həmin düşünüləcək məsələlər, həm də idrak alətləri məcmusu diskursa tabedir. Burdan görünür ki, diskursun doğru olmağa izin verdiyi şey doğru ola bilər. Dərk olunan və dərk edən arasında münasibətlərin bu cür müzakirə məntiqi obyektiv bilik əldə etmənin epistemoloji əsaslarını dağıdır. Postmodernist epistemologiya bilik və hakimiyyətin ayrılmazlığının tanınmasından çıxış edir. Tək obyekti öyrənən subyekt yox, "öyrənən idrak" özü də quraşdırılıb. Bilik həqiqi hesab olunan kimi o, hakimiyyətin imperativinə və ya "istifadə qaydası"na çevrilir. Biliyin həqiqiliyini inkar feminist biliyin başqa bilikdən "yaxşı" və ya "doğru" olmasını da istisna etməkdir. Yəni feminist bilik sadəcə alternativ baxış verə bilər, şübhə altına ala bilər, sorğulaya, çağırış edə bilər. Gender nizamı kateqoriyalarını dekonstruksiya feminist tədqiqatın əsas məsələsinə çevrilir. Cudit Batler, Lüsi İraqare, Elen Siksu, Yuliya Kristeva kimi müəlliflər bu mövqedə dururlar. Digər tərəfdən, feminist müəlliflər yeni siyasi hərəkat üçün əsas axtarırlar. Çünki "Subyektin bu cür Fuko tənqidini gerçəklətmə subyektdən imtina və ya onun ölümünü iddia etmək deyil, subyektin müəyyən növlərini siyasi azğınlığın ifadəçiləri saymaqdır"**(4, s.99)**, deməkdir.

Keçmiş Sovetlər Birliyi və Azərbaycanda qadının öyrənilməsi

Qərbdən fərqli sosiomədəni kontekst ontoloji, siyasi, qnoseoloji və koqnitiv fərqlər deməkdir. Ontoloji planda keçmiş birliyin gender sistemi "həll olunmuş qadın məsələsi", "işləyən ana" kontraktlarına dayanırdı. Birliyə daxil respublikaların milli-mədəni özəllikləri də özünü büruzə verir. Məsələn, Rusiyaya münasibətdə işlənən "baş tutmayan maskulinlik"- failed masculinity Azərbaycana münasibətdə doğru deyil. Azərbaycanda patriarxal münasibətlər daha möhkəmdir, maskulinlik əvvəlki ağırlığını itirsə də, dominant mövqeyini qoruyub saxlayır.

Keçmiş Sovetlər Birliyində qadın məsələsi marksist nəzəriyyə əsasında qoyulub, həll edilməyə çalışılıb. Məsələnin qoyuluşu da, həlli yolları, mexanizmləri də dövlətə aiddi. Təbii ki, dövlətin qadın siyasətini reallaşdıranlarsa kişilərdi. Tədqiqatçılar keçmiş SSRI-də qadın siyasətinin həyata keçirilməsində 3 dövrü fərqləndirirlər.

1917-ci ildən başlayaraq 30-cu illərədək davam edən birinci dövr qadın emansipasiyası prosesinin başlanğıcı, formalaşması və inkişaf dövrüdür. Məhz bu dövrdə cinslərin bərabərliyi tək formal olaraq sənədlər, qanunlar sahəsində əksini tapmır. Qadınlar həyatda hüquq bərabərliyinin gerçəkləşdirmə imkanı

tapır. Seçici, təhsil hüququ verilir, analıq dəstəklənir. Qadın bölmələri, qadın şuraları, qadın qurultay və konfranslarının çağırılması ictimai şüurda gender bərabərliyi anlayışını yaratdı. 30-cu illərin əvvəllərindən qadınların kütləvi cəlb olunduqları hərəkat dağılsa da, emansipasiya prosesi ardıcıl olaraq davam etdi. Sovet cəmiyyət və dövlət həyatına qadının qatılımı genişləndi. Istehsalatda, partiya təşkilatlarında və idarəetmədə təmsil olunan qadınların sayı davamlı şəkildə artdı. Qadınların təhsil səviyyəsi və ictimai fəallığı yüksəldi, qadın-ana və qadın-işçinin sağlamlığını qoruma sistemi formalaşdı.

Sovet dövlətinin qadın siyasətinin ikinci dövrü XX əsrin 30-40-cı illərini əhatə edir. Ikinci dünya müharibəsi illərinə təsadüf edən bu dövr bütövlükdə ölkə təsərrüfatının dağılması vaxtı kimi xarakterizə edilə bilər. Cinslərin bərabərliyi məsələsi maksimal formallaşdırılaraq vəzifə və öhdəlik sahəsində reallaşdırıldı. Hətta qadın sağlığına zərərli deyə qadağan olunmuş əmək növlərinə qadınlar təzədən cəlb olundu.

Qadın siyasətinin üçüncü dövrü soyuq müharibə illərinə təsadüf edir. Qadın emansipasiyası ideyasının ən son həddə formallaşması bu mərhələyə aiddir. Təbliğat aparatı cinslərin tam bərabərliyinin qərarlaşmasını iddia etsə də, dövlət idarəetməsi və ictimai rəy bu iddianın uydurma olmasının fərqindəydi. Əslində bu dövrdə qadın məsələsinə istinad beynəlxalq ictimaiyyətə ideoloji təsir vasitəsinə çevrilir. Bu yolla inkişaf etməkdə olan ölkələr və sosialist düşərgəsi ölkələri sovet dövlətinin müsbət obrazının cazibəsinə gətirilir. Bu üçüncü dövr analıq və uşaqların dəstəklənməsi dövrü olaraq da tarixə düşüb.

Sovetlər Birliyində cinslərə, qadın məsələsinə yönəli həyata keçirilən tədbirlər, xüsusən, qadın siyasətinin birinci dövrü məsələnin dominant diskursa tabe tutulmasına ən yaxşı nümunədir. Yeni qurulmuş dövlətin ideoloji sistemi sosial-iqtisadi islahatları dəstəkləmək istiqamətində fəaliyyət göstərirdi. Dünyada ilk dəfə 1920-ci ildə Rusiyada abort qanunla leqallaşdırılır. Həmin il boşanmalar da qanunla leqallaşdırılır.

Yeni dövlətə idelloji baxımdan asan idarə olunan gənclər lazımdı. Bu məqsədlə nikahdankənar doğumlar təbliğ olunurdu. 1923-cü ildə SSRI-də doğulan uşaqların 50%-i nikahxarici olmuşdu. «Qadın uşaq dünyaya gətirən bir maşın kimi sənayeləşmə və kollektivləşmə prosesinə işçi resursunu təmin etməli, öz fiziki qüvvəsini ucuz işçi qüvvəsi kimi dövlətin iqtisadi həyatına sərf etməli idi. Yeni sistem «qadın azadlığı» ideyası altında qadını ailənin və kişinin istismarından xilas edib, dövlətin istismar alətinə çevirirdi**(5, s.531).**

Dövlətin cinsi, ailə siyasəti etnik, mədəni, dini özəllikləri nəzərə almadan yeni diskursun tələblərinə uyğun formalaşırdı. Xalq Komissarlarının 1Yanvar 1918-ci il qərarı ilə17-30 yaşarası bütün (5 uşaq anaları istisna olmaqla) zəhmətkrşlərin intim istifadəsinə verilirdi. 1920-ci ildə yaradılmış «azad sevgi» büroları müraciət edən kişiləri qadınla təmin edirdilər.

1925-ci ildə Moskvada səslənən «Həyaya son!», «Ailəyə son!», «Nikaha son!» şüarları yerlərə, Azərbaycana da gəlib çıxmışdı. Avtobusun üstündə uzanmış çılpaq qadın o illər seksual siyasətinin rəmzi olaraq bu gün də xatır-

lanmaqdadır. Bənzəri seksual inqilab dünyanın heç bir ölkəsində yaşanmamışdı. Stalinin hakimiyyətə gəlməsi ilə dövlətin qadın, ailə, uşaq siyasəti də dəyişir.

Qərbdə qadın emansipasiyası və keçmiş Sovetlər Birliyində qadın məsələsinin araşdırılması əsasında bəzi nəticələr çıxarmaq olar:

- Çar Rusiyası və onun mənəvi varisi eks Sovetlər Birliyində qoyulan «qadın məsələsi» daha kompleks xarakterlidir. Ölkənin sosial, siyasi, iqtisadi problemlərinin kompleks həllinə yönəlidir;
- Qərbdə meydana çıxan qadın emansipasiyası ideyası, onun birinci, ikinci dalğa feminist hərəkatda reallaşması daha dar, əsasən siyasi tələblərlə (ilk növbədə seçki hüququ) müşayiət olunan yanaşmadır;
- «Qadın məsələsi»nin ideya müəllifləri kişilərdir;
- Feminist hərəkatın ideoloqları qadınlardır (marksist, sosialist feministlər ümumi hərəkatın hissələri kimi istisnadırlar);
- Qadın məsələsinin qoyuluşu, adding siyasətinə uyğun kvota sisteminin tətbiqilə yaranan qadın fəallar, məsələn, parlamentdə qadın fraksiyalarının fəallığı formal xarakterlidir, onlar hakim ideologiya, siyasi kursun qeyd-şərtsiz təbliğçiləridirlər;
- Qərbdə «öz alın təri» ilə mövqe əldə edən qadınlar fəaliyyətlərində hərəkat, qrup maraqlarını şəxsi maraqlardan üstün tutmaq məcburiyyətindədirlər;
- Adding, kvota sisteminin tətbiqi ilə meydana çıxan qadın-liderlər qadın maraqlarına biganədirlər, öz aralarında qadın dayanışması nümayiş etdirə bilmirlər;
- Sovet emansipasiya siyasətinin paternalist yönümü aşkardır- bu siyasətin «yuxarı»-dan gerçəkləşməsi qadını sadəcə bu siyasətin obyektinə çevirdi. Qadın emansipasiya siyasətinin subyekti ola bilmədi;
- Sovetlər birliyinin qadınlara yönəli siyasətinin ikili xarakteri bir tərəfdən, qadınların bərabər imkan və bərabər hüquq əldə etməsinə yönəli sosial siyasət, diğər tərəfdən, bütün bu siyasətin epizodik xarakterində idi. Həyata keçirilən miqyaslı tədbirlərə rəğmən qadına ənənəvi münasibət dəyişməmiş qalmışdı. Retrospektiv yanaşmada sovet dövlətinin qadın siyasətini qiymətləndirsək, konstitusiya prinsipi, qanun bazasına rəğmən keçmiş SSRI-də faktik cinsi bərabərlik olmayıb. Bunun bir səbəbi də qanunvericilikdə əksini tapmış müddəaların ictimai rəylə dəstəklənməməsidir.

Bir daha metodologiya haqda

Yəqin ki, humanitar elmlərin təbiət, texniki, dəqiq elmlərdən əsas fərqlərindən biri də anlayışların, metodologiyanın qeyri-müəyyənliyidir. Fəlsəfəni birmənalı humanitar sahəyə aid etmək doğru olmasa da, bu sahədə işin metodoloji çətinlikləri əslində yaxşı məlumdur. Qadın refleksiyası, onun fəlsəfə tarixində araşdırılmasını çətinləşdirən başlıca məsələlərdən biri metodoloji, konseptual bazayla bağlı çətinliklərdir. Hərçənd patriarxal düşüncə qadının özünün düşüncə qabiliyyətini şübhə altına alır. Bəri başdan deyək ki, qadın düşüncəsinə münasi-

bətdə ən başlıca əks-arqumentlərdən biri qadının məntiqli düşünə bilməməsi iddiasıdır. Bütün fəlsəfə tarixini mizoginiya tarixi olaraq görən feministlər fəlsəfə klassiklərini müzakirə obyektinə çevirməklə bunun əksini sübut etməyə çalışmışlar. Xüsusən, müxtəlif elm, incəsənət sahələrinə münasibətdə "dahi qadın yoxdur" fikri feministlər arasında ən çox rezonans doğuran məsələlərdəndir. Feminist fikir bu məsələnin qoyuluşunda əslində 3 mərhələ adlamış sayıla bilər. İlkin etiraz qadın və kişilərin həyat şəraiti, konkret olaraq qadının cəmiyyətdəki sosial, siyasi statusunu nəzərə almaqla sadəcə özünüifadə imkanı olmaması yönündəki spekulyasiyalarla bağlıdır. Qadın cəmiyyətdə qul, kölə durumundaydı, onun təhsil, hər hansı qabiliyyətini inkişaf etdirəcək ixtisas təhsili almaq imkanı yox idi. Amma filosofların qadın düşüncəsi ünvanına səsləndirdikləri etimadsız fikirlər yanında azad (məhz ailə, məişət öhdəliklərindən azad qadın) qadın fenomeni də görünməkdədir. Yunan heteraları, yapon geyşaları, saraylarda xüsusi məqsədlə yetişdirilən qızların ədəbiyyat, sənət və hətta elm sahəsində sərbəst mühakimə yürüdüb kişi alim, sənətkarlar üçün ilham pərisi olmaları yaxşı məlumdur. Problemin qoyuluşuna yanaşmada ikinci mərhələ tarixdə iz qoymuş qadınların axtarışı ilə bağlıdır. Bu məsələ ədəbiyyat, elm, incəsənət sahəsində unudulmuş qadın-müəlliflərin axtarışı formasında ifadə olunub. Bu sahədə görülən işlərlə Qərbdə, eləcə də bəzi Şərq ölkələrində tarixin yadda saxlamadığı qadın-müəlliflər aşkar edilərək ümumi tarixə qazandırıldı. Amma bu məsələyə münasibətdə əsl dönüş nöqtəsi "dahilik" anlayışının özünün yenidən mənalandırılmasıyla bağlıdır.

Yeni rakurs

Günümüzdə "qadının refleksiyası" (hərçənd qadın məsələsinin qoyuluşu eks sovetlər məkanında bu ifadəni də qeyri-məqbul hesab edir) dedikdə, tarix səhnəsində qadın obrazının inkişaf dinamikası nəzərdə tutulur. Yəni mövzu qadın obrazlarının dəyişməsi, rol-modellərin bir-birini əvəzləməsi ətrafında hallanır. Müasirliyin alternativ nəzəriyyələri məsələnin araşdırılmasına öz yeni metodlarını təklif edirlər. Yuxarıda söylədiklərimizdən də göründüyü kimi feminist nəzəriyyədə məsələnin qoyuluşu dəyişir. Məsələn, Qrizelda Pollok məsələni araşdırma rakursunu dəyişməyi təklif edir. Bu yanaşmanın əsasında klassik "qadın obrazı" anlayışını "qadın ideoloji diskursda məzmun kimi" təsəvvürü ilə əvəzləmək durur. Yəni feminist kritika cinsi reprezentasiya məsələsini kontekstuallaşdırmaqdan söz açır **(6, s. 40)**.

"Qadın obrazı" anlayışından imtinanın əsasında tarixi diskursun nəzəri əsasında duran patriarxal interpretasiya modelinə etiraz dayanır. Bu modelin qadın obrazlarını pozitiv təsviri ehtimalı az olduğundan (müzakirələr gözəllik idealları, xeyirxahlıq, mənəvi təmizlik kimi ilk baxışda qadın obrazları ilə birbaşa əlaqəsi görünməyən məsələlər ətrafında aparılır) *reprezentasiya ideologiyası*ndan danışmaq daha doğru olar. Feminist kritika artıq tanış tekstlərin altenativ oxu imkanı məsələsini qabardır. Yəni qadın müəlliflər aramaq əvəzinə məlum mətnlərin yenidən oxunması əsasında mövcud ideologiyaya "qarşı çıxan" tamaşaçı və ya oxuyucu (resisting reader) imkanları üzə çıxarılır. Cinsi reprezenta-

siya məsələsinin kontekstuallaşması resepsiya və oxuyucu/tamaşaçı "cavabları"na əsaslanan nəzəriyyə əsasında mənalandırılır. Bu planda bir incəsənət əsəri, ədəbiyyat nümunəsi müxtəlif estetik ideologiyalar güzgüsündə öz tükədilməsi tarixi olaraq da interpretasiya oluna bilər. Estetik ideologiyalar da öz növbəsində sosial qrupların ideologiyaları ilə determinə olunur. Məlumdur ki. klassik mədəniyyətin bir çox teksti görünən "qapalılığ"a rəğmən semiotik planda müxtəlif resipiyent qruplarına ünvanlanmış olur. Feminist kritikanın ilk postulatı, burdan göründüyü kimi, mətnin çoxcalığı (çox sayda yozuma açıq olmasında) tarixdən tanış mətnləri təkrar oxu imkanını sanki legitimləşdirir. Tamlıq, əlaqəlilik, ardıcıllıq, kogerentlik və ziddiyyətsizlik ayrı-ayrı fraqmentləri birləşdirən baxışla təyin olunur. Mətni klassik oxu anlayışı üçün mətni unifikasiyaedən oxu anlayışı xarakterikdir. Hər şeyi, ayrı-ayrı elementləri ümumi bir əsasda izah cəhdidir. Bu əsas isə adətən dominant ideoloji sxem olur. İzahagəlməz detallar əhəmiyyətsiz, müəllifin səhvi hesab olunur.

Feminist kritika resepsiya və interpretasiyaya biganə qalmır, marağı reprezentasiyaya, təsvir olunandan onu qavrayışa, onu interpretasiya edən şüurda yaranan real həyatına, "varlıq dünyada"ya yönəldir. Feminist kritika kontekstində birinci dərəcəli məsələ hakimiyyət və onu görmə arasında münasibət olur. Yəni dominant ideologiyanın reprezentasiya siyasəti və interpretasiyanı necə təyin etməsi məsələsi araşdırılır: biz necə görürük, kim baxır, nəyə baxır, hakimiyyət münasibətləri baxımından bunun nəticələri nədir və s. Başqa sözlə, feminist kritika görmə və hakimiyyəti eyni düyündə birləşdirir, müxtəlif vizual praktikalar vasitəsilə tarixi və sosial münasibətlər aşkarlanır- perspektivdən tutmuş nəzarətə qədər.

Postfeministlərə görə, gender hər şeydən öncə reprezentasiya, performans effektidir, müxtəlif mədəni praktikalar- dil, ədəbiyyat, incəsənət, elm araçılığı ilə kişiyə, qadına aid olanın differensiasiyası prosesidir. Daha geniş fəlsəfi kontekstdə reprezentasiya reallığın mimetik təkrar istehsalı kimi öz əvvəlki əhəmiyyətini itirir. *Reprezentasiya deyəndə, ideyaların təkrar istehsalı üsulu, mədəniyyətin öz-özü haqda nə düşünməsi, yəni dünyanı müəyyən növ görmə üsulunun manifestasiyası başa düşülür*. Məhz reprezentasiya mədəniyyətdə dominant ideologiyanı, tabelilik formalarını legitimləşdirir və öz əsasına görə siyasi olur. Məsələn, «rəssamın çəkdiyi rəsm onun görmə hisslərinin qeydə alınması yox, özünəməxsus ekran kimi qiymətləndirilə bilər. Bu ekranda bədən hissələrdən toplanır, bizsə onu fantaziya matrisası kimi dəyərləndiririk. Bu, görülənin registrasiyası yox, vizuallaşmasıdır. Və nəyinsə yox, daha çox nə üçünsə vizuallaşmasıdır. Şəkil bütün referensiyaları, sitat, şüursuz investisiyaları, xatirələri ilə birgə mətnin məkanıdır»**(7, s. 330).**

Azərbaycan fəlsəfəsində qadının reprezentasiyası

Hər bir xalqın milli düşüncəsi, ilk öncə mədəniyyətin ilkin qaynaqları sayılan folklor nümunələrində əksini tapır. Mədəniyyətin əsasında duran ənənənələr sistemi uyğun xalqın özünə xas dünyasını yaradır. Y. Evolanın fikrincə, «ənənə məzmununa görə insan üçün yalnız inisiasiya yoluyla anlaşıla bilən fö-

vqəldünya səviyyəsindəki bilikləri özündə təcəssüm etdirir… Formanın deyil, məzmunun vacib olduğu belə ənənəvi dəyərlər ki, varlığın sakral əsaslarının heç kim tərəfindən şübhə altına alınmadığı bir zamanda yaradılmışdı» **(8, s.197).** Bu mənada cinsi simvolika, bizim situasiyada Azərbaycan qadını kimdir, amalı, məqsədi nədir, tarixdə nə kimi rol oynaya bilər (mədəniyyətdə qadın subyektivasiyası məsələsi) kimi məsələlərin ilkin qoyuluşu, kodları məhz miflərdə, dastanlarda, nağıllarda, atalar sözləri, bayatılarda (qadın düşüncəsi daha çox bu kiçikhəcmli, fraqmentar folklor nümunələrində əksini tapır) axtarılmalıdır.

Türk tarixinin ən xarakterik xüsusiyyəti bu tarixin sənədləşməməsində, yazılı mənbələrinin olmaması və ya çox az olmasındadır. Türklərlə bağlı məlumatlar qonşu xalqların yazılı mənbələrində aşkar olunur ki, onların da tərəfsiz olma ehtimalı azdır. Türk inanc sistemi də bu cür qarmaşalar içində itib-batır. Türklərin din adı olan tanrıçılığın (hərçənd türklər öz dinlərini adlandırmır, bu dinin peyğəmbəri, ibadətgahı yoxdur) dual dünyagörüşündən evolyusiyası iddia olunur, onda yunan, Roma panteonuna uyğun strukturlar, ilahlar, ilahələr aranır. Bununla belə son araşdırmalar bu dinin monoteist görüşlərə daha yaxın, panteon təşkil etməsi iddia olunan ilahların isə Göy Tanrı ətrafında cəmlənmiş hami ruhlar-əyələr olması qənaətinə gətirir **(** daha ətraflı bax**- 9).**

Etnik-mədəni birlikləri var edən, mövcudluqlarını təmin edən mifoloji strukturlardır. Ritual-mərasimləri şərtləndirən də bu strukturlardır. Zamanla, dövr dəyişdikcə mifoloji şüur arxa plana keçincə bu strukturlar yoxa çıxmış kimi görünsə də, onlar bədii ədəbiyyat və başqa sənət sahələrinə mifik ad, motiv, süjet olaraq səpələnib mədəniyyətin alt strukturları kimi yaşamaqda davam edirlər. Mifoloji struktur bütün sonrakı dəyişmə, transformasiyalara rəğmən invariant struktur olaraq qorununb saxlanır. Türk mifologiyasının arxaik strukturlu belə obrazlarından biri Ulu Ana, Ulu Ağ Ana, Ilahə Ana adlandırılan kompleks strukturdur. Bir neçə dəfə transformasiyaya uğrayan Ulu Anadan müstəqil funksiya daşıyan obrazlar meydana çıxmış, hər biri ayrılıqda fəaliyyət göstərməyə başlamışlar. Onlar bəzən Ulu Ananın bir neçə funksiyasını daşısalar da, ayrılıqda onu kompleks təmsil edə bilmirlər. Ulu Ana obrazı ambivalent təbiətli ritual-mifoloji varlıq kimi həm nizamlayıcı kosmik başlanğıc, həm də dağıdıcı xaos başlanğıcıdır. Ulu Anadan qopan eyni mifoloji struktur bəzən həm oğuluşaq verir, həm də ona mane olub əlindən ala bilir. Ulu Ana su stixiyası ilə bağlıdır və Yer üzündə nə varsa hamısına nəfəs, can verən odur. Hətta dağ və su əyələri hər şeyi bilən Yer ananın konkret təzahür şəkilləri hesab olunur. Ulu Ana metaforik yox, canlı varlıq olaraq güman ediləndir. Arxeoloji qazıntılar zamanı tapılan iri, sallaqdöşlü qadın heykəlləri onun artım, bolluq-bərəkət düşüncəsiylə bağlı olmasını təsdiq edir. Kişi şamanların mərasim icra edərkən qadın paltarı geyməsi, qadın papağı qoyması Ulu Ana obrazının təcəssümü olmalarından irəli gəlir. Ullu Ana haqda bu söylənənlər mədəniyyətin invariantlarını üzə çıxarmaqdan çox müasir azərilərin davranış məntiqini anlamaq istəyilə bağlıdır. Ulu Ana obrazı modifikasiyaya uğramış şəkli ilə mədəniyyətin sonrakı

qatlarında, əfsanələrdə, nağıllarda, dastanlarda, bayatılarda yenidən qarşımıza çıxır. Məsələn, nağıllardan birində pəri qızı yeni doğulmuş körpəsini çaya (suya) atır, məlum əfsanədə atası Saranı qurtarmaq üçün Arpaçaya tullayır (yeri gəlmişkən, su əyəsi hesab olunan Sarı qız da Ulu Ana obrazının törəməsi və ya modifikasiyalarından biridir). Türklərdə ana kultu məhz Ulu Ana strukturu ilə bağlıdır. Iddia olunduğu kimi patriarxal dünyagörüşü (oğul anası statusu) ilə yox. Məlumdur ki, Qərbi Avropa fikir ənənəsi yunan miflərinin yozumunu bir çox istiqamətdə universallaşdırır. Başqa xalqlarda, o cümlədən, bizdə də bənzər strukturlar, süjetlər arayışı müşahidə olunur. Eyni struktur, süjetlər tapılmayınca, bu, millətin mənəvi sərvətlərinin kasadlığı, zəifliyi ilə əlaqələndirilir və ya yanlış yozulur.

Dastanlarda adı keçən bir olay- buta alma. Demək olar, bütün dastanlarda ana xətt kimi keçən bu olay müasir məntiqi-rasional təfəkkür baxımdan izahı yox kimi görünür. Məlum «Füzuli eşqi» üstünlük dərəcəsi yox, alay mövzusuna çevrilib. Bizim ədəbiyyatımızda, sənətimizdə sevgi-məhəbbət mövzusu əndazəsini aşmış durumdadır.

Qadın Azərbaycan dastan, nağıl və başqa folklor nümunələrində, Orta əsrlər, Yeni Dövrdə sevgi obyekti kimi

Dünyagörüşünün ilkin qatında kosmoqonik miflər ağırlıqlı olduğu üçün burda sevgi mövzusu aydın formalamayıb. Qadın başlanğıc əsasən Ulu Ana mifik strukuru ilə bağlıdır ki, burda önə çıxan qadının törədici, təbiətlə assosiasiyalaşan hami, bərəkət, məhsuldarlıq əlamətidir.

Məhəbbət mövzusu dastanlarda önə çıxır. Buta alma süjeti, demək olar ki, bütün dastanlarda rastlanır. Buta alan kişi (oğlan yox?) və qız (qadın yox?) haqq aşığına dönüşür, qəfil çalıb-oxumağa başlayır, gizli mətləblərdən xəbər bilir. Bu olayın mahiyyəti, zənnimizcə, şüurun genişlənməsi təcrübəsi yaşanmasındadır. Buta almaq bir növ inisiasiya mərasimi yaşamaq kimi bir şeydir. Bütün xalqların taleyində bənzər təcrübələr müşahidə olunur. O cümlədən, Dədə Qorqud dastanlarında ad almaq üçün gənclərin göstərməsi gərəkən hünər buna misaldır. Maraqlı odur ki, buta mövzusu ad dəyişsə də Azərbaycan ədəbiyyatında, mədəniyyətində yaşamaqda davam edir. Azərbaycan tarixində böyük şairlər, dövlət adamlarının çoxunun başından belə bir sevgi macərası keçir və onun əsl məzmunu məhz şüurun genişlənməsi aktıyla bağlıdır.

Nağıllarda qadın yenə də sevginin obyekti durumundadır. Gözəl qənimət olaraq qəhrəmana verilir. Qarşılıqlı sevgi mövzu deyil, yəni qadın sevginin subyekti qismində çıxış etmir.

Orta əsrlər məhəbbət mövzusunun ən yüksək səviyyədə, Füzuli şeirlərində tərənnüm olunduğu dövrdür. Doğrudur, yenə təsvir olunan kişi hisləridir, qadın canalan afətdir. Meydana çıxan qadın-şairələr də (Məhsəti Gəncəvinin gözəl rübailəri bu dövrə aiddir) kişi forma və üsullarından faydalanır. Bununla belə qadın-şairələrin yaradıcılığını bu aspektdə də araşdırmaq lazımdır. Çünki qadın bu şeirlərdə subyekt qismində çıxış edir.

Yeni dövr deyəndə, ilk növbədə maarifçilər yada düşür. Azərbaycan maarif-

çilərinin yaradıcılığında, istər erkən, istər sonrakı, yetkin dövründə qadın azadlığı aparıcı mövzudur. Sevgi mövzusu realist ədəbiyyatın meydana çıxmasıyla arxa plana keçir. Qadın azadlığı mövzusunun bu qədər aktuallaşması isə məsələyə kompleks yanaşmayla bağlıdır. Yəni bu, qadının yox, cəmiyyətin məsələsidir və qadının cahillikdən qurtulması bütövlükdə cəmiyyətin qurtuluşu deməkdir. Bu dövr, xüsusən, XX əsrin əvvəllərində ədəbiyyatda meydana çıxan qadın surətləri rəngərəngdir (Cəfər Cabbarlının əsərlərini yada salaq) və cəmiyyətin inkişaf istiqaməti, dominant diskursun diktəsilə meydana çıxsa da, millifəlsəfi, mifoloji şüur elementləri müşahidə olunur **(**daha ətraflı bax **10)**.

Qadın islama görə

Qadın mövzusunun rasional planda araşdırılması deyəndə, ən qiymətli yazılardan biri, bəlkə birincisi Əhməd bəy Ağayevin 1901-ci ildə nəşr etdirdiyi "Qadın islama görə və islamda" məqaləsi hesab oluna bilər. Məqalədə müsəlman dünyasında qadın əgər belə demək mümükünsə, ən tərəfsiz, obyektiv formada təqdim olunur. Avropalı tədqiqatçıların müsəlman qadını, islam haqda stereotiplərə dayalı, tərəfli yanaşmasına qarşı Əhməd bəy tam başqa qadın tarixi ortaya qoyur. Bu məqaləni oxuyanadək nəzərimdə müsəlman Şərqində qadının tarixi fraqmentar, göydəndüşmə idi. Qatı patriarxal münasibətlərin hakim olduğu müsəlman dünyasında Məhsəti, Sara Xatun, Möminə Xatun, Natəvan kimi qadınların peyda olmasının məntiqi izahını tapmaq çətindi. Bu məqalə qadın mövzusu kimi, islamın da bir çox aspektinə işıq tutur. Əhməd bəy xəbər verir ki, qadın müsəlman Şərqində iddia olunduğu qədər hüquqsuz, cahil şəxs olmayıb. Islam da öz mahiyyətinə görə qadını buxov altda saxlayan, evdən çölə çıxıb sosiallaşmaya, təhsil almağa qoymayan qatı patriaxal sistem, struktur qoruyucusu deyil. Əhməd bəy, bir tərəfdən, o vaxtlar, lap indi də Qərbdə islamla, onun peyğəmbəri ilə bağlı stereotpləri dağıdır, Quranda qoyulan bəzi məsələlərə, məsələn, örtünmək məsələsinə aydınlıq gətirir. Islam tarixi boyu qadının vəziyyəti, ona münasibət məsələsini dövr-dövr, mərhələ-mərhələ nəzərdən keçirir. Göstərir ki, Məhəmməd peyğəmbərin dövründəki qadına, onun inkişafına xoş münasıbət ümmiyə və abbasilər dövründə davam edir. Amma müsəlman qadın obrazının zəif düşməsi bu sonuncuların hakimiyyəti dövründə başlanır. Bu, bir tərəfdən, Əhməd bəyin iddia etdiyi kimi ifrat zənginləşmə, eyş-işrətə uyma ilə, digər tərəfdən, öz ən yüksək inkişaf səviyyəsinə çatmış ərəb sivilizasiyasiyasının tənəzzülə başlaması, ona fars, suriyalı təsirinin artmasıyla bağlıydı. Müsəlman tarixi Ümmi Səlimə (birinci abbasi xəlifəsi İbn Səffanın qadını), Harun ər Rəşidin qadını Zübeydə və baçısı Abbasə, I Mötəzidin qadını Qətr-un Nada (sonuncu öz sarayında "Ədəbiyyat, elm və sənət həvəskarları cəmiyyəti " yaratmış və dəstəkləmişdi, şəxsən məhkəmə tribunalında çıxış etmişdi) kimi maarifçi hökmdar qadınlarıyla yanaşı mədrəsədə təhsil verən qadınalimlərə də- Fərxun-Nisa (ədəbiyyatçı), Ümməl–Xeyr Fatimə və Ümməl İbrahim əl-Yezdani kimi teoloq alimlərə də şahid olub. İslam türk mənşəli hökmdarların hakimiyyəti təhsilə, o cümlədən qadın təhsilinə loyal münasibəti ilə seçilib. "Qaniçən" Teymurləngin özü və oğulları hər yerdə məktəb, kitabxana

açıb. Qadına münasibətin kəskinləşməsi islamda məhz İran, Suriya təsiri ilə əlaqəlidir.

Əhməd bəyin məqaləsindən çıxan nəticə- qadının Şərqdə Qərbdən geri qalmasının səbəbi islamla, onun mahiyyəti ilə bağlı deyi, müsəlman Şərqində müəyyən səbəblərdən dinə verilən xüsusi mövqe ilə bağlıdır. "Müsəlman dini öz mahiyyətinə görə həyatsevər, proqressivdir. Onda fatalizm insan taleyi üstə asılı qarşısıalınmaz güc yox, artıq baş vermişlə post factum barışmaq yönümlüdür" **(11, s.108)**.

Yusif Vəzir Çəmənzəminlinin qadın mövzusunda Azərbaycanda və ondan kənarda çap etdirdiyi yazılar da qadın mövzusunda araşdırmaların ən çox müraciət etdiyi mənbələrdəndir.

"Arvadlarımızın halı", "Qanlı göz yaşları", "Ana və analıq" haqda məqalələr qadının ağır vəziyyətini açıb göstərməklə bərabər məsələyə fərqli rakurslarda yanaşmağa da imkan verir.

"Çadra ətrafında" adlı məqalədə müsəlman Şərqində qadının statusunu müəyyənləşdirmək üçün ta qədimdən türklərdə, farslarda və ərəblərdə qadına münasibəti araşdırır. Müəllif məqalədə "qadın" sözünü ifadə edən söz-anlayışların filoloji təhlilini verir ki, bizim mədəniyyətimizdə adlandırmadan (qadına aşağılayıcı münasibət) qadına münasibəti ifadə etmək istəyən müəlliflərin əsas istinad mənbələrindəndir **(12).**

Qadının türk, fars, ərəb cəmiyyətlərində vəziyyətini araşdıran ədib ilk öncə həyat şərtlərindən irəli gələn fərqlərə diqqət çəkir: türk qadınlar ailə təsərrüfatının idarəediciləridir. Kişilər daha çox savaş, ulusun müdafiəsində görəvli olduqlarından ev, təsərrüfat, uşaqlar, ticarət onların fəaliyyət sahəsidir. Qadınlar kişilərlə bərabər bir növ müasir parlamenti andıran siyasi yığıncaqlara qatıla, söz deyə bilər. Çəməmzəminli yunan, ərəb səyyahlarının verikləri məlumatlara dayanaraq ordu, dövlət başçıları arasında türk qadınlara təsadüf edilməsindən xəbər verir. Herodot, İbn Bətutənin həməzənlər (müasir deyimlə amazonlar) haqda verdikləri məlumatlar xüsusi maraq doğurur. Maraqlıdı ki, həməzənlər orta əsrlərdə də tarix səhnəsindən itmirlər. 15-ci əsr Avropa səyyahı Qlavixo Teymurləngin yanına səfər zamanı Çin hüdudlarında yaşayan həməzən-türklərdən xəbər verir. Çəmənzəminli türklərdə saray həyatının təhlili zamanı qadının dəyişik vəziyyətinə diqqət çəkir- türklərdə çoxarvadlılıq başlamış, saray çəkişmələri qadına münasibəti və qadınlararası münasibəti dəyişmişdir.

İranda günümüzdə qadına xüsusi münasibətin (bir tərəfdən qadın ən dəyərli, incə əşyadır, digər tərəfdən, heç bir hüququ yoxdur) köklərini açır, çadranın islamın ayrılmaz atributuna çevrilməsində farsların xidmətindən bəhs edir. Farslar çox məsələdə olduğu kimi qadının örtünməsində də ifrata varmışdılar və zamanla bu örtük qadının müsəlman cəmiyyətində vəziyyətinin simvoluna çevrilmişdir.

Ərəblərə gəlincə, Çəmənzəminlinin bir təsbiti maraqlıdı- ərəb qadını heç də iddia edildiyi kimi islama qədər haqsız-hüquqsuz, evdən bayıra çıxmayan övrət deyildi. Səhrada kişilərlə bərabər at çapıb savaşan, gərəkəndə sözünü deməyi

bacaran hüquq sahibiydi. İslam onu Həvvanın günahının varisinə çevirməklə evə qapayıb, söz haqqını əlindən aldı. Əlbəttə, Çəmənzəminli islamın qadına verdiyi imkanları (Quranda təsbit olunmuş boşanmaq imkanı, qadın vərəsəliyi-islama qədər qadın nə atasından, nə ərindən vərəsə haqqına malik deyildi, evlilik təsbit olunur, ərin qadın, uşaq qarşısında borcu qanuniləşdirilirdi) danmır, amma islamın birmənalı qadının vəziyyətini yaxşılaşdırmasını sual altına alır.

Çəmənzəminli müasiri olduğu XX əsrin əvvəllərində tək Azərbaycanda yox, bütün islam Şərqində qadının hüquqsuz, cahil vəziyyətini, bütövlükdə müsəlman dünyasının geridə qalmasının əsas səbəblərindən birini dinin cəmiyyət həyatında artan rolunda görür.

Çəmənzəminli və Əhməd bəy Ağayevin müsəlman Şərqində qadının vəziyyətini tarixi təhlilindən göründüyü kimi qadının hüquq və azadlıq imkanları yüksələn xətt üzrə inkişaf etməmiş, zaman-zaman dəyişmişdir.

Azərbaycanda sovet dövrü qadın məsələsinin qoyuluşu məqalənin əvvəlində təhlil olunur.

Müasir dövr Azərbaycanda qadın rol-modellərin çeşidlənməsi (feminist nəzəriyyələrdə cinsi identiklik məsələsinin klassik qoyuluşundan qeyri-klassik qoyuluşuna keçidə uyğun) Azərbaycanın qloballaşan dünyanın hissəsinə çevrilməsi fonunda baş verir. Beynəlxalq təşkilatların, xüsusi maliyyə-qrant təşkilatlarının fəaliyyəti ölkənin qadın, hətta uşaq, ailə siyasətinə yön verir. Azərbaycan qoşulduğu beynəlxalq konvensiya və qərarlara, eləcə də qəbul etdiyi qanunvericilik aktlarına görə ölkənin iç siyasətini müəyyənləşdirir.

Belə bir dövrdə artan feminist meyllərdən söz açılır **(**məsələn, bax**- 13)**

Feminist şüarlar istər bəzi qadın QHT-lər, siyasi partiyaların qadın qolu (sosdemlər), eləcə də ədəbiyyatda, gənclər arasında tez-tez səsləndirilir.

Ədəbiyyat bu meyl, şüarların əhatə çevrəsini təyin etmək üçün göstərici ola bilər. Elnaz Eyvazlı **(14),** Xuraman Hüseynzadə **(15)**, Sevinc Pərvanə **(16)**, Günel Mövlud **(17)**, Sevinc Çılğının **(18)** şeirləri sadəcə qadın hiss-duyğularını dilə gətirmir. Qadının yeni situasiyaya- kişinin hüquq və azadlıqlarla yanaşı onlara görə məsuliyyəti də qadına qaytardığı duruma cavab reaksiyasıdır. Qarşı cins nümayəndəsinin bu çağırışlara cavabı yeni mənəvi situasiyadakı qeyri-müəyyənliklə yanaşı, kişi olma üstünlüyünü qoruma xülyasından xəbər verir **(19)**.

Elnarə Akimova adı çəkilən dissertasiya işində **(13)** müasir Azərbaycan ədəbiyyatında yeni meyllərdən söz açarkən postmodernist meyllərə xüsusi deyinir. Bəzi əsaslandırmaların absurd olması, məntiqi səslənməməsinin altını çizir. Kamal Abdullanın «Unutmağa kimsə yox» əsərinin qəhrəmanı aspirant çiçəkli yazının şifrəsini çözməklə böyük tarixi həqiqətin üstünü açacağına əmindir. Oysa çiçəkli yazının bir məhəbbət məktubu olması üzə çıxır **(20).** Məsələ də bundadır. Bizim milli kimliyimiz tarixi sənədlərdə yox, bu məhəbbət məktubunda saxlıdır.

Azərbaycanda feminizm olubmu və ya mümkünmüdür sualının cavabını elə bu «feministlər»in yaradıcılğına azca nəzər salmaqla müəyyənləşdirmək olar.

Qərbdə feministlərin əsas tələbləri siyasi hakimiyyət tələb etmələri ilə bağlıdır. Hətta özəl həyat belə bu tələblərə tabe tutulur. «Şəxsi olan siyasidir». Bizdə qadının etirazı imkan, hüquq bərabərliyindən yana yox, kişinin əvvəlki kişi olmamasından, məsuliyyətsiz, evə, ailəyə başçı funksiyasını itirməsindən dolayıdır. Feminizmin Qərbdə inkişaf tarixini izləmək belə bir gerçəyi ortaya qoyur-feminizm fərdi azadlıq ideyasıyla bağlıdır və bu səbəbdən Ingiltərə, Fransa kimi ölkələrdə meydana gəlib inkişaf edir. Almaniya kimi kollektivist cəmiyyətə malik ölkə feminizm üçün əlverişsiz mühit hesab oluna bilər. Bütün bu mülahizələr Azərbaycana münasibətdə fərqli qadın kimliyindən söz açmaq gərəyi doğurur.

Azərbaycan fəlsəfəsində qadın identikliyi

Qadın identikliyinin fəlsəfi konsepsiyalarını Qərbdə feministlər işləyib hazırlayıb. Bu məsələyə iki cür yanaşma esensialist və qeyri-esensialist yanaşma uyğun olaraq fərqlər nəzəriyyəsi nümunəsində fransız feminist məktəbi və ingilis-amerikan feminist məktəbi misalında təqdim olunur (bu haqda ətraflı bax**- 21**). Son konsepsiyalar postmodernist əsaslı olduğundan kifayət qədər çevik-flexible hesab olunur, qloballaşmanın dünyanı böyük kənd halına gətirdiyi günümüzdə dünyanın hər yerində özünü doğru göstərmə ehtimalını artırır.

Bununla belə, yuxarıda feminizm haqda söylədiklərimizi də nəzərə almaqla Azərbaycana münasibətdə fərqli qadın identikliyi konsepsiyası işləyib hazırlamaq ehtiyacını dilə gətirməliyik.

Əvvəla, feminizm (marksizm də bu kritikadan geniş istifadə edir) patriarxat haqda təsəvvürləri çox universallaşdırır. Hər yerdə, hər zaman hər şeyi patriarxal münasibətlər prizmasından qiymətləndirməyə çalışır və dolayısı ilə kişi düşmənçiliyi doğurmuş olur ki, bu da bizimki kimi ənənəvi cəmiyyətlərdə haqlı etiraz yaradır. Oysa daha geniş yanaşmada kişilər də tarixin (patriarxatın yox) qurbanlarlarıdır. Müharibələrdə ən çox kişilər, xüsusən, gənc, cavan kişilər kütləvi şəkildə qırılır, qadınlar daha çevik olmaları səbəbinə dəyişik mühit və dövrə daha tez uyğunlaşa bilirlər. Ümumiyyətlə, daha geniş yanaşmada patriarxat dövrün dominant diskursunun tələblərini yerinə gətirən münasibətlər toplusudur ki, onun kişilərlə, hələ fərd halında kişi ilə elə bir bağlantısı yoxdur. Dil, mədəniyyət bu münasibətləri özü yaradır və təkrar istehsal edir.

Başqa bir məsələ qadınlara qarşı zorakılığın universallaşdırılması məsələsi ilə bağlıdır. Bu məsələdə də feminizmin xidmətləri danılmazdır. Reduksionist, dualist yönümlü Qərb təfəkkürü hər yerdə istismar, ayrılıqlar, fərqlər arayışına rəvac verir. Feminizm Qərb təfəkkürünün bu xüsusiyyətini bir tərəfdən, qeydə alıb tənqid edir, diğər tərəfdən, özü də bu tələyə düşür.

Qadına qarşı zorakılıq, əlbəttə, bütün, o cümlədən, ənənəvi cəmiyyətlərdə mövcuddur. Sadəcə, o, feministlərin iddia etdiyi kimi məhz qadına yönəli deyil. Zorakılıq, şiddət dövrümüzün əsas bəlasıdır və sadəcə etik, hüquqi məsələ deyil. Bütün problemləri sosial kontekstə bağlamağa meyl, məsələnin arxasında duran ekzistensial, qnoseoloji əsasları görməzə, danmaza gətirib çıxarır. Maraqlıdı ki, Azərbaycanda qadına qarşı zorakılığa həsr olunan elmi işlər, məsələn,

sosial-fəlsəfi kontekstdə işlənən dissertasiya işləri durmadan artır. Bunu AAK yanında Fəlsəfə üzrə Koordinasiya Şurasının verilərinə dayanaraq sübut etmək mümkündür.

Zorakılıq bütövlükdə cəmiyyətin, dünyanın, zamanın bəlasıdır və ondan kişilər də qadınlar qədər əziyyət çəkir. Suisidin artması insanın mürəkkəbləşən dünya-insan-cəmiyyət münasibətləri qarşısında acizliyinin göstərgəsidir və reduksionist, ayrımçı, rasionalist təfəkkür bu problemin həllini tapa bilməz.

Milli fəlsəfədə qadın identikliyinin fəlsəfi əsaslarına gəlincə, bu, sözsüz, ənənəyə, onun ilkin mənbəyi mif və folklora dayanmalıdır.

Qərb feminist fikri qadının yarımadam (bax, **21, s.247**) hesab olunması tezisindən çıxış edir və qadının identiklik konsepsiyaları bu müddəanı sıradan çıxarmaq yönündə spekulyasiyalar üzərində qərar tutur. Türk mif, folklor nümunələrinə əsaslanaraq, bizim mədəniyyətdə tək qadının yox, kişinin də yarımadam hesab olunması tezisini irəli sürmək mümkündür. Məhz bu iki cinsin bir tamda-ailədə birləşməsi hər iki cinsi tam, bütöv adama çevirir. Mədəniyyətimizdə evlənməmiş, ailə qurmamış erkəyi kişi hesab etməmək bu görüşdən qaynaqlanır. Ümumiyyətlə, Haydeggerüsulu dekonstruksiya tək sözlərə, onların etimologiyasına münasibətdə yox, ənənəyə münasibətdə də çox maraqlı material verə bilər.

Azərbaycan mədəniyyətinin, fəlsəfəsinin ən qabarıq xüsusiyyətlərindən biri bu mədəniyyətdə «örtü», «pərdə» **(Əli Abasov)** məsələsidir. Gizlilik sadəcə mədəniyyətin özünüqoruma vasitəsi, etik prinsip yox, eyni zamanda qnoseoloji prinsipdir. Bu mədəniyyətin, ümumiyyətlə, reflekiyaya qapalı olması anlamında yox, bu refleksiyanın dilə gətirilməməsi, yad gözlərdən gizlədilməsi mənasındadır. Yeri gəlmişkən, yapon fəlsəfəsi araşdırmaçıları da bu fəlsəfənin belə bir xüsusiyyəttindən söz açır. Yaponların, bir tərəfdən, müasir dünyanın elmi-texnoloji çağırışlarına cavab verib, digər tərəfdən, öz milli-mədəni kimliklərini qoruya bilmələrində bu gizliliyin payı böyükdür.

Azərbaycanlıları mərasimçilikdə (toy, yas mərasimlərinə, göstəriş xarakterli əşyalara böyük pullar xərcləmək) günahlandırmaq əsassız sayıla bilməz. Amma ənənəyə münasibətdə dekonstruksiya milli birlik, həmrəyliyin məhz bu bayram və mərasimlərdə formalaşmasından xəbər verir. Ənənəylə ilkin bağlılığını itirən, nəyi niyə etməsini yaddan çıxaran xalq mərasimlərə sadiqliklə öz mili-mənəvi birliyini qoruyub saxlamağa çalışır.

Bütün bu söylənənlər milli fəlsəfə zəminində identiklik (istər qadın, istər kişi) konsepsiyası işləyib hazırlamanın önəmini üzə çıxarır.

Milli fəlsəfəni xalqın ruhani arayışları fenomeni olaraq tanımlasaq, burda mentalitet, psixologiya, özünüdərk və milli yaddaş intellektual dünyagörüşün mənbəyi olaraq çıxış edəcək. Intellektuallığın konsentrasiya və ya gərginlik səviyyəsi rasionallıq göstəricisidir. Fəlsəfə ilkin formasında, yunan ənənələrinə görə rasional yönümlüdür. Məhz bu rasionallıq dərəcəsi milli fəlsəfələrin mümkünlük diskussiyalarını doğuran səbəbdir. «Qərb, Şərq fəlsəfəsi məsələsi dünyagörüşündə rasionalizm kriteriyasını seçmək məsələsidir»**(22).** Amma Şərqdə ruhani aləmin fəlsəfədən daha geniş, fəlsəfənin bu dünyanın bir hissəsi olması

rasionallıqdan başqa düşüncələrin milli fəlsəfə məsələlərində, o cümlədən, milli qadın, kişi identikliyi məsələlərinin işlənməsində zəruri qılır.

Mənbə və qeydlər:

1. Манхейм К. Диагноз нашего времени. М, 1994;
2. Sandra Harding, Introduction/ Is there a feminist method, pp.1-14, Смит Д. Социологическая теория. Методы патриархатного письма// Хрестоматия феминистских текстов,СПб.:2000;
3. Батлер Д. Случайно сложившиеся основания: феминизм и вопрос о «постмодернизме»// Гендерные исследования.1999, №3;
4. Батлер Д. Случайно сложившиеся основания: феминизм и вопрос о «постмодернизме»// Гендерные исследования.1999, №3;
5. Rauf Məmmədov. Tarixdə qadının yeri və rolu// Tarixin fəlsəfəsi: retrospektiv və perspektiv, Bakı, Azərbaycan, 2018;
6. G. Pollock. What's wrong with Images of Women, Betterton, ed/, Looking on: Images of Feminity in the visual Arts and media (London and New York: Pandora Press, 1987;
7. Gouma-Peterson Th., Mathews P. «The Feminist Critique of Art History», The Art Bulleten LXIX, Sept. 10987;
8. Эвола Ю. Оседлать тигра (перевод с итальян. В. Ванюшкиной), СПб.: Владимир Даль, 2005;
9. Cəlal Bəydili (Məmmədov). Istiqbal xalq ədəbiyyatınındır (seçmə yazılar), Bakı, 2005;
10. Səlahəddin Xəlilov. Cavid və Cabbarlı. Müxtəlifliyin vəhdəti (fəlsəfi etüdlər), Bakı, Azərbaycan Universiteti nəşriyyatı, 2001;
11. Ахмед бек Агаев. Женщина по исламу и в исламе// Азербайджан в мире, н.4(6), октябрь 2006, с. 98-182;
12. Arayış. Qadın sözünü ifadə edən ləfzlər türkçə "xatun", farsca "zən", azəri ləhcəsində "övrət" və Krımda "apaxay"dır. Xatun yüksək sinif qadınlara verilən bir ünvandır ki, osmanlı türkcəsində "x"-nin "k" hərfinə dəyişməsilə "kadın" olmuşdur. Zən Avesta dilindəki "Les denas"ın yeni bir şəkli olmalıdır. Professor Harle bu sözü belə təfsir eləyir: "Jena ya sadə qadın mənasını ifadə edir, yaxud doğruluq, din, pərəstiş, şəfqət, zəka, nemət kibi məfhumları təmsil edən rümuzu şəxsiyyətlərdən ibarətdir". Övrət ərəbcə bədəni-insanın görünməsi və göstərilməsi eyib sayılan və haram olub, namazda örtülməsi şərt olan yerləridir.Apaxay-abla ağay "abla ağa"dan zəbanzədi olmuş bir ləfzdir ki, yalnız Krım tatarı arasında istemal olunur. "Böyük bacı ağa"- deməkdir. Bu kiçik filoloji təhlil bizə böyük bir tarix açır: Xatun və abla ağa sözləri türk irqinin qadına qarşı bəslədiyi hörməti göstərir; Zən arilərin bidayətdə qadını təqdir etməsinə işarədir. Övrət isə ərəb istilasıyla Azərbaycanda və Şərqi Anadoluda istemala başlanmış sözdür ki, islam ehkamını açıqcasına anladır. (Yusif Vəzir

Çəmənzəminli. Biz kimik? Məqalələr, Bakı, Nurlan- 2004, s. 110)

13. Akimova Elnarə Seydulla qızı. Müstəqillik dövrü Azərbaycan poeziyası müasir ədəbi təmayüllər kontekstində. Filologiya üzrə elmlər doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya, Bakı-2017

14. Elnaz Eyvazlı
Səhərəcən buz kimi yataqda
İt kimi ulayıram.
Qonşum deyir ki,
Bu gecə bir köpək bizi yatmağa qoymayıb.
Qayıt, məni saçlarımla yuvama zəncirlə.
Həsrətindən köpək olduğumu
Biləcəklərindən qorxmuram.
Bu gec-tez hamıya çatacaq.
Sahibsiz olduğumu bilsələr,
Hərə bir daş atacaq. (Eyvazlı Elnaz. Kişi etirafı, Bakı, Qanun, 2011, s.56)

15. Xuraman Hüseynzadə
Ah, Azad qadın...
Bu məhbəs məmləkətdə
Elə heykəl olaraq qalacaqsan... (Hüseynzadə Xuraman. Ağ atlı Avropa. Bakı, Qanun, 2011, s.15)

16. Sevinc Pərvanə
qadınlığıyla barışanları
heç sevmədim
daha sonra yazığım gəldi onlara, çünki uşaq kimidirlər lap
ovcunda ağlayır qadınlar
gözləri ovuclarının içindədi...(Pərvanə Sevinc. Uçuş məsafəsi. Bakı, Qanun, 2006, s.12)

17. Günel Mövlud
bağışla məni, ana
mən qürbətdə anladım
vətən qadınları necə mənasızdır. (Mövlud Günel. 5XL, Bakı: Qanun, s.19)

18. Sevinc Çılğın
Adam kimi yaşamaq üçün
Özündən qaç
Lazımsa
Özünə yox deməyi məşq et..
Süpür keçmişini
Üflə hisslərinin tozunu
Yaşamağa davam! (Çılğın Sevinc. Mən @2006, Bakı: Qanun , 2007, S. 39)

19. Aqşin. Sizin eradan əvvəl
Qadınlara elə gəlir ki, qaranlıq onları gizləyir

Əksinə, qadın qaranlıqda daha aydın görünür
Məndən iki addım qabaqda gedən bu qadının
azadlığının sərhəd dirəkləridir sevişdiyi kişinin qolları
o "dirək"lərdən o tərəfdə səhər çoxdan açılıb
kişi qolları arasında qadın üçün həmişə qaranlıqdır
qadın azadlığı qaranlıqdır. (Aqşin. Unutmaq sözünün şəkli. Bakı: Adiloğlu, 2002, s.17)

20. Kamal Abdulla. Unutmağa kimsə yox.
Qarağacın kölgəsi hər yana çatdı,
Amma sən kölgənin altında yoxsan.
Sən yoxsan. Sən Qarağacı unutmadın.
Qarağac səni untdu. Qarağac indi səni anır.
Qarağacın ürəyi deşilir.Para-para olur.
Göy də, yer də sən deyir.
Qarağacın kölgəsi hər yana çatdı. Sən yoxsan.
Qarağac səni unutdu.
Yerin ürəyində taxtını qurdun.
Qarağacı ürəyində saxladın.
Qarağac səni unutdu.
Qarağacın kölgəsi səni anır. (Kamal Abdullayev. Unutmağa kimsə yox. Bakı, Azərbaycan dövlət nəşriyyatı, 1995, s. 104)

21. Mahrux Abbas. Müasir feminist nəzəriyyələrdə qadın identikliyi məsələsi// Müasir fəlsəfə: idrakın ən yeni istiqamətləri, Bakı, Elm və təhsil, 2014, s.238-256;

22. Али. Абасов. Какой была, есть и может стать философия вообще и национальная в частности// Проблемы истории, теории и методологии познания, Баку, Yeni Nəsil, 2001.

Nəzakət Salmanova

MİLLİ FƏLSƏFƏDƏ AİLƏ DƏYƏRLƏRİNİN ROLU

Ailə ata, ana, uşaq, nənə və babadan ibarət güclü, amma kiçik bir milli birlikdir. Bu milli birliyi bir arada tutan ailə törəsidir. Yəni, bütün ailə üzvlərinin məcburi olaraq əməl etməli olduqları yazılmamış qayda-qanunlardır. Bu törələrə görə hər bir ailə üzvü öz funksiyasını bilməli və ona əməl etməlidir. Zaman-zaman ailə daxilində müəyyən dəyişikliklər baş verə bilər. Amma istənilən dəyişiklik, islahat ailənin ümumi mahiyyətinə, təməl prinsiplərinə zərər gətirməməlidir. Ailə həmişə əsas prinisplərinə sadiq qalmalı, heç vaxt onlardan imtina etməməlidir.

Məncə, ailənin əsas prinsipləri bütövlük, yekdillik, şərəflilik, inamlılıq,

inanclılıqdır. **Bütövlük** ailənin başlıca sütunudur. Ailənin bütövlüyünün qorunması vacib şərtdir. Ailənin şərəfini tapdalayan istənilən üzvün bəraəti yoxdur, o layiq olduğu cəzanı çəkməlidir. **Yekdillik** ailə üzvlərinin önəmli məsələlərdə ortaq nöqtədən çıxış etməsidir. Hər bir ailə üzvü çıxarılan qərara hörmətlə yanaşmalıdır. **Şərəflilik** ailənin "üzü"dür. Bu üzü dəyişdirmək, ona başqa bir rəng qatmaq qəti qadağandır. **İnamlılıq** ailədə qarşılıqı etibardır. Ailə üzvləri birbirlərinə nünasibətdə inamsızılığa yol verməməli, əgər hər hansı şübhə toxumları varsa onu cücərməyə qoymamalıdır. **İnanclılıq** tapındıqları dəyərləri mənimsəmək və dərk etməklə olmalıdır. Kor-koranə inancın əvvəli olmadığı kimi, sonu da yoxdur. İnanc ilk növbədə, Tanrıya tapınmaqdır. Tanrısını dərk edən, yaxud da, anlamağa çalışan millətini və vətənini də sevmək iqtidarında olacaqdır.

Bütün bunlar ailə sisteminin təməlləridir. Bunlar olmadan ailə sistemindən bəhs etmək mənasızdır.

Bu anlamda millətin etnik kimliyi, dini kimliyi, ədəbiyyatı, tarixi, mədəniyyəti, əxlaqı, adət-ənənələri ilk növbədə ailədən başlayır. Ailə məktəbi uşaqlar üçün kimlik, tarix və mədəniyyət məktəbidir. Ailə məktəbi bir növ millətin şah damarıdır. Ailə məktəbini önəmsəməyib uşaqlarını yalnız dövlət məktəblərinin, yaxud da cəmiyyət "məktəbləri"nin ixtiyarına buraxanlar ehtiyatlı olmalıdırlar. Xüsusilə, cəmiyyət "məktəbləri"nə daha çox həssas yanaşılmalıdır.

Məncə, arzu olunan hal ailə məktəbi ilə dövlət məktəblərinin prinisiplərinin üst-üstə düşməsidr. Yəni ailə və dövlət gələcək vətəndaşın hansı şəkildə formalaşması məsələsində ortaq nöqtədən çıxış edərsə nəticə də yaxşı olacaqdır. Ancaq ailə bir, dövlət başqa şey istəyirsə bu zaman əsas zərbə millətə dəyəcəkdir. Amma burada ən təhlükəlisi odur ki, ailə və dövlət gələcək vətəndaşın milli dəyərlərdən uzaq, yalnız maddiyyatı düşünəcək şəkildə formalaşmasına razı olmasıdır. Deməli, 1-ci hal arzuolunan, 2-ci hal arzuolunmayan, ancaq ümidlərin bitmədiyi durum; 3-cü hal isə arzuolunmazdır. Çünki 3-cü halda millət, din, vətən, əxlaq, şərəf arxa plana keçir, öndə isə fərdin "azadlığı", "xoşbəxtliyi" və "karyera"sı dayanır.

Bu "azadlıq", "xoşbəxtlik", "karyera" milli dəyərlərin üstündən praqmatistcəsinə xətt çəkir. Artıq fərdin düşüncəsində millət, din, vətən kimi anlayışlar ya yoxdur, ya da "azadlıq", "xoşbəxtlik", "karyera"ya çatmaq üçün yalnız vasitədir. Bu zaman fərdin dərindən düşünməsinə heç ehtiyac da qalmır. Çünki onun yerinə düşünənlər var. Fərd düşünmədikcə, düşünməyə ehtiyacın olmadığı qənaətinə gəldikcə, daha da "azad" olur. Bu "azadlığ"ın onun köləliyi olduğunun ya fərqinə varmır, ya da fərqinə vardığı halda belə onunla razılaşır. Bununla da, həyatın dadını çıxartmağa, ömrüboyu adını belə duymadıqları Qərbə məxsus freydizm, həyat məktəbi, praqmatizm kimi "fəlsəfi təlimlər"in mahiyyətinə uyğun yaşamağa davam edirlər. Çünki özdən uzaqlaşanlar sürətlə özgələşirlər. Bir cəmiyyətdə bu cür özgələşənlər zahirən və dilcə bizlərə yaxın olsalar da, ruhca və mahiyyətcə bizdən deyillər.

XIX və XX əsrlərdə Rusiya işğal etdiyi Türk ellərində bu ideologiyanı türk-

soylu toplumlara uyğuladı. Rusiya bunu etmək üçün Qərbdən çox böyük dəstək gördü. Çünki türk toplumlarında mövcud olan törəni pozmaq məsələsində Rusiya və Qərb həmişə həmrəy olmuşlar. Bu gün də həmrəydirlər. Əslində Rusiyada kommunizmin reallaşması bir Qərb layihəsi idi. Bunun Qərbdə gerçəkləşməyəcəyini yaxşı anlayan Avropa ideoloqları Rusiyaya əngəl olmadılar. Məqsəd kommunizm adı altında Rusiyadakı türk-müsəlmanların özdən uzaqlaşdırılıb özgələşdirilməsi idi. SSRİ dövründə kommunizm adı altında türk törələri alt-üst edildi. Halbuki çar Rusiyası dönəmində durum pis olsa da, bu qədər acınacaqlı deyildi. Komminizmi əldə bayraq edərək türk-müsəlmanlarin milli və dini kimlik inancları qəsb edildi, əxlaqi dəyərlərə yeni don geyindirildi.

Ailə milli kimliyi – millətin varlığını sürdürməsi baxımından çox önəmli faktordur. Hər bir ailə, ailə üzvü milli kimliyini bilməlidir. Bu hər bir fərdin təbii haqqıdır. Fərd milli kimliyini bilməli və onun bir hissəsi olmalıdır. Ancaq buradakı milli kimlik tanımlanması yalnız soy və dil ilə bağlı deyildir. Burada soy və dil ilə yanaşı şüur, mədəniyyət və vətən anlayışları da önəmli yerə malikdir. Bu anlamda fərqli soy və dilin təmsilçiləri ortak milli kimlikdən çıxış edə bilərələr. Yəni mənim soyumdan olmayanlar, mənim dilimdə danışmayanlar bizdən deyildir demək yanlış olardı. Çünki eyni soyu və dili paylaşdığınız halda elələri tapılar ki, bizdən olmasınlar, ancaq fərqli soyda və dildə olanlar isə bizdən olsunlar. Bu milli ruhla bağlıdır. Bəzi hallarda insanın kimliyini onun dili və soyu deyil, içindəki ruhu müəyyən edə bilər.

Ailə dini kimliyi – ailə inancının təməlidir. Ailə üzvləri, özəlliklə ata və ana inanc məsələsində diqqətli olmalı, Allah sevgisni, peyğəmbər sevgisini bütpərəstlik səviyyəsinə endirməmlidirlər. Tanrının böyüklüyünü həddən artıq nə mürəkkəbləşdirmək, nə də sadələşdirmək doğru deyildir. Ailədə dini kimliyin təməlində paklıq, ülvilik və sevgi dayanmalıdır. Allahdan qorxmaq şərdən, haramdan, yalandan uzaq durmaq anlamında dərk edilməlidir. Bu anlamda düşüncələrimizin fərqliyindən hər bir kəsin özünəməxsus qəbul etdiyi inanclar deyil, ortaq inanclar önə çəkilməlidir.

Ailə beynəlmiləlçiliyi - insanlığın bir parçasıdır. Hər birimiz təmsil olunduğumuz milli kimlik və dini inancımızdan asılı olmayaraq Yer kürəsində təkbaşına yaşamadığımızı da yaxşı dərk edirik. Bu anlamda fərqli milli və dini kimlikləri görməzdən gələ bilmərik. Sadəcə, hər bir ailə bunları dəyərləndirmək və doğru nəticə çıxartmaq səviyyəsində olmalıdır. Ailədaxili tolerantlıq onun kənar təsirlər qarşısında əriməsi səviyyəsində olmamalıdır. Hər bir ailə milli və dini kimlik baxımından ona yad olan milli və dini kimlik daşıyıcılarına müəyyən həddə qədər münasibət bəsləməli, mənasız "bəşəri duyğusallığa", "humanizm"ə qapılmamalıdır. Yadsoylu millətlərin təmsilçiləri ilə ailə qurulması məsələsinə, özəlliklə diqqət yetirilməlidir. Atalarımız demişkən: "Elini hürküt, axsağından yapış". Çünki eldən çıxmayan eldən olmaz... Amma qeyd edək ki, son dövrlərdə əcnəbi vətəndaşlarla bağlanan nikahlar artıb.

Gənclərimizin bir qismi vaxtında evlənə bilmir, bəzən, yaş hətta 30-u belə adlayıb keçirdi. Bu hal indi də Azərbaycan cəmiyyətində özünü göstərir. Ona

görə də onlar o vaxt Rusiyanın bir sıra şəhərlərinə üz tuturdular. Bu isə oğlanlarımızın milli psixologiyasının dəyişməsinə səbəb olurdu. Qısa müddətdə adət və ənənələrimizi unudur, nəticədə isə, bu bir tərəfdən qızlarımızın evdə qarımasına, digər tərəfdən isə, oğlanlarımızın vaxtında ailə qura bilməmələrinə səbəb olurdu. Bir məsələni də qeyd edək ki, oğlanlarımızın qızlarımıza olan münasibəti də dəyişirdi. Onların qeyri-millətdən olan qızlarla evlənməsi, ailə qurması, Azərbaycanda milli ailənin formalaşmasının qarşısını alırdı. Müasir dövrdə isə başqa bir cəhət də özünü Azərbaycan reallığında göstərməkdədir. "Azərbaycandan xarici ölkələrə qazanc üçün getmiş gənclər geri dönmür, ölkədən gedənlərin sayı isə ilbəil azalır". Dövlət Statistika Komitəsinin məlumatında belə deyilir. Komitə bunu ölkədə yeni iş yerlərinin açılması ilə əsaslandırılır. Məlumata əsasən, 2011-ci ildə daimi yaşamaq üçün Azərbaycana gələnlər 2200, gedənlər isə 500 nəfər olub. Immiqrantların 77,1 faizini Rusiyadan, 8,1 faizini Qazaxıctandan, 4,3 faizini Ukraynadan gələnlər təşkil edir. Ölkədən miqrasiya edənlərin 45,1 faizi Rusiyaya, 32,7 faizi Qazaxıstana, 8,4 faizi isə Ukraynaya gediblər. Komitənin məlumatında deyilir ki, 2011-ci ildə Azərbaycanda 94 minə yaxın yeni iş yeri açılıb. Bunun da 73 minə yaxını daimi iş yeridir. Komitə hesab edir ki, bununla da ölkədə işsizlik daha 0,5 faiz azalaraq 5,4 faizə enib.

2017-ci il üçün olan statistik göstəricilərə görə Azərbaycana daimi yaşamaq üçün gələnlər cəmi 3073 nəfər, gedənlərin sayı isə 1901 nəfərdir. 2000-ci ildə Prezidentin sərəncamı ilə Azərbaycanın Demoqrafik İnkişaf Konsepsiyası təsdiq edilib. Son 12 ildə Azərbaycanda miqrasiya proseslərinin sürət fonunda demoqrafik proseslərin tənzimlənməsinə dair milli siyasətin formalaşması təqdirəlayiq bir haldır.

Qadınlar ailənin əsas üzvlərindən birini təşkil edir. Lakin tarix boyu qadına fərqli münasibət olub. Bir az keçmişə qayıtsaq görərik ki, tarix, fəlsəfə, təbiət elmlərində, dində qadının cəmiyyətdəki rolu barədə tez-tez bir-birinə əks fikirlər söylənilib, problem müxtəlif cür həllini tapıb. Xüsusən də bu barədə bir-birinə əks və ziddiyyətli fikirlərə (qadının cəmiyyətdə və ailədə rolu, onun doğum keyfiyyət və məziyyətləri) dində rast gəlmək olar. Məsələn, 1400 il bundan əvvəl Makon kilsə məclisi (kilsənin ali xristian ruhaniləri) rəsmi olaraq belə bir məsələyə baxmışdır: qadının ruhu varmı? İştirak edənlərin təqribən yarısı bu suala mənfi cavab vermişdi. Xristian kilsə məclisi cəmi bir səs çoxluğu ilə qərara gəlmişdi ki, aşağı məxluq olsa da, qadında nə isə ruha oxşar bir şey var. Bu kimi baxış onun nəticəsidir ki, minilliklər boyu qadına öz intellektini üzə çıxarmağa imkan vermişdilər.Qadını daima lənətləyən xristianlıq onun insan ləyaqətini alçaldırdı. Qadına olan bu ənənəvi nifrət orta əsrlərdə daha da güclənmişdi. "Zəif cinslə" əlaqədə olmaq –dəhşətli günaha batmaqdır. Platon özünün "Timey" və "Dövlət" əsərlərində ziddiyyət təşkil edən iki fikir söyləyir. "Dövlət" əsərində o, qadın azadlığından bəhs edir, lakin bu fikir ikinci dərəcəli qalır. "Timey" əsərində onun "qorxaq və bir çox cəhətlərdən qəbahəti olan kişilərin ruhu öləndən sonra qadınlara keçir" söylədiyi fikir isə orta əsr mütəfəkkir-

lərinə böyük təsir göstərmişdir. Kapitalizm dövrü qadının cəmiyyətdəki yeri və rolu baxımından çoxlu cərəyanlarla xarakterizə olunur. Yeni Kodeks yaratmış Napaleon Bonapart qadın tərbiyəsini Dövrünün A.Şopenhauer, F.Nitsşe, O.Veyninger və qadın dəyərsizliyi haqqında yanlış nəzəriyyənin digər burjua nümayəndələri belə hesab edirdilər ki, təbiət qadınlara yalnız hiyləgərlik, yalançılıq, xəyanətə meyllilik, naşükürlük hissləri bəxş etmişdir. Bu mütəfəkkirlərin və onların tərəfdarlarının qadına münasibəti kişi əsrini, kişi tiraniyasını həm də müəlliflərin fərdi xüsusiyyətlərini əks etdirirdi. Hazırkı dövrdə qadına qarşı ruhanilərin də münasibəti bir qədər dəyişmişdir. Məsələn, Vatikanın başçısı papa II İoann Pavel özünün 1990-cı ildə Meksikadakı moizəsində qadınlara xitabən söyləmişdir ki, onlar yer üzünə böyük missiya ilə gəlmişlər, eyni zamanda o, qadınların təbii təyinatı olan analıq funksiyasının daşıyıcıları və ailə ocağının qoruyucuları olduqlarını vurğulamışdır. Papa eyni zamanda qadın ayrı-seçkiliyinə və onun rolunun nüfuzdan salınmasına qarşı mübarizəyə çağırmışdır. Qadının cəmiyyətdəki yerinə münasibətdə müasir islam ölkələrində də müəyyən müsbət dəyişikliklər baş vermişdir. Bir sıra islam dövlətləri (Türkiyə, Suriya, Əlcəzair, Misir) cəmiyyətin sosial-iqtisadi və mədəni həyatında qadın bərabərliyi prinsipinə tərəfdar çıxırlar, "cəmiyyətin mədəniyyəti qadının onda tutduğu yerdən birbaşa asılıdır" fikri ilə razılaşırlar.

Deyirlər cəmiyyətin inkişafı ailədən “su içir”. Ailəni cəmiyyətin təməl daşı adlandıran mütəfəkkirlərin fikrincə, ailədə münasibətlər necə formalaşırsa bu özünü ictimai münasibətlərdə əks etdirir. Odur ki, ailənin sağlam təməl üzərində qurulmasının, cəmiyyətin, dövlətin inkişadında rolu danılmazdır. Bu gün də ailə, vətəndaş cəmiyyətini formalaşdıran əsas elementlərdən sayılır. Bu mənada Azərbaycan ailəsi hər zaman digər xalqlara nümunə göstərilib. Azərbaycanda ailə modeli, ailə ənənələrinə, milli-mənəvi dəyərlərə söykəndiyindən tarix boyu öz simasını itirməyib. Qərb dünyasında ailə institutu deformasiyaya uğradığı bir vaxtda, bizdə ailə dəyərlərinin qorunub saxlanılması, Azərbaycan xalqına xas ən müqəddəs xüsusiyyətlərdən biridir. Bunun kökündə isə milli-mental dəyərlər, əxlaqi keyfiyyətlərimiz dayanır. Bir xalq olaraq, ailəyə hər zaman müqəddəs ocaq kimi baxmışıq. Zaman-zaman ailə institutunun dağılmaması üçün xalq kimi yeri gələndə mətanət, dözüm nümayiş etdirmişik. Azərbaycanda ailə institutunu möhkəmləndirmək üçün ailə dəyərlərini qorumaq lazımdır. Azərbaycan ailəsi bütün dünyada monolitliyi ilə örnək göstərilmişdir. Amma əlbəttə ki, qloballaşma, inteqrasiya mədəniyyətlərin qovuşması və digər bu kimi tendensiyalar, ailələrə yeni keyfiyyətlər gətirməklə bərabər, bəzi arzuolunmaz fəsadlara da yol açır.

Mən bəzi məqamları xüsusilə vurğulamaq istərdim. Əvvala Azərbaycanda müasir dönəmdə ailə qurmaq istəməyən gənclər artır. Belə gənclər daha çox karyera haqqında düşündükləri üçün bu fikrə gəlirlər. İkinci məqam isə ondan ibarətdir ki, gənclər ailə qurarkən uşaq məsələsini 3-cü və 4-cü vəzifədə yerinə yetirməyə çalışırlar. Bu isə onlarda valideyn olmaq riskini azaldır. Sonda isə özləri istədikləri təqdirdə artıq övlad sahibi olmaq şansını itirirlər. Nəticədə ai-

lələrin dağılması prosesi baş verir. Bu isə bütövlükdə cəmiyyətdə tənəzzül hallarına və əvəzedici nəslin təlim-tərbiyəsinə mənfi təsir edir. Bu gün ailə institumuzla bağlı cəmiyyəti narahat edən əsas məsələlər qurulan ailələrin, rəsmiləşdirilən nikahların bəzən uğursuz nəticələnməsidirsə, digər problem ailələrdə məişət zorakılığı hallarının baş verməsidir. Elə məişət zorakılığı özü, ailələrin dağılmasına gətirib çıxaran əsas səbəblərdən biridir.

Hazırda Azərbaycanda 2 milyon 62 min 30 ailə var. Hər il orta hesabla ölkədə 80 mindən çox nikah qurulur. Yuxarıda qeyd etdiyim kimi ailənin inkişafı və sosial müdafiəsi, qadın və uşaq hüquqlarının müdafiəsi "Azərbaycan 2020 gələcəyə baxış" İnkişaf Konsepsiyasında öz əksini tapıb. 15 may Beynəlxalq Ailə Gününün qeyd olunması artıq ölkəmizdə ənənəyə çevrilib. Ailə dəyərlərimizin qorunub saxlanılması sahəsində görülən marifləndirmə işlərinin mühim hissəsi kimi 2009-cu ildən başlayaraq "Azərbaycan ailəsi" qısametrajlı film festivalı uğurla davam etdirilir. 2014-cü ildən isə bu festival çərçivəsində "Həyatdan şəkilə" adlı foto müsabiqə də həyata keçirilir.

Mən hesab edirəm ki, bu gün ailələrin uzunömürlü olması, boşanmaların, məişət zorakılığının qarşısını alması üçün çıxış yolu maarifləndirmə və təbliğatın gücləndirilməsindədir. Azərbaycanda bu işlə məşğul olan bir dövlət qurumu fəaliyyət göstərir. Ailə, Qadın və Uşaq Problemləri üzrə Dövlət Komitəsi bu istiqamətdə əsas dövlət siyasətini həyata keçirir. Bu çox mühüm addımdır. Biz yüksək dəyərlərin saxlanıldığı cəmiyyət, güclü dövlət qurmaq istəyiriksə, mütləq ailələr sağlam təməl üzərində qurulmalıdır. Bunun üçün isə ailə dəyərlərimiz təbliğ olunmalı, Azərbaycan ailə modeli qorunub-saxlanılmalıdır.

Qəbul olunmuş bir sıra dövlət proqramları, o cümlədən, "Azərbaycan Respublikasında yoxsulluğun azaldılması və davamlı inkişaf", "Azərbaycan Respublikasının Məşğulluq Strategiyasının həyata keçirilməsi", "Azərbaycan gəncliyi", "Azərbaycan Respublikası regionlarının sosial-iqtisadi inkişafı" Dövlət Proqramları, Azərbaycan Respublikasında insan hüquq və azadlıqlarının müdafiəsinin səmərəliliyini artırmaq sahəsində Milli Fəaliyyət Proqramı və digər Sərəncamlar hər bir vətəndaşımızın hüquq və azadlıqlarının təmin edilməsi, xüsusilə, qadın və uşaq hüquqlarının müdafiəsinin reallaşdırılması üçün bütün imkanlar yaradır. Ailə Məcəlləsinə edilən dəyişiklik əsasında qızlar və oğlanlar üçün nikah yaşı 18-ə qaldırılmışdır. Azərbaycan Respublikası Cinayət Məcəlləsində yetkinlik yaşına çatmayan qızları nikaha daxil olmağa məcbur etməyə görə xüsusi maddə ilə məsuliyyət müəyyən edilmişdir. "Uşaqların icbari dispanserizasiyadan keçirilməsinə", "Ana və uşaqların sağlamlığının yaxşılaşdırılmasına" və bir sıra digər Dövlət Proqramları təsdiq edilmiş, eyni zamanda, tərəflərin nikahdan əvvəl məcburi tibbi müayinədən keçməsi ilə bağlı Ailə Məcəlləsinə edilən dəyişiklik isə həm ailələrimizin, həm də gələcək nəsillərin sağlamlığına xidmət edir. Ölkəmizin bu sahədə uğurlarının davam etdirilməsi üçün yeni qanunvericilik aktlarının, milli fəaliyyət planlarının qəbul edilməsi vacibdir. Qeyd edim ki, ölkə başçısının Sərəncamları ilə təsdiq edilən Gələcəyə Baxış İnkişaf Konsepsiyası və 2016-2030-cu illər üçün Dayanıqlı İnkişaf Məq-

sədlərindən irəli gələrək, ailə institutunun möhkəmləndirilməsi, gender bərabərliyinin təmin edilməsi, bütün sahələrdə qadınların və qızların imkanlarının genişləndirilməsi, uşaqların bütün sahələrdə hüquqlarının müdafiəsi üçün hədəflər müəyyən edilmişdir. Onlardan ən vacibləri ailə institutunun gücləndirilməsi, qadın və uşaq hüquq və imkanlarının artırılması, reproduktiv sağlamlıq, məişət zorakılığı və s. göstərmək olar.

Ailənin dəyəri, onun cəmiyyətə verdiyi məhsul ilə, yəni şəxsiyyət ilə ölçülməlidir. Şəxsiyyətin dəyəri isə, öz vətəninə, dövlətinə, dünyaya, öz ailəsinə, xalqına və bəşəriyyətə verdiyi töhvələr ardıcıllığı əsasında müəyyənləşdirilməlidir. Bunun üçün də fərdin özünüinkişafına və özünüdərkinə azad şərait yaradılmalıdır.

İnsanın mənəviyyatını hər şeydən uca tutan, daxili zənginliyini yüksək qiymətləndirən Ümummilli Lider Heydər Əliyev hesab edirdi ki, insan yalnız oxuyub təhsil aldığı məktəbdə, çalışdığı kollektivdə deyil, həmçinin böyüyüb boyabaşa çatdığı ailədə formalaşır. Hər bir ailədə böyüyən və tərbiyə alan insan, bütövlükdə dünyaya təsir edə bilir və onun təməlini təşkil edir. Ona görə də bu sosial təsisatın qorunması və müdafiə edilməsi hamımızın vəzifə borcudur. Biz bu vəzifəni yerinə yetirməklə, həm də bəşəriyyətin daha mütərəqqi inkişafına təsir edə bilərik.

Ədəbiyyat:

1.Azərbaycan Qanunvericiliyinin Gender ekspertizası. Nigah və Ailə haqqında Qanunlar Məcəlləsi. Bakı, 1999.

2.Miller Cin Beyker.Yeni qadın psixologiyası. Bakı, 2000.

3.Azərbaycan Respublikası Konstitusiyası, Bakı, Qanun, 2002.

4.Azərbaycan Respublikasının statistik göstəriciləri. Bakı, Elm, 2003.

5.Nigar Ələkbərova. Siyasi elmin tarixi və metodologiyası. Bakı, 2005.

6.Azərbaycan Sovet Ensiklopediyası. 1-ci cild, Bakı, 1976.

7.Azərbaycanda qadınlar və kişilər. Azərbaycan Dövlət Statistika Komitəsi. Bakı, Səda, 2017.

8.www. az.stat.com.

Zeynəddin Şabanov

AZƏRBAYCAN FİLOSOFLARININ DÜNYANIN ELMİ MƏNZƏRƏSİNİN FƏLSƏFİ DƏRKİNƏ MÜNASİBƏTİ

Fəlsəfi fikirlər dünyanın, cəmiyyətin inkişafı ilə, burada baş verən sosiomədəni və siyasi hadisələrlə bağlı olaraq dərinləşir, daha böyük məna yükü daşıyır, yeni paradiqmalarla zənginləşir. Düşünən insan daim axtarışa çıxır, mahiyyətə enmək istəyir, hadisə və prosesin səbəbini tapmaq üçün səy göstərir, dünyanın elmi mənzərəsinə yeni baxış bucağından nəzər yetirir, idrakını "iti-

ləyərək" təbiətin və cəmiyyətin inkişafına xidmət edəcək yeni fikirlər irəli sürür. Filosoflar daim fikirləşir, müəyyən məkan və zaman daxilində yeni ideyalarını cilalayır, müasirliyin nəbzini tuturlar. Bunun nəticəsində müasir fəlsəfə inkişaf etmiş bütün elmlər üçün fayda verə biləcək bir elm sahəsinə çevrilmişdir. Hələ yunan filosofu Platon üçün fəlsəfə əbədi və keçici olmayan haqqında təfəkkür idi. Pifaqor fəlsəfə dedikdə, həqiqətin üzə çıxarılmasını deyil, müdrikliyə məhəbbət və mənəvi həyat sevgisini başa düşürdü. Aristotel fəlsəfənin kökünü təəccübdə, heyrətdə görürdü - predmetini isə «ilkin başlanğıc və səbəblər»in tədqiqi ilə əlaqələndirirdi. Böyük filosofun fikrincə, fəlsəfə eyni zamanda fəaliyyətin məqsədini başa düşməyə kömək edir. Fəlsəfəyə can atanlar fayda götürməyi demək olar ki, düşünmürlər.

XX əsr fəlsəfəsi özünün yeni-yeni sahələri ilə diqqəti cəlb edir. Bu sahələr, texnikanın fəlsəfəsi, elmin fəlsəfəsi, mədəniyyətin fəlsəfəsi, həyat fəlsəfəsi və s.- dir. Həmin sahə fəlsəfələri müasir dillə desək, fəlsəfi biliyin ənənəvi sahələrini əhatə edir. Onlar ontologiya, fenemonologiya, epistomologiya, aksiologiya, fəlsəfi antropologiya və s. adlarla təqdim olunur. Bəzi tədqiqatçılara görə fəlsəfənin üç başlıca mövzusu vardır. Bunlar: dünya, insan və dünyaya münasibətdir. Təbiidir ki, hər bir mövzunun müzakirəsi öz problemlərini doğurur (**1, s.102**).

Fəlsəfə bəşəriyyətin mənəvi mədəniyyətinin ən qədim və dəyərli sahəsidir. Təsadüfi deyildir ki, müasir Avropa və Amerikanın təhsil ocaqlarında fəlsəfənin tədrisinə böyük əhəmiyyət verilir. Bütünlükdə, ümumdünya fəlsəfi fikrini, eləcə də ayrılıqda hər bir xalqın milli fəlsəfəsini mənimsəmədən yeni cəmiyyət qurucularının yetkin şəxsiyyət kimi formalaşdırılması problem olaraq qala bilər.

"Fəlsəfə" anlayışının etimologiyasına münasibət bildirən Azərbaycanlı alim-tədqiqatçı E.Hüseynov yazır ki, "fəlsəfə" terminini adətən yunan dilindən birbaşa (etimoloji) anlamda "müdrikliyi sevmək" kimi tərcümə edirlər. Amma fəlsəfə (philosophy) termininin ikinci hissəsində özünə yer alan Sophia anlayışı dəqiq tərcümədə "müdriklik" anlamını vermir. Yəni əslində biz "Sophia'nı sevmək" ilə rastlaşırıq, amma Sophia'nın nə olduğunu bilmədən hətta ilkin anlamda (etimoloji anlamda) belə fəlsəfənin nə demək olduğunu anlaya bilmirik. Fəlsəfə terminini Avropa dillərinin terminoloji tərkibinə daxil edən qədim yunan filosofu Platonun yanaşmasında Sophia bir insanın sahiblənə biləcəyi, özününkü edə biləcəyi bir subyektiv reallıq deyildir. Sophia mükəmməl qurulmuş harmonik reallığın (bu realıq bizim duyğu orqanlarımız vasitəsilə siqnallar qəbul etdiyimiz maddi dünya anlayışının ekvivaenti deyil) əsasında duran, daxilən ona xas olan obyektiv bir prinsipdir. Bütün həqiqət orada gizlənir. İnsan həyatının və imkanlarının məhdud olması səbəbindən insan həmin obyektiv reallıq ilə heç bir zaman qovuşa bilməz, ən ali həqiqətə heç bir zaman çata bilməz. Həmin həqiqəti yalnız müəyyən məsafədən "sevə" bilər, yəni qovuşa bilməsə də hər zaman ona can ata bilər. Bu səbəbdən fəlsəfə termininin "həqiqəti sevmək" şəklində tərcüməsi daha dəqiq (amma yenə də tam deyil) sayıla bilər. Bu kontekstdə maraqlı məqam ezoterik (mistik) fəlsəfi düşüncədə Sophia həm də real-

lığın (ümumi tamın) qadın başlanğıc kimi qəbul edilməsidir - həmin başlanğıcın (bir qadın qəlbi və ruhu ilə olduğu kimi) dərk edilməsi bütün həqiqətin (sirlərin) açarı ola bilərdi, halbuki prinsipcə həmin başlanğıc qeyd etdiyimiz məhdudiyyətlər səbəbindən ayrıca bir insan tərəfindən sonadək dərk edilməzdir, ona tərəf yalnız can atmaq olar, amma qovuşmaq mümkün deyildir - onu yalnız müəyyən məsafədən "sevməklə" kifayətlənməli olursan (**4**).

Milli-mənəvi dəyərlərin, əxlaqın, adət və ənənələrin yeni nəslə çatdırılması, davam etdirilməsi üçün mədəni abidələrin, bədii ədəbiyyatın, milli fəlsəfi fikrin rolu böyükdür. Milli ruhu qorumaq, inkişaf etdirmək və nəsildən-nəslə çatdırmaq üçün ən yaxşı mühit milli dövlətçilik şəraitində yaranır. Milli dövlət ancaq ərazinin, maddi sərvətlərin deyil, həm də milli-mənəvi dəyərlərin qorunmasına xidmət edərək, milli ruhu həyat tərzinə çevirmə imkanına qadirdir. İstər dövlətçilik ideologiyası olsun, istərsə də milli ideologiya eyni bir təməl üzərində-milli fəlsəfi fikir zəminində formalaşır. Milli dövlətin dövlətçilik ideologiyasının təşəkkülündə milli fəlsəfi fikir əsas yer tutur.

Fəlsəfə millətin inkişafında, onun intellektual qabiliyyətinin nümayişində mühüm rola malikdir. Azərbaycanın görkəmli filosofu Əbülhəsən Abbasov bu məsələyə xüsusi diqqət yetirərək yazır: "Fəlsəfə sadəcə olaraq, "millət" fenomen-məfhumunun nə olduğunu, hansı praktiki və nəzəri əhəmiyyət daşıdığını, mütərəqqi inkişafda, sivilizasion gedişatda xüsusi rol oynadığını anladıb-öyrətməklə kifayətlənmir, o, millətin özünü yaradır! Fəlsəfəsiz nə millət və milli siyasət, nə də dövlət və milli dövlətçilik məfkurəsi, ənənəsi mövcud deyil və olmayıb. Belə ki, "millət" qapalı və mütləq mənada dəyişməz (invariant) fenomen deyil, o, kifayət qədər variativ, dinamikliyi ilə fərqlənən varlıq-prosesdir. Burada, etnik sintezləşmə və ümumiliklə yanaşı, ümumi siyasətdə, vahid hüquqi məkanda, dövlətləşmədə iştirak var, sosial-siyasi-iqtisadi dəyər və institutlar hesabına sisteməqovuşma, birgəyaşayış duyumuna və mədəniyyətinə daxilolma var. Millət—mütləqləşdirilmiş "sabitlik əmsalı" yox, tarixi və sosial zaman cərəyanında fəal iştirak edən, stabil elementlərini qorumaqla yanaşı daim özünü təşkilatlandıran, mövcudluq və inkişaf naminə zəruri dəyişikliklərə, yeniliklərə həssas olan fenomendir. Bütün bunlar isə yalnız xoş niyyətlər, ülvi hisslər, ümid-güman hesabına baş vermir; daha çox nəzəri refleksiya, rasional ağıl, elmi biliklər və onlardan qaynaqlanan əməli-praktiki fəaliyyət hesabına reallaşır. Və burada fəlsəfi biliklər sisteminin, onun kamilliyinin rolu əvəzsizdir... Əgər sual olunarsa ki, cəmiyyət-millət-dövlət rabitəsində mütərəqqi sinergizmi qidalandıran ən başlıca amil-şərt nədir, deyə bilərik—intellektual əmtəənin istehsalı və onun optimal dövriyyəsi! Xüsusilə də informasion cəmiyyətlərin vüsət tapdığı indiki dövrdə! Fəlsəfənin isə bu amil – şərt kontekstində hansı müstəsna əhəmiyyətə mailk olduğunu anlamaq o qədər də çətin deyil. İstər cəmiyyətin və intellektual resursların idarə olunmasının nəzəri əsaslarının işlənib hazırlanması olsun, istər çoxsaylı sosial sifarişlərin çözülməsinə xidmət edən epistemoloji bazanın, idrakı texnologiyaların yaradılması olsun—fəlsəfənin rolu danılmazdır! Müasir dünyanın öz tərəqqisinə görə səcdə edib, baş əyəsi bir

neçə varlıqlar içərisində fəlsəfənin yeri xüsusidir. "Tərəqqi" dedikdə, yalnız elmi-texniki-texnoloji və mədəni zirvələrin fəth olunması yox, həm də əxlaqlı yaşamaq nəzərdə tutulur ki, bunun üçünsə Xeyir və Şərin mahiyyətini dərk etmək, sosial məsuliyyət və vicdan borcu, mənəviyyat və ədalət haqqında mükəmməl biliyə malik olmaq gərəkdir. Və bütün bu qazanc və zərurətlərin ödənilməsi, fəlsəfəsiz mümkün deyil. Söhbət, şübhəsiz ki, fəzilətlərə, sağlam düşüncəyə, qurucu işlərə yol açan fəlsəfədən gedir (**2, s. 6-7**).

Milli fəlsəfəni bir millətin ağıl səviyyəsinə uyğun olaraq formalaşan spesifik bir fəlsəfə adlandırmaq da olar. Milli fəlsəfə bir millətin sahib olduğu xalis dil bazası üzərində inşa edilməlidir. Əks təqdirdə formalaşan fəlsəfə vətəndaş hüququ qazana və milliləşə bilməyəcək. Odur ki, hər fəlsəfə istənilən millət içərisində özünə yer tapa bilmir. Milli fəlsəfəmiz başqalarının deyil, "öz ağılımızın" məhsulu olmalıdır, o elə bir ağıldır ki, bütün fikri düyünlərimizi məhz onun yardımı ilə açırıq. Hər bir milli fəlsəfənin "açar sözlər"i olur, belə ki, həmin sözlər insana həmin dildə fəlsəfələşmək imkanı verir. Odur ki, açar sözlər xalis olmadığı təqdirdə həmin dildə fəlsəfələşmək effektiv olmur. Bu baxımdan, milli fəlsəfədə xalis dil bazası nə qədər zəngin olarsa, bir o qədər o dildə fəlsəfələşmək asanlaşar. Milli fəlsəfənin açar sözləri dedikdə fəlsəfənin ən mərkəzi anlayışları nəzərdə tutulur. Belə ki, həmin anlayışlar fəlsəfənin altqurumunu təşkil edirlər. Digər bütün anlayışlar isə üstqurum kimi onların üzərində inşa edilir. Fəlsəfənin iki əsas hissədən - ontoloji və epistemoloji hissədən ibarət olduğunu nəzərə alsaq, zənnimcə, öz ağlımızda bu iki sahəyə dair xalis açar sözlər mövcuddur. Bu açar sözlər aşağıdakı kimidir: varlıq-nəsnə;bilik-öznə.Fəlsəfənin birinci hissəsini "varlıq-nəsnə", ikinci hissəsini isə "bilik-öznə" təşkil edir. Fəlsəfə varlıqdan bir nəsnə kimi danışır, öznə isə onu bilik şəklində qavramağa çalışır. Nəsnə-öznə anlayışı fəlsəfənin mahiyyəti hesab olunan "nə-öz-söz" formulunu ifadə edir. Yəni nəsə var, öz onu dərk edir və daha sonra onu sözlə ifadə edir. Nəsnə varlığı təmsil edir, öznə onu bilik şəklində dərk edir və daha sonra bu ikisinin sintezindən "söz" doğur:

"Nə(snə)-öz(nə)-(nə)s(nə)öz(nə)".

Hər bir millətin formalaşdırdığı milli fəlsəfə ilə yanaşı "beynəlmiləl fəlsəfə" də vardır. İkinci fəlsəfə birincinin dili ilə ifadə olunur və onun rənginə boyanır. Başqa sözlə, milli ağıl həmin beynəlmiləl fəlsəfi normaları, qaydaları özününküləşdirir. Obrazlı ifadə etsək, milli ağıl bir arı kimi universal fəlsəfi qaydalar adlanan çiçəklərdən şirə alaraq ondan milli fəlsəfə adlanan bir bal istehsal edir. Bu zaman əldə edilən yeni fəlsəfi məhsul artıq həmin millətə xas olur. Düzdür, həmin məhsul universal olsa da, milli ağıl sistemində bir hissə kimi tama tabe olur.

Fəlsəfə tarixində "Azərbaycan məktəbi" adlı fəlsəfi məktəb olub. Bu məktəbin böyük görkəmli filosofları vardır. Düzdür, onlar müəyyən səbəblərdən dolayı öz xalis ana dillərində fəlsəfələməsələr də, formalaşdırdıqları fəlsəfi irs milli ağılın məhsulu olmuşdur. Bu isə o deməkdir ki, milli fəlsəfəmizin "Azərbaycan məktəbi" adlı bir bazası vardır. Bizim üzərimizə düşən görəv isə

həmin məktəbdən xammalları, ideyaları alaraq xalis ana dilimizdə fəlsəfələməkdir.

Vitqenşteynin "həyat tərzləri (forms of life)" nəzəriyyəsindən çıxış edərək deməkolar ki, milli fəlsəfədə "kimlik" müstəsna rola malikdir. Odur ki, bir qeyri-Azərbaycanlı birisi bir Azərbaycanlı kimi milli fəlsəfəmizi dərk edə bilməz. Onu dərk edə bilmək üçün, mütləq, milli ağıla malik olmaq gərəkdir, çünki azəri həyat tərzini yaşamayan birisi bu millətin milli fəlsəfəsini dərindən anlaya bilməz. Bəli, əgər uzun bir müddət bu millətin içərisində yaşayaraq onların həyat təcrübələrində yaxından aktiv iştirak edərsə, bu zaman milli fəlsəfənin dərkinə yaxınlaşa bilər. Bir sözlə, bir millətin milli fəlsəfəsini anlamq üçün onun həyat tərzini yaşamaq lazımdır.

Azərbaycan fəlsəfə məktəbində iki fərqli paradiqma olub. Biri fəlsəfi, o biri isə irfani idi. Fəlsəfi paradiqma aləmə "varlıq-yoxluq" pəncərəsindən, irfani paradiqma isə ona "işıq-qaranlıq" pəncərəsindən baxırdı. İrfani paradiqma öz fəlsəfi sistemində varlığı "işıq"la, yoxluğu isə "qaranlıq"la əvəz etmişdi. Əlbəttə, bu, formal bir əvəzetmə deyildi, çünki onlar aləmə fərqli bir aspektdən yanaşırdılar. Belə ki, onlar mənəvi eynəklə baxırdılar nəsnə və olaylara. Ancaq fəlsəfi paradiqma ardıcılları eyni eynəklə baxmırdılar aləmə. Zənnimizcə, milli ağıldakı varlıq və yoxluq anlayışları maddi inkişaf və tənəzzülü ifadə edən "varlılıq və yoxsulluq" anlayışları ilə sıx əlaqədardır. Elə buna görə, irfani paradiqmada varlıq(=varlılıq) işıqla, yoxluq(=yoxsulluq) isə qaranlıqla ifadə olunurdu. Bu, ona görə idi ki, varlılıq işıq, yoxsulluq isə qaranlıq bəxş edirdi insana. Buradan aydın olur ki, milli ağılda mənəvi inkişafa gedən yol maddi inkişafdan keçir. Deməli, milli fəlsəfəmiz hər iki amala xidmət etməlidir (**3**).

Azərbaycan filosoflarından Füzuli Qurbanov yazır ki, "milli fəlsəfə necə mümkündür" haqqında danışanda ilk olaraq iki şeyi fərqləndirməliyik. Birincisi, ümumiyyətlə metafizika, ontologiya olmadan heç bir fəlsəfi sistemin mövcudluğundan söhbət gedə bilməz. Nə cərəyanın, nə məktəbin, nə də ayrıca bir istiqamətin mövcudluğu mümkün deyil. İkincisi, fəlsəfənin metafizikası prizmasından baxanda milli fəlsəfə anlayışı ifadəsi nəyi əks etdirə bilər, özündə hansı pozitiv, konstruktiv məzmun daşıya bilər. Bu iki sualın işığında araşdırmalar aparanda belə bir mənzərə yaranır. Mütəxəssislərin rəyinə görə milli fəlsəfə anlayışına iki yanaşma mövcuddur. Birinci yanşma: ümumiyyətlə milli fəlsəfə mövcud deyil. Çünki fəlsəfə özü universal təfəkkürün məhsuludur, fəlsəfənin milli rəngi olmur və o dünyanın ən ümumi formaları haqqında elmdir. Dünyanın ən ümumformaları haqqında elmdirsə, onda ayrı-ayrı milli özünəməxsusluqlara malik olan xalqların ruhi, mənəvi dəyərləri burada necə əks oluna bilər? Bu suala da bu yanaşmanın tərəfdarları belə cavab verirlər: Milli özünəməxsus olan dəyərlər ümumi formanın ayrı-ayrı tərkib hissələri kimidir ki, onların da qarşılıqlı əlaqəsi ümumi dialektik bir vəhdət formalaşdırır. Deməli, birinci yanaşmaya görə, buradan belə çıxır ki, əgər milli fəlsəfə yoxdursa da, şərti olaraq onun bir mövcud olma forması ola bilər, o da kulturoloji yanaşmadır. Yəni ki, mədəniyyət hadisəsi olaraq hər bir xalqın, cəmiyyətin dünya mədəniyyət siste-

mindəki yeri, rolu, funksiyaları, qarşıya qoyduğu məqsəd, özünəməxsusluğu, milli psixologiyası, milli şüurun psixologiyası və s. kimi məsələləri ümumformanın yaradılması naminə öyrənilə bilər. Bu formada müstəqil olaraq milli fəlsəfə anlayışını qəbul etmirlər.

İkinci yanaşmada isə bunun əks tezisi irəli sürülür ki, milli fəlsəfə mövcuddur, milli fəlsəfə vardır və onun mövcudluğu, varlığı hər bir millətin, xalqın özünəməxsus mədəniyyətinə, təfəkkür tərzinə, həyat tərzinə, psixologiyasına, şüura malik olmasıdır. İkinci bir tərəfdən, bunun fonunda hər bir cəmiyyətin özünün öz həyat strategiyaları, məqsədləri olmasıdır. Üçüncüsü, cəmiyyətlər bir-birindən inkişaf səviyyələrinə görə fərqlənirlər. Deyək ki, onların birində milli dövlət vardır, digərində yoxdur, bir başqasında başqa cürdür və bütün bu fərqliliklərin fonunda hər bir millətin özünün fəlsəfi dünyagörüşü, həyata fəlsəfi baxışlar sistemi, özünün düşündüklərinin həyata interpritasiyası üsulu, məntiqi ola bilər. Deməli, milli fəlsəfə bu cür ola bilər. İkinci variantda deyirlər ki, regional fəlsəfə və regionun fəlsəfəsi formasında milli fəlsəfə mövcud ola bilər. Məsələn, regional fəlsəfə deyəndə "azərbaycan fəlsəfəsi", burada "Azərbaycan" sözü kiçik hərflə yazılır. Region fəlsəfəsi deyəndə, "Azərbaycan fəlsəfəsi", burada Azərbaycan artıq regionun, ölkənin konkret bir ifadəsi kimi. Və nəhayət, milli fəlsəfənin mövcudluğunun üçüncü forması kimi hər bir cəmiyyətinin özünün konkret tarixi, retrospektiv reallıqları ilə müasir dünyada, müasir zamanda, zamanın hər bir müasir anında qarşısına qoyduğu vəzifələrin ümumi səviyyədə dünyada gedən proseslərin fonunda öyrənilməsi ilə məşğul olar ki, milli fəlsəfə bu formada da mövcud ola bilər (**5**).

Azərbaycan filosoflarının təfəkküründün məhsulu olan sanballı əsərlərdə birbirindən maraqlı fikir və ideyalar yer alır. Belə ki, təbiətdə və cəmiyyətdə cərəyan edən proseslərin son dərəcə mürəkkəb olduğunu qeyd edən filosoflarımız bildirirlər ki, müasir dövrdə elmlər onların mahiyyətini açmaqda yeni nailiyyətlər əldə etməkdədir. Belə şəraitdə insanların çevik təfəkkürə malik olması həmişəkindən daha zəruridir. Bununla əlaqədar varlığın - təbiət, sosial həyat və insanın daxili dünyası kimi üç əsas sahəsinin sirrlərinin dərindən mənimsənilməsində fəlsəfi dünyagörüşünün rolu durmadan artır.

Fəlsəfəni bilmək kamil şəxsiyyətin zəruri keyfiyyətlərinin insanda formalaşmasına kömək edir, həqiqətə, xeyirxahlığa yiyələnməyə şərait yaradır. Fəlsəfə insanı təfəkkürün adi tipinin məhdud, səthi çərçivəsindən qoruyaraq, dəqiq elmlərin nəzəri və empirik anlayışlarını inkişaf etdirir. Yüksək təfəkkür mədəniyyətinin göstəricilərindən biri subyektin idrakı ziddiyyətlərdən yan keçməməsi, ondan çəkinməyərək həll etməyə çalışmasıdır. Dialektik inkişaf etmiş təfəkkür formal-məntiqi ziddiyyətlərə imkan verməyərək obyektin real ziddiyyətlərini həll etməyə cəhd edir və bu yolla özünün yaradıcı antidoğmatik xarakterini təzahür etdirir (**1, s.78**).

Filosoflarımızın fikrincə, demokratik cəmiyyət quruculuğunda fəlsəfi təfəkkürün tarixiliyi prinsipinə riayət olunması,fəlsəfənin real həyatla ayrılmaz əlaqəsinin təmin edilməsi xüsusilə vacibdir. Belə ki, mücərrəd, qapalı xarakterli

fəlsəfə siyasi-iqtisadi və mənəvi həyatda baş verən əsaslı dəyişiklikləri, köhnə stereotiplərin ləğv olunması prosesini, demokratiya və aşkarlığın inkişafını tam əks etdirə bilmir. Cəmiyyətimizin tarixinin indiki dönüş mərhələsində fəlsəfənin gerçəkliyə münasibətini dəyişdirmək, onu mürəkkəb həyat problemlərinin həllinə yönəltmək tələb olunur. Bu mənada fəlsəfənin əsl sosial-tarixi bilik, həyatda daimi əlaqəli dünyagörüşü olması indi həmişəkindən daha vacibdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, fəlsəfə xüsusi reallıqla-mümkün olan dünya ilə əlaqədar olur. İmkan dedikdə - insanın ətraf mühitlə ən ümumi, universal əlaqələrinin zəruri tərəfi başa düşülür. Ən ümumi haqqında iki mənada danışmaq olar: abstrakt- ən ümumi və konkret-ən ümumi, həmin mənalardır. Bu da onu subut edir ki, fəlsəfə biliyin nəzəri formasıdır. O, xüsusi elmlərin adi əlamətlərindən məhrumdur. Fəlsəfə özünün tarixindən ayrılmazdır. Eyni zamanda ənənə ilə əlaqənin qırılmasına yönəldilmişdir. Fəlsəfə adi, həm də qeyri- adi dildə danışır. Fəlsəfə insanın tələbatından doğur, lakin özünün şübhələri ilə sabitliyi dağıdır. O ən ümumi haqqında danışsa da, ancaq ayrılıqda götürülmüş şəxsiyyətin sorğularına cavab verir. Bəzi tədqiqatçılara görə yuxarıda qeyd etdiyimiz ziddiyyətlər fəlsəfədən ayrılmazdır və onun mövcduluğunun iki formasını doğurur (**1, s.128**).

Fəlsəfi problemləri "xalis" şüur problemləri kimi deyil, real gerçəklikdə mövcud olan, zəruri olan problemlər kimi çıxış etdiyini qeyd edən filosoflarımıız, onların nəzəri həllinin birdəfəlik başa çatmadığını bildirirlər. Həyat inkişaf etdikcə bu problemlərə münasibət yeniləşir və zənginləşir. Filosofların qənaətinə görə, fəlsəfi problemlərin həlli onların keçmişinin ümumiləşdirilməsinə, müasir vəziyyətinin təhlil edilməsinə və gələcəyinin proqnozlaşdırılmasına əsaslanır.Nəzəri təfəkkür forması kimi fəlsəfə təkcə keçmişi və müasir dövrü öyrənməklə məhdudlaşmır, həm də gələcəyə müraciət edir. Fəlsəfi təfəkkürün gələcəyin dünyagörüşü modellərini, obraz və ideallarını yaratdığını bildirir.

İnsana fəaliyyətinin uğurlu olması üçün düzgün məqsəd müəyyənləşdirməyin, müvafiq qərar qəbul etməyin son dərəcə vacib olduğunu bildirən filosoflar, dünya haqqında hərtərəfli və düzgün təsəvvürlərə malik olmağı tövsiyə edirlər.

Öz elmi axtarışlarını daim dərinləşdirməyə, həqiqətə, dünyanın sirlərinə daha dərindən yiyələnməyə cəhd göstərən milli düşüncəyə malik filosoflarımız bildirirlər ki, dünyagörüşü insana obyektiv reallıqvə burada insanın yeri haqqında, insanın onu əhatə edən gerçəkliyə və özünə münasibəti haqqında sistemli biliklərverir. Onun məzmununa, filosoflarımız, həm də bu biliklər əsasında formalaşan əqidə və ideallar, idrak və fəaliyyət prinsipləri, dəyər oriyentasiyalarını daxil edirlər.

Azərbaycan filosoflarını dünya binasının quruluşu, maddi ilə mənəvinin münasibəti, dünyada baş verən dəyişikliklərin qanunauyğun və ya təsadüfi olması, xeyir və şər, həqiqət və yalan, həyatın mənası, ölüm və ölməzlik, insan ləyaqəti, məsuliyyət və basqa fəlsəfi məsələlər maraqlandırır. Onların fikrincə, hər bir insan çox vaxt özü də hiss etmədən filosofluq edir, əsrlər boyu fəlsəfəni

düşündürən məsələlər barədə fikirləşir (**4, s.253**).

Filosoflarımız fəlsəfəni bəşər tarixində baş vermiş böyük mədəni çevrilişi-nayrılmaz tərkib hissəsi adlandırırlar. O həm də insanın mahiyyəti, məqsədi və taleyi, həyatın ağıllı təşkili ilə bağlı məsələlərə dair maraqlı fikirlərini bölüşdürürlər.

Azərbaycan filosofları bildirirlər ki, fəlsəfənin elm, siyasət, sosial praktika və mənəvi mədəniyyətlə qarşılıqlı əlaqəsinin daha qabarıq nəzərə çarpmasına baxmayaraq, fəlsəfə əsrlər boyu mənəvi fəaliyyət forması kimi öz müstəqilliyini qoruyub saxlaya bilmişdir.

Milli filosofların araşdırmalarına görə, fəlsəfə nəzəri elm kimi müxtəlif məsələləri əhatə edir: insan tərəfindənidraki, sosial və təbiət reallığının mənalandırılmasını təmin edir; bu münasibətdə hər bir konkret mərhələdə əldə edilmiş miqyasları və səviyyəni onu daha da genişləndirmək məqsədilə müəyyənləşdirir; insanların əqidəsinin normativ-dəyər əsaslarını işləyib hazırlayır, dünyanın nəzəri mənzərəsini verir; idrakın prinsiplərini və yollarını göstərir; təbii və ictimai bütövlük daxilində insanın yerini, onun həyatının mənasını müəyyən edir; insanların dəyərlərini, prioritetlərini, ideallarını və məqsədlərini işləyib hazırlayır (**5, s.193**).

Fəlsəfənin mövzularını insanların real həyatı ilə sıx əlaqədə axtaran filosoflarımız, fəlsəfənin əhəmiyyətini belə ifadə edirlər: o, praktiki fəaliyyət üçün mühüm əhəmiyyət kəsb edən emosional-iradi əhval-ruhiyyə yaradır; subyektin müvafiq yaradıcılıq növünə nə dərəcədə uyğun gəldiyini göstərir; insanların həyat fəaliyyəti tiplərini formalaşdırır; onların sınaqdan keçirilməsini və mümkün olanın reallığa çevrilməsini təmin edir; insana özünü reallaşdırmaq üçün proqram verir; onun həyatının vətəndaşlıq mövqeyini, mənasını və amalını müəyyən edir.

Filosoflarımızın təbirincə, yalnız fəlsəfəni öyrənməklə insanlar özlərinin dünya haqqında kortəbii formalaşan təsəvvürlərindəki səthiliyi və yanlışlıqları aradan qaldıra bilir, dünya haqqında düşünülmüş, sistemli və səhih məlumat əldə edirlər.

Həyatı son dərəcədə mürəkkəb, burada gedən prosesləri isə çox ziddiyyətli və rəngarəng adlandıran filosoflarımız onları anlamaq üçün inkişafın meyilləri və perspektivlərini düzgün müəyyənləsdirə bilmək üçün geniş erudisiyaya, həqiqi fəlsəfi biliklərə malik olmaq zəruriliyini irəli sürürlər. İnsanın praktiki fəaliyyəti və mədəni həyatının əsasında duran dünyagörüşü problemlərinin izahında fəlsəfənin rolunun misilsiz olması qənaətinə gəlirlər.

Filosoflarımız fəlsəfəni insanın malik olduğu biliklər sisteminin, dünyanın elmi mənzərəsinin nəzəri bünövrəsi adlandırır. Onlar həm də cəmiyyətdə normal mənəvi mühitin, insanın mənəvi dünyasının formalaşmasına kömək etdiyini, mühüm tərbiyəvi əhəmiyyətə malik olduğunu bildirirlər. Fəlsəfənin əsaslarına yiyələnmiş adamın istənilən elm sahəsində uğurlu fəaliyyət göstərə biləcəyinə əmindir. Eyni zamanda, fəlsəfə digər elmlərin optimal inkişafına kömək edir, onlarda baş verən metodoloji çətinlikləri aradan qaldırır. Fəl-

səfə insanı idrak nəzəriyyəsi ilə silahlandırır, yəni gerçəkliyi mənəvi mənimsəməyin yollarını və vasitələrini müəyyənləşdirir. Fəlsəfəni bilən adamda, filosofların fikrincə, düzgün məntiqi təfəkkür formalaşır, o, həyatı tənqidi və yaradıcı surətdə öyrənir.

Fəlsəfə humanist idealların, ümumbəşəri dəyərlərin qərarlaşmasına kömək edir. Fəlsəfə həm də gerçəkliyi insanların tələbatlarına uyğun şəkildə dəyişdirməyin mühüm alətidir. Ölkəmizin yaşadığı açıq cəmiyyətə keçid, demokratik və hüquqi dövlət quruculuğu vəzifələrinin həllində fəlsəfənin rolunun və əhəmiyyətinin durmadan artdığını bildirirlər.

İnsanlar malik olduqları biliklərə əsaslanaraq öz həyat və fəaliyyət proqramlarını, davranış istiqamətlərini müəyyən edirlər.İnsanların fəaliyyətində biliklə yanaşı, sərvətlər, dəyərlər də çox mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Bu sonuncular vasitəsilə insan həyatda baş verən hadisələrə və proseslərə fəal münasibətini bildirir, onları öz məqsədi, tələbatı və mənafeləri mövqeyindən qiymətləndirir və bu halda insanın ədalət və ədalətsizlik, xeyir və şər, gözəllik və eybəcərlikkimi normativ anlayışlardan istifadə etdiyini söyləyir.

Filosoflarımızın qənaətinə görə, insanların sosial vəziyyətini, milli xüsusiyyətlərini, mədəni səviyyəsini, fərdi psixoloji, iradi keyfiyyətlərini səciyyələndirən dünyanı hissetmə,bütövlükdə dünyagörüşünə əhəmiyyətli dərəcədə təsir göstərir (**7, s.16**). Mənəvi-əxlaqi hisslər olan həya, vicdan əzabı, mənəvi borc, mərhəmət, başqasının halına yanmaq - hər bir dövrdə insanların dünyagörüşünün mühüm tərəfini təşkil etdiyini bildirirlər.

İnsanların dünyagörüşünün strukturunda onlar tərəfindən dərindən qəbul edilən, öz həyat mənafelərinə uyğun hesab olunan biliklər **-** əqidə xüsusi yeri tutur. Əqidə və məsləkin rolu o qədər böyükdür ki, onların həyata keçirilməsi yolunda insanlar hətta öz həyatını da qurban verə bilirlər. Biliyin əqidəyə çevrilməsi o vaxt baş verir ki, insanlarda bu biliklərə, onların məzmunu və mənasına inam yaranır və möhkəmlənir.

Demokratik cəmiyyətin qurulmaqda olduğu müasir dövrdə fəlsəfi təfəkkürün tarixiliyi prinsipinə riayət olunması**,** fəlsəfənin real həyatla ayrılmaz əlaqəsinin təmin edilməsi xüsusilə vacibdir. Belə ki, mücərrəd, qapalı xarakterli fəlsəfə siyasi-iqtisadi və mənəvi həyatda baş verəm əsaslı dəyişiklikləri, köhnə stereotiplərin ləğv olunması prosesini, demokratiya və aşkarlığın inkişafını tam əks etdirə bilmir. Cəmiyyətimizin tarixinin indiki dönüş mərhələsində fəlsəfənin gerçəkliyə münasibətini dəyişdirmək, onu mürəkkəb həyat problemlərinin həllinə yönəltməktələb olunur (**7, s.148**). Bu mənada, filosofların fikrincə, fəlsəfənin əsl sosial-tarixi bilik, həyatda daimi əlaqəli dünyagörüşü olması indi həmişəkindən daha vacibdir! Başqa sözlə deyilsə, yeni şəraitdə qarşıda duran problemləri həll edə bilmək üçün fəlsəfə açıq xarakter daşımalıdır.

Fəlsəfə düşüncə sahibi olan alimlərimiz qeyd edirlər ki, cəmiyyətdə obyektiv ilə subyektiv, varlıq ilə şüur, maddi ilə mənəvi bir-birilə sıx əlaqədə və çulğaşmış şəkildə çıxış edir. Bu, təbiidir, çünki insanların yaratdığı bütün nemətlər öz təbiətinə görə insanin əməyinin, vərdiş, bilik və yaradıcılığının mad-

diləşmiş təcəssümüdür.

Onlar izah edirlər ki, insan, onun humanist idealı fəlsəfi dünyagörüşünün mərkəzi məsələsidir. Fəlsəfə insanın mənəvi azadlığını təbliğ edir. Çünki hazırda baş verən əsaslı dəyişikliklər, fəaliyyətin bütün sahələrində özünü göstərən ssiyentizm yəni elmiləşmə və texnisizm insanın şəxsiyyət göstəricilərinə güclü mənfi təsir edir. Nəticədə şəxsiyyətin mənəvi kasadlaşması baş verir. Belə şəraitdə texniki və sosial inkişafa insan ölçüləri baxımından yanaşmağın rolu və əhəmiyyətidurmadan artır. Bu zərurət həm də indiki şəraitdə insanların fəaliyyəti və dünyagörüşünün kəskin surətdə siyasiləşməsi meyli ilə izah olunur. Həmin meyil də şəxsiyyətin humanizmi üçün müəyyən təhlükə yaradır. Beləliklə, fəlsəfənin daha da humanistləşməsi, onun yeniləşməsi və inkişafının əsasını təşkil edir. Cəmiyyətin yaşadığı indiki keçid dövründə, ictimai həyatda özünü göstərən, qeyri-stabillik halları və çətinliklər, köhnə davranış stereotiplərinin və ideallarının əsaslı surətdə yeniləşməsi humanistləşməni daha da zəruriləşdirir.

Filosoflara görə, fəlsəfə müəyyən konkret mədəniyyətin və bütövlükdə insanların ictimai həyatının əsasında duran ən ümumi anlayışları, ideyaları, təsəvvürləri, təcrübə formalarını üzə çıxarır. Belə ümumi kateqoriyalara, universal anlayışlara misal olaraq varlıq, materiya, dəyişilmə, inkişaf, səbəb və nəticə, təsadüf və zərurəti və onlarca başqalarını göstərmək olar. Real gerçəklikdəki hadisə və proseslər arasındakı ən ümumi əlaqələri və münasibəti ifadə edən bu kateqoriyalarsız nə gündəlik həyatda, nə də elmdə və praktiki fəaliyyətin heç bir sahəsində keçinmək mümkün deyildir. Onlar təfəkkür prosesinin zəruri tərəfini təşkil edir.

Filosoflarımız bildirir ki, mədəniyyət sistemində fəlsəfə tənqidi süzgəc rolunu həyata keçirir. O, müxtəlif dünyagörüslərində yaranmış olan müsbət tərəfləri toplayır və onu gələcək nəsillərə ötürür.

Azərbaycan filosofları gündəlik təcrübəni, praktiki və elmi bilikləri nəzəri cəhətdən ümumiləşdirir, sintez edirlər. Fəlsəfi təfəkkürün praktiki, idraki və qiymətverici tərəflərin vəhdətini təmin etmək sahəsindəki rolu ictimai həyatda çox mühümdür. Belə ki, həmin üç tərəfin ahəngdarlığı və mütənasibliyi ictimai inkişafın zəruri şərtidir. Məsələn, deyək ki, bu və ya digər tarixi dövrdə yeridilən siyasət yalnız elm və əxlaq ilə düzgün əlaqələndirildikdə tam dolğun reallaşa bilər. Xüsusilə də bugünkü şəraitdə bəşəriyyətin ümumi mənafeyinə uyğun gələn dünyagörüşü oriyentasiyası mədəniyyətin bütün vəzifə və sərvətlərinin birləşdirilməsini - elmi, humanist və əxlaqi tərəflərin əhatə olunmasını tələb edir. Bu işdə isə fəlsəfi təfəkkür müstəsna yer tutur (**12, s.342**).

Filosoflar bildirir ki, fəlsəfə həm də mühüm mədəni-tərbiyəvi funksiya yerinə yetirir. Onu öyrənərkən insanın təfəkkür və ümumi mədəniyyəti yüksəlir. Fəlsəfəni bilən adam dünyada və cəmiyyətdə gedən prosesləri izah edərkən adi şüur səviyyəsinə xas olan dayazlıq, dağınıqlıq və ziddiyyətlilikdən azad olur.

Fəlsəfi kateqoriyalar və anlayışlarda gerçəkliyin bu və ya digər tərəfinə aid

çox qiymətli informasiyalar toplanılır, təhlil edilir və nəsildən-nəslə ötürülür.

Fəlsəfi metodun digər metodlardan üstünlüyünü bildirən filosoflarımıza görə, fəlsəfə elmi biliklərin artmasına, yeni elmi müddəaların yaranmasına kömək edir. Bu, fəlsəfi və formal məntiqi metodun vəhdətdə tətbiqi ilə təmin olunur. Nəticədə fəlsəfə müəyyən nəzəri-dünyagörüşü və ümummetodoloji xarakterli yeniliklər yarada bilir. Digər tərəfdən fəlsəfi metod başqa metodlarla birləşdikdə mürəkkəb nəzəri və fundamental problemlərin həllində xüsusi elmlərə mühüm köməklik göstərir. Fəlsəfə həm də ayrı-ayrı elmlərə hipotez və nəzəriyyələr yaratmaqda kömək edir. Belə ki, yeni nəzəriyyə təkcə empirik şərtlər üzərində qurulmur. Bu işdə nəzəri müddəalar çıxış nöqtəsi rolunu oynayır.

Fəlsəfə ilə digər elmlərin əlaqələrini təhlil edən filosoflarımız bildirirlər ki, fəlsəfə və xüsusi elmlər bir-birilə qarşılıqlı təsirdəçıxış edir, qarşılıqlı surətdə bir-birini zənginləşdirirlər. Fəlsəfə ilə digər konkret elmlərin müqayisəsi sübut edir ki, fəlsəfənin idraki imkanları çox böyükdür və o, biliklər sistemində mühüm yer tutur. Fəlsəfə ilə elmin əvvəlcə tarixən eyni kökdən yarandığını, sonralar onların bir-birindən ayrı inkişaf etdiyini bildirirlər. Lakin onların inkişafı bir-birindən təcrid olunmuş halda deyil, bir-birilə sıx dialektik əlaqədə baş vermədiyini qeyd edirlər. Onlar qeyd edirlər ki, konkret hadisələri öyrənən xüsusi elmlərdən fərqli olaraq fəlsəfə ən ilkin səbəblər, ilkin prinsiplər, varlığın ən ümumi əsasları haqqında təlimdir. Buna görə də fəlsəfə xüsusi elmlərdən daha güclüdür.

Varlıq mövzusunun fəlsəfədə mərkəzi yer tutduğunu filosoflar aşağıdakı səbəblərlə izah edirlər: birincisi, bütöv bir tam kimi dünyanın varlığının və insanın varlığının öyrənilməsi fəlsəfənin əsas predmetidir. İkinci, varlıq haqqında təlim (ontologiya) fəlsəfənin ən mühüm tərkib hissəsidir. Nəhayət hər bir fəlsəfi cərəyan öz baxışlarını izah edərkən birinci növbədə varlıq anlayışına əsaslanır. Buradan aydın olur ki, varlıq fəlsəfənin əbədi və dəyişməz məsələsidir (**7, s. 284**).

Varlıq ətrafında gedən fəlsəfi axtarışlar öz mahiyyətinə görə müəyyən bir şəxsin və ya sosial qrupun mənafeyi ilə məhdudlaşmır. O, bütünlükdə cəmiyyəti düşündürən və narahat edən məsələdir. İnsanın təkcə maddi fəaliyyəti deyil, həm də mənəvi həyatı (elmlə, bədii yaradıcılıqla və incəsənətlə məşğul olması) onun varlıq haqqındakı təsəvvürləri ilə sıx bağlıdır. Bundan əlavə varlığın anlaşılması insanları xoşbəxtliyə, vicdanlı olmağa, öz borcunu başa düşməyə yönəldən cəhdlərin mənbəyidir. Bir halda ki, varlığı yalnız insan öz təfəkkürü ilə dərk edə bilir, deməli, onu bilmək insanı öz həqiqi mövcudluğunu, əzəli varlığını anlamaq, əldə etdiyi azadlıq səviyyəsini mənalandırmaq üçün son dərəcəzəruridir.

Varlıq anlayışının geniş və dar mənada işləndiyini bildirən Azərbaycan filosofları qeyd edir ki, birinci halda dünyada mövcud olan hər şey (cansız təbiət, üzvi aləm, cəmiyyət, Yer kürəsi, bütövlükdə Qalaktika) varlığa daxil edilir. Belə yanaşdıqda insanların siyasi fəaliyyəti və mənəvi fəaliyyətinin bütün məhsulları, elmi, şüuru, ideya və baxışları, hiss və təsəvvürləri də varlığa daxildir. Sö-

zün məhdud (dar) mənasında varlıq dedikdə isə insanların şüurundan kənarda və ondan asılı olmayaraq mövcud olan obyektiv reallıq başa düşülür Bu halda varlığın iki əsas növünü-obyektiv reallığın və subyektiv reallığın bir-birindən fərqliliyi vurğulanır.

Filosoflarımız belə bir həqiqəti də bizə mesaj göndərir: bütöv bir tam kimi götürülən dünya əbədi xarakter daşısa da, buradakı konkret cismlər, təbiət hadisələri və canlılar müvəqqətidir, onlar fasiləsiz surətdə dəyişilirlər.

Filosoflarımız şüuru bütün dövrlərdə fəlsəfi fikrin diqqət mərkəzində duran problem adlandırmaqla qeyd edir ki, fəlsəfənin əsas predmetini təşkil edən dünyagörüşü məsələləri sırasında şüur öndə durur və insanın dünyada yeri və rolunun izahı şüurun anlaşılmasından başlayır. Şüuru bilmədən insanın ətraf dünya ilə qarşılıqlı münasibətlərini aydın təsəvvür etmək qeyri-mümkündür.Xüsusən də bu münasibətlərin özünəməxsus xarakterini başa düşmək üçün şüurun təbiətini öyrənmək lazımdır**.** Fəlsəfə şüura ümumnəzəri planda yanaşır.O, şüuru insanın və cəmiyyətin fəaliyyəti baxımından təhlil edir. Ona dünyagörüşünün çıxış nöqtəsi kimi yanaşır. Fəlsəfə həm də şüuru insanın gerçəklik ilə münasibətlərinin özünəməxsus forması kimi mənalandırır.

Şüur birdən-birə hazır şəkildə meydana çıxmamışdır. O, uzun davam edən təkamülün nəticəsi kimi yaranmışdır. İnsanın heyvanlar aləmindən ayrılması və əmək fəaliyyəti şüurun yaranmasında mühüm rol oynayır (**7, s. 299**).

Ruhdan danışarkən göstərilməlidir ki, hər bir insanın ruhu sırf fərdi fenomendir. O, özündə həmin şəxsiyyətin təkrarolunmaz xüsusiyyətlərini təşkil və ifadə edir. Qədim təsəvvürlərə görə ruh yaranmır. O, əbədi mövcuddur. Özü də ruh xarici aləmdən və insan bədənindən tam azaddır. Onun müstəqil, öz həyatı vardır. Ruh insanın fikirləri, hissləri və arzularının daşıyıcısı və səbəbidir. Lakin ruhun bu cür izahı kifayət deyildir. Çünki nə qədər sehrli olsa da ruh insanın təbii imkanları, tərbiyəsi, təhsili, cəmiyyətdə yeri və ümumi mədəniyyəti ilə əlaqədə formalaşıb inkişaf edir. Bu mənada hər bir insanın ruhu məhz ona məxsus olan xarakteri, temperamenti, davranış manerasını ifadə edir. Onun məzmununda fikirlər, arzu və istəklər, iradi keyfiyyətlər vardır. Bu unikallığı ilə yanaşı ruh bütün insanlara xas olan keyfiyyətdir. Odur ki, bütövlükdə insan ruhu haqqında danışmaq mümkündür.

İnsanın şüuru öz daxili məzmununa görə mürəkkəb və çoxsəviyyəli xarakter daşıyır. O, bütöv bir sistemdir. Bu sistemin daxilində bir-birilə qanunauyğun əlaqələrdə olan müxtəlif elementlər və tərəflər vardır.

Şüurun tərkibində mənlik şüuru çox mühüm yer tutur. Bəzən belə fikir söylənilir ki, mənlik şüuru şüurdan kənarda, onunla yanaşı mövcuddur. Filosoflar yazır ki, mənlik şüuru şüurun daxilində onun yüksək səviyyəsi kimi çıxış edir. Mənlik şüuru insanın özünün fikir və hisslərinin, mənafe və məqsədlərinin öyrənilməsinə yönəlir. Başqa sözlə bu halda insanın daxili aləmi şüurun obyekti kimi çıxış edir. Beləliklə, mənlik şüuru insanın öz hərəkətlərini, hissləri və fikirlərini, davranış motivlərini, mənafelərini, cəmiyyətdə öz yerini başa düşməsidir.

İnsanın öz-özünə maraq göstərməsi təzə məsələ deyildir. Vaxtı ilə Sokrat "öz-özünü dərk et!" şüarını elan etmişdi. Bu çağırışı o, öz fəlsəfi dünyagörüşünün çıxış nöqtəsi hesab edirdi.

Özünü dərk etmək və özü haqqında fikirləşmək yalnız insana məxsus keyfiyyətdir.Filosoflar hər bir insanın "Mən"ində ən azı üç obrazı ayırır: a) insan hazırkı vəziyyətdə özünü necə qavrayır; b) o, öz "Mən"inin idealını necə təsəvvür edir; s) onun "mən"i başqalarının gözündə necə görünür (**12, s.174**).

İnsanın öz-özünü dərk etməsi onun fəaliyyətinin və inkişafının nəticəsidir. Özünüdərk şüurun inkişafının xeyli dərəcədə sonrakı dövrünün məhsuludur. Mənlik şüurunun formalaşması şəxsiyyətin qüvvələrinin və bütövlüyünün artması, müstəqil subyekt kimi qərarlaşması gedişində baş verir.

Mənlik şüurunda insan öz şüurunun, hərəkətlərinin və ünsiyyətinin subyekti kimi özünü başa düşür. Əgər şüur başqa bir obyekt haqqında bilikdirsə, ondan fərqli olaraq mənlik şüuru insanın özü haqqında bilikdir. Vaxtilə Hegelin dediyi kimi o, bir növ həm özünü, həm də başqalarını aşkar edən mənəvi işıqdır.

Mənlik şüuru insanın özünə kənardan baxa bilmək qabiliyyəti ilə bağlıdır. O, insana öz şüur aktlarına tənqidi yanaşmaq imkanı verir. Bu o deməkdir ki, subyekt öz daxili dünyasına aid olan hər şeyi, kənardan daxil olanlarla müqayisə edir, onlardan fərqləndirməklə öz daxilini daha dərindən öyrənir.

Mənlik şüurunun formalaşması və inkişafı ictimai mahiyyət kəsb edir.Bu o deməkdir ki, hər bir şəxsin mənlik şüuru başqaları ilə ünsiyyətdə, onların verdiyi qiymətləndirici münasibətlərlə ayrılmaz əlaqədə yaranır. Digər tərəfdən hər bir insanın hərəkət və davranışlarına müəyyən tələblər və normalar qoyulur. Mənlik şüuru onları nəzərə almaqla və onlara müvafiq formalaşır.

İnsan, onun varlığı, mənşəyi, həyatının mənası, ölümü və ölməzliyi ilə bağlı məsələlər də filosoflarımızı maraqlandırır və bu barədə orijinal fikirlər irəli sürür. Hazırda insan probleminə çoxalmaqda olan diqqəti filosoflar aşağıdakı səbəblərlə əlaqələndirir. Hər şeydən əvvəlmüasir ictimai inkişafda insanın rolu durmadan artır. O, sosial proseslərə və bütövlükdə dünyanın gedişatına güclü təsir göstərir. Digər tərəfdən müasir eimi-texniki tərəqqinin törətdiyi nəticələr baxımından insan ilə texnika arasındakı münasibətlərə yeni tərzdə yanaşmaq tələb olunur. Nəhayət,indi bəşəriyyətin rastlaşdığı qlobal problemlər insanın varlığını təhlükə altına alır. Deməli onların həlli də insan ilə sıx bağlıdır.

Fəlsəfə, filosofların fikrincə, insanı öyrənən konkret elmlərdən (iqtisadi nəzəriyyə, sosiologiya, psixologiya, təbabət, biologiya və s.) fərqli olaraq ona bütöv bir tam kimi yanaşır. Müasir dövrdə insanı öyrənən bu xüsusi elmlər böyük nailiyyətlər əldə etmişlər. Lakin onlar öz predmetlərinə uyğun olaraq insanın bu və ya digər səpkisinə diqqət yetirirlər. Buna görə də həmin məlumatlar əksərən birtərəfli xarakter daşıyır. Odur ki,insanı kompleks və hərtərəfli öyrənməyə tələbat və ehtiyac yaranır. Bu vəzifə isə fəlsəfənin öhdəsinə düşür. O,ümumnəzəri və dünyagörüşü elmi olmaq etibarilə insan haqqındaki konkret elmləri bir növ inteqrasiya edir. Fəlsəfə insanı kompleks və hərtərəfli təhlil edir. Beləliklə də, insanı öyrənən konkret elmlərin dar çərçivəsini,

məhdudluqlarını aradan qaldırmağa imkan verir.

İnsan nədir sualına cavab verərkən filosoflarımız bildirir ki, insan ən mürəkkəb və sirli obyektlərdəndir. Onun mahiyyətinin izahında hələ də bir çox məsələlər aşkar olunmamış qalır. İnsanın mahiyyəti kainat qədər sirlidir. Bu mənada onun öyrənilməsini bitmiş hesab etmək olmaz. Elm onun dərinliklərinə nüfuz etdikcə açılmamış qatların çox olduğu daha aydın görünür (**5**). Odur ki, insanı tam öyrənmək üçün bir ömür kifayət deyildir.

Modernləşməyə münasibət bildirən filosoflarımızın fikrincə, modernləşmə sistemli şəkildə ictimai həyatın bütün sahələrində baş verən mürəkkəb və uzunmüddətli sosial dəyişikliklər prosesidir. O, cəmiyyətdə siyasi, iqtisadi, sosiomədəni, sosial-psixoloji, ailə-məişət sahələri ilə yanaşı, dünyagörüşü və ictimai şüurda baş verən mühüm dəyişiklikləri əhatə edir. Əslində, modernləşmə müasir dövrün hadisəsi deyil, o bəşəriyyətin inkişafının bütün dövrlərində bu və ya digər şəkildə təzahür etmişdir. Yəni modernləşmə paradiqması nəzəri cəhətdən yeni ideyalarla, nəzəri-metodoloji yanaşmalarla zənginləşərək inkişaf edir. Bütövlükdə, modernləşmə nəzəriyyəsi hər bir konkret ölkənin daxili inkişaf amillərinin nəzərə alınmasına, dövlətin inkişafını təmin edən sosial dəyişikliklərin və təkamül prosesinin müəyyənləşməsinə yönəlməlidir. Bu sahənin tədqiqatçıları modernləşmə proseslərində siyasi, iqtisadi elitanın rolunun danılmaz olduğu iddialarına xüsusi diqqət yetirirlər. Yəni Hantinqtondan başlayaraq, bu sahəyə aid fikir sahibləri modernləşmənin "aşağıdan" həyata keçirilməsini mümkün saymırlar. Modernləşmənin, yeniləşmənin, bütövlükdə, inkişafın əldə edilməsi üçün siyasi elita öz ölkəsinin iqtisadi, siyasi, mədəni xüsusiyyətlərini dərindən bilməlidir, ən əsası isə, bunları nəzərə almaqla dəyişikliklərin həyata keçirilməsini reallaşdırmağa çəhd etməlidir (**6**).

Azərbaycanda A.A.Bakıxanov, M.Ş.Vazeh, İ.Qutqaşınlı ilə başlayan maarifçilik hərəkatı M.F.Axundzadə və H.Zərdabi ilə davam etdirilmiş, daha sonra C.Məmmədquluzadə, S.Ə.Şirvani, N.Vəzirov, Ə.Haqverdiyev, N.Nərimanov, S.S.Axundov, Ü.Hacıbəyov, Z.Marağalı, İ.Talıbov, F.Köçərli, İ.Musabəyov, S.Qənizadə, R.Əfəndiyev Ə.Hüseynzadə, Ə.Topçubaşov, Ə.Ağaoğlu, M.Rəsulzadə, M.Məmmədzadə, N.Yusifbəyli və digər ziyalılarla davam etdirilmişdir. Bu mənada dövrün ictimai-siyasi görüşlərinin ideya mənbəyini milli və bəşəri dəyərərin vəhdəti təşkil edirdi. Və tarix də təsdiq etdi ki, modernləşməyə, yeniləşməyə aparan yol da məhz bu vəhdətin necə reallaşdırılmasından asılıdır. O dövrün ziyalıları Avropa demokratik təcrübəsini, qabaqcıl ideyaları mənimsəyərək, Azərbaycan reallığına tətbiq etməyə cəhd göstərmişlər. Yəni bu ziyalılar öz fəaliyyətlərini yalnız ənənələrlə, milli zəminlə məhdudlaşdırmamışlar, onlar dünya mədəniyyəti səviyyəsinə çatmağın yollarını aramışlar.

Qeyd etmək lazımdır ki, bir milli-ideoloji hərəkat olaraq, maarifçilik Azərbaycanda milli ideyanın formalaşmasında misilsiz rol oynamışdır. Bu baxımdan akademik Ramiz Mehdiyevin milli ideyanın təşəkkülünü mərhələlərə bölməsi, mahiyyətcə hadisəni ətraflı izah edir. Akademikin fikrincə, milli ideyanın təşəkkülünün birinci mərhələsi 1828-1875-ci illəri əhatə edir. Rusiya-İran

müharibəsindən sonra Azərbaycanın şimal hissəsinin ərazisi Rusiya imperiyasının tərkibində qalmış, burada azərbaycanlıların tədricən həmrəy olması prosesi başlanmışdır. O dövrdə Azərbaycan cəmiyyətinin qabaqcıl hissəsi hələ fars və ərəb ruhanilərinin təsiri altında idi. Bununla bərabər, məhz həmin dövrdə milli realist ədəbi məktəb formalaşmağa başlayır. Bu məktəbin səpdiyi milli oyanış toxumları sonrakı onilliklərdə cücərmişdir (**6**).

İndustrial, postindustrial və informasion cəmiyyət, vətəndaş cəmiyyəti və hüquqi dövlət konsepsiyalarını, etik problemləri ətrafı təhlil edərək maraqlı fəlsəfi fikirlər irəli sürən Azərbaycan filosofu İlham Məmmədzadə qloballaşma barəsində yazır: "Qloballaşma milli dövlətlərə meydan oxuyur. Dünya iqtisadiyyatının və maliyyəsinin inteqrasiyası milli dövlətlərin qəbul etdiyi qərarların əhəmiyyətini azaldır. Əgər əvvəllər dövlət sərhədləri hakimiyyətin siyasi və iqtisadi səlahiyyəti daxilində idisə, indi dövlət getdikcə daha çox ümumdünya iqtisadiyyatına cəlb edilir, dünya miqyaslı iqtisadi prosesdən asılı vəziyyətə düşür. Transmilli korporasiyaların (TMK) iqtisadi qüdrəti suveren dövlətlərin çoxunun ümumi daxili məhsulu ilə müqayisə edilir. Hər hansı bir ölkənin nəzarətindən kənarda olan beynəlxalq maliyyət sistemi öz şərtlərini irəli sürür. Beynəlxalq münasibətlərin transmilliləşməsi nəticəsində iqtisadi həyat fəal şəkildə ayrı-ayrı dövlətlərin sərhəddindən kənara çıxır. Tənzimlənməsində hər bir dövlətin maraqlı olduğu təsərrüfat məkanı dövlətlərin öz qanuni ərazilərinə uyğun gəlmir. Dünyanın siyasi və iqtisadi xəritələri çox hallarda bir-birinə uyğun gəlmir, milli suverenlik isə getdikcə əvvəlki məzmununu itirir.

Ərazi üzərində nəzarətin qismən itirilməsi və bununla əlaqədar milli dövlət funksiyalarının həmin dövlətin fövqündə duran beynəlxalq qurumlara və onların arxasında duran qüvvələrə keçməsi vətəndaş cəmiyyətinin bütün təşkilat sistemini prinsipcə kökündən dəyişir. Dövlət aparatı ictimai həyat qaydaları və normalarını işləyib hazırlamaq sahəsində nəzarəti qismən itirir, beynəlxalq hüquq normaları aparıcı rol oynamağa başlayır. Qlobal qaydaların formalaşdığı bir şəraitdə milli dövlətçilik ikiqat təzyiqə məruz qalır – yuxarıdan beynəlxalq və fövqəltəşkilatlar, aşağıdan lokal bölgə strukturları. İndiki vaxtda siyasi dünya milli mədəniyyətlər çərçivəsindən kənara çıxsa da, çox hallarda vahid siyasi məkana çevrilsə də, sosial-mədəni fərqlər hələ də qalmaqdadır və vahid informasiya meydanında bir-biri ilə toqquşurlar. Böyük dünya dinləri nəhəng regionları əvvəlki kimi birləşdirir, hərəsi özünün xristian, müsəlman, hind-buddist, konfutsi-buddist dünyasını yaradır. Sosial-mədəni və dini fərqlər çox vaxt siyasi dialoqa mane olur, siyasi münaqişələrdə bayraq kimi istifadə olunur.

Yuxarıda deyilənlər zamanın reallığı olsa da, qloballaşma prosesi milli dövlətlərin ənənəvi funksiyalarının keyfiyyətcə dəyişməsinə və məhdudlaşmasına, beynəlxalq və transmilli təşkilatların isə daha da güclənməsinə gətirib çıxarır. Bu prosesdə müasir informasiya texnologiyasının rolu həlledicidir (**8, s.13**).

XX əsrin ikinci yarısından qloballaşma proseslərinin genişlənməsi, informasiya texnologiyalarının, kütləvi kommunikasiya vasitələrinin inkişafi, habelə

elmi tədqiqatlarda yeni metodoloji yanaşmaların – sinergetika, diskurs və s. kimi yanaşmaların yayılması ilə fəlsəfi-intellektual məkanda yeni təfəkkür tipi qərarlaşmağa başladı. Elmi rasionallığın tipi filosofun fəaliyyətini daha geniş rakursda götürərək obyekt haqqında biliklərimizin təkcə tədqiqat vasitələrindən və əməliyyatlardan deyil, alimin həm elmdaxili, həm də sosial oriyentasiyasından da asılı olduğunu vurğulayır.

Klassik elmin cəmiyyətə verdiyi töhfələrin yeri nə qədər böyükdürsə də, postneoklassik ideya və fikirlərin meydana gəlməsi və cəmiyyətin xidmətinə verilməsi böyük aktuallıq kəsb edən mühüm məsələdir. Çünki postneoklassik elm klassik elmdən qidalanaraq yeniliyi təbliğ edir, bunun həticəsində bir sıra köhnəlmiş ideya və fikirlər tarixin arxivinə verilir. Bunun üçün, yəni postneoklassikanın tam inkişafı və cəmiyyətdə öz yerini tapması, yeni-yeni fikirlərlə cilalanması üçün müəyyən zaman lazımdır.

Bu gün postneoklassik elmin problemlərinə həsr olunmuş çoxlu sayda əsərlər işıq üzü görməkdədir. Postneoklassik elmin xüsusiyyətlərinə bu sahənin tanınmış mütəxəssisi görkəmli Azərbaycan filosofu Ə.S.Abasov aşağıdakıları aid edir: a) təbiətin mexanizm yox, bütöv bir orqanizm kimi qavranılması, - bu, biosfer, ekosistem (ekologiya) kimi anlayışlarda öz əksini tapır; b) elmi və texnoloji mənimsənin obyektinə mürəkkəb, özinkişafda olan sistemlərin daxil olması və bunun nəticəsi olaraq qeyri-zorakılıq hərəkət strategiyalarının aktuallaşması; d) həqiqət və mənəviyyatın bir-biri ilə ayrılmaz bağlılığı ideyasının irəli sürülməsi. Ə.S.Abasov bildirir ki, rasionallığın postneoklassik tipinin meydana gəlməsi, təbii ki, fəlsəfi təfəkkür tərzinə yenidən baxılması məsələsini də aktuallaşdırdı. Bu, fəlsəfi diskussiyaların əsas mövzularından birinə çevrildi, bu diskussiyalardan elmi zəkanın əxlaqla birləşdirilməsinin mümkünlüyü, elmi-texniki tərəqqinin humanistləşdirilməsi, dünyanın yeni, qeyri-xətti mənzərəsinin olması haqqında fəlsəfi-dünyagörüşü nəticələr əldə edildi. Artıq danılmaz fakt olmuşdur ki, xətti modellərə arxalanmaqla müasirliyin bir çox problemlərini həll etmək mümkün deyil. Sosial və iqtisadi elmlərdə, siyasətdə və humanitar elmlərdə çalışan mütəxəssislər dərk edirlər ki, bəşəriyyətin əsas problemləri də qloballığı, mürəkkəbliyi, qeyri-xəttiliyi ilə seçilir. O, verballığın 3 növünü ayırd edir:1. Monoloq - başqasının fikrini nəzərə almamaq. 2. Dialoq - müsahibin dünyagörüşünü və ideyalarını qəbul etmək. 3. Poliloq - müzakirədəki iştirakçıların dünyagörüş və ideyalarının çox obrazlılığına diqqət yetirərək qəbul etmək. Həmin növlərə uyğun olaraq Ə.S.Abasov aşağıdakı təsnifatı əsaslandırır: 1. Monoloq - klassik fəlsəfə və elm. 2. Dialoq - qeyri-klassik fəlsəfə və elm. 3. Poliloq – postneoklassik fəlsəfə və elm **(9, s. 50).**

Buna görə də Ə.Abasov postneoklassik fəlsəfəni Azərbaycan filosofları üçün *terraincognito* adlandırmagın düzgün olmadığını və onların bəzilərinin idrakın bu istiqamətində uğurlu tədqiqatlar apardığını yazır. Bununla bərabər filosof qeyd edir ki, bu tədqiqatların hamısı nəzəri xarakter daşımır və fəlsəfənin, elmin, Azərbaycan cəmiyyətinin praktik reallıqları ilə uzlaşmır. (**10, s.15**).

Görkəmli Azərbaycan filosofu Ə. Abbasovun sistem yanasma, sistemlilik və

butövlük problemi, mürəkkəb sistemlər nəzəriyyəsi, mürəkkəblik fəlsəfəsi, sinergetika, optimum fəlsəfəsi, idarəetmənin sinergetik fəlsəfəsi, tənqidi sinergetik təfəkkür və açıq cəmiyyət konsepsiyaları, postneoklassik epistemologiya, milli maraqlar və milli ideologiya, azərbaycançılıq ideyası, insan haqları və ictimai rəy, intellektual resursların idarə olunması və insan kapitalı, yeniləşən cəmiyyətdə iqtisadi, siyasi və sosial institutların transformasiyası, ictimai meqatrend problemi, geosiyasi fəlsəfə və dünya nizamı problemləri, bəşəriyyətin inkisaf nəzəriyyəsi üzrə tədqiqatlar onun yaradıcılıgının əsas istiqamətləridir. Onun orijinal yaradıcılığı qnoseoloji və məntiqi zəminlərin, metodoloji yanasmaların, akseoloji məqamların dürüstlüyü, tamlığı və evristliyi ilə fərqlənir. Bu, filosofun böyük məsuliyyətinin, vətənpərvərliyinin, xalqına və bəşəriyyətə sonsuz məhəbbətinin, haqqa və ədalətə vurğunlugunun məhsuludur. Professor "Milli fenomenlərin dərki və şərhində adekvat epistemologiya zərurəti"adlı məqaləsində "millət", "milli ideya", "milli ideologiya", "milli maraqlar" kimi cəmiyyətin və dövlətin taleyində fundamental əhəmiyyətə malik olan fenomenlər haqında yazır: " **...** ortada yekdil qəbul edilmiş, qərarlaşmış fikir yoxdur. Nəzəri pərəkəndəlik, ümumi bir məxrəc üzərində vahidliyi təmin etməyən fikir müxtəlifliyi isə, bütün hallarda, praktiki işlərin gedişinə, ictimai proseslərin cərəyanına mənfi təsir göstərməyə bilməz. Bugünün özündə də bir çoxları belə vəziyyəti, əfsuslar ki, demokratiyanın təzahürü, hətta təntənəsi hesab edirlər. Unudurlar ki, millətin və dövlətin müqəddaratına xidmət etməli olan fundamental kateqoriyalar hansısa dəbə (qlobal olsa da belə!) qurban verilməməlidir. Ümumiyyətlə, həqiqi demokratiyaya xidmət dəbə qulluqla bir araya sığmır. Demokratiyaya, xalqın, millətin və şəxsiyyətin suverenliyinə aparan yol ağıldan, təfəkkürdən keçir. Hələ vaxtilə Akvinalı Foma deyirdi: "Hər bir azadlığın kökü zəkadadır". Beləliklə, məntiqi olaraq, deyə bilərik ki, mühüm kateqoriyalara yetirilən ziyanlar bilavasitə dəbin özündə və ona qulluqda (köləlikdə) deyil, problem təfəkkürdə, əqli durumda yuva salmış xəta və nöqsanlardadır. O cümlədən – barəsində söhbət gedən kateqoriya-fenomenlərə koqnitiv fəzada yararlı, yəni tarixi situasiyaya və sosial zamana, elmi tələb və meyarlara, reallıq və məntiq dəqiqliyinə cavab verən qnoseoloji zəminlərin və metodoloji yanaşmaların yoxluğunda, yaxud da gücsüzlüyündədir. Bütövlükdə, özündə, zəruri olaraq, aksioloji məqamları da ehtiva edən epistemoloji sistemin olmaması və yaxud yararsızlığı nəinki ictimai inkişaf və sosial rekonstruksiya üçün əhəmiyyətli olan bugünkü problemlərin həllini qəlizləşdirir, həm də keçmişi dəyərləndirməkdə və gələcəyi müəyyənləşdirməkdə maneə törədir, səhflərə yol açır.

Ola bilsin ki, bir çox bioloji, fiziki, kimyavi, riyazi və sair obyekt-fenomenləri təhlil edib öyrənmək üçün başqaları tərəfindən ortaya qoyulmuş və bir növ ümumi sərvətə çevrilmiş məhsuldan, yəni epistemoloji bazadan qədərincə bəhrələnmək olar (bunu tarixi praktikanın özü də təsdiqləyir!), lakin, fikrimcə, milli səciyyə daşıyan, daha dəqiq desək, milli mahiyyəti ifadə edən və bilavasitə bu mahiyyətin xidmətində dayanan fenomenlərin tədqiqində "öz epistemolo-

giyamız” olmalıdır, başqalarından, “ümumi”dən bəhrələnmək yalnIz məhdudi çərçivədə ola bilər. Əlbəttə ki, belə epistemoloji arsenalın yaradılmasında dünyada mövcud olan həm nəzəri, həm də praktiki-təcrübi sərvətdən istifadə vacibdir. Burada özünə qapılma əvvəlcədən nəyisə yaratmaq prosesinə son qoymaq deməkdir. Yaradıcılıq aktı, kreativlik yalnız ətrafa, mühitə açıqlıq və-ziyyətində mümkündür.Ümumiyyətlə, əqli və əməli fəaliyyətin dinamik açıq sistem məzmun-mahiyyətində qurulması etibarlı inkişaf və tərəqqinin şərtidir.

Bu məntiqin davamı olaraq deyə bilərik: milli məzmun-mahiyyətli feno-menlərlə bağlı vəzifə və prioritetlər bizim araşdırmaların qabaqcıl elmin müasir epistemologiya sahəsində əldə etdiyi səviyyəyə müvafiqliyi kontekstindən qavranılmalı və reallaşdırılmalıdır. Yuxarıda zərurətini göstərdiyim “öz episte-mologiyamız”ın yaradılması prosesi də yalnız bu zirvəyə yaxınlığı, doğmalığı şərtilə məhsuldar və faydalı ola bilər”(**11, s. 275-276**).

Milli fəlsəfəmiz günü-gündən inkişaf edir, yeni-yeni fikirlərlə cilalanır. Bu fəlsəfədə irəli sürülən fikirlər cəmiyyətin inkişaf vektoruna uyğun gələrək yeni-yeni çalarlar əldə edir ki, bunun müqabilində əldə olunan biliklər sintezləşdiri-lir, fərqli baxışların təsiri altında daha da möhkəmlənir.

Ədəbiyyat:

1.Şükürov A. Fəlsəfə. Bakı, 2011.

2.Abbasov Ə.F. Fəlsəfə millətləşmənin və müstəqil dövlətçiliyin zəruri əsaslarındandır//Müasir fəlsəfə və Azərbaycan: tarix, nəzəriyyə, tədris. Toplu. Bakı, Elm, 2011, s. 6-7.

3. İmani E.http://sizinyol.com/2017/02/milli-f%C9%zi-qeydl%C9%99rim/

4.www.elmarhussein.az 13.01.19

5. www.redaktor az. 01.05.19

4.Ramazanov F. və b. Fəlsəfənin əsasları. Bakı, 1997.

5.Mehtiyev R. Fəlsəfə. Bakı, 2007.

6. Rüstəmova A. Azərbaycanda milli ideyanın formalaşmasında maarifçiliyin və modernləşmənin rolu//http://xalqqazeti.com/az/news/politics/87510

7. Hacıyev Z. Fəlsəfə. Bakı, Elm, 2012.

8.Məmmədzadə İ. Qloballaşma və müasirləşmə şəraitində fəlsəfənin ak-tuallığı haqqında. Bakı, Təknur, 2013.

9.Абасов А.С. Монолог классисизма, диалог неклассизма и полилог постнеклассизма. /Müasir fəlsəfə, elm və mədəniyyət:postqeyri-klassik episte-mologiya. Konfrans materialları. Bakı, Təknur, 2011

10. Абасов А.С. Вместо введения. /Müasir fəlsəfə, elm və mədəniyyət:postqeyri-klassik epistemologiya. Konfrans materialları. Bakı, Təknur, 2011.

11. Abbasov. Ə.F. Milli fenomenlərin dərki və şərhində adekvat episte-mologiya zərurəti//Müasir fəlsəfə, elm və mədəniyyət: postqeyri-klassik episte-mologiya. AMEA Fəlsəfə, Sosiologiya və Hüquq İnstitutunun Müasir fəlsəfə

problemləri şöbəsi. Respublika konfransının materialları. Bakı, Təknur, 2011, s.275-276.
12. Rüstəmov Y. Fəlsəfənin əsasları. Bakı, Təknur, 2008.

Radif Mustafayev

MÜASİR DÖVR LİBERALİZM ŞƏRAİTİNDƏ MULTİKULTURALİZMİN DİSKURSİV ƏSASLARINA BAXIŞ

Giriş

Keçən əsrin 60-cı illərindən başlayaraq Qərb aləmində gündəmə çıxmış multikulturalizm düşüncəsinin və bütövlükdə ideologiyasının, o cümlədən də artıq fəlsəfəsinin formalaşmasının başlıca səbəblərindən biri dünyada baş verən qloballaşma prosesi, onun doğurduğu nəticələr hesab edilməkdədir. Xüsusən də, 90-cı illərdə Sovet İttifaqının süqutundan sonra artıq kapitalizm və sosializm dilemması öz ideoloji əhəmiyyətini itirdiyindən nəinki postsosialist düşərgəsi cəmiyyətlərində, eləcə də liberalizmin hegemon olduğu ölkələrdə də yeni yanaşmalar, başqa sözlə deyilərsə postmodernist mövqelər özünü göstərməkdədir. Üstəlik buraya müasir dövr cəmiyyətlərdəki mədəniyyətlərin siyasiləşdirilməsini və ya getdikcə beynəlxalq arenada da özünü göstərməkdə olan siyasətin mədəniləşdirilməsini (müxtəlif sivilizasiyaların toqquşmalarından tutmuş dialoquna qədər mövcud konsepsiyalar timsalında) əlavə etsək onda çağdaş dönəmdə multikulturalizm fəlsəfəsinin aktuallığını anlamaq mümkündür. Amma müasir dövrün mürəkkəb geosiyasi reallıqları, bəlkə də müəyyən anlamda sosializmlə kapitalizmin qarşılıqlı mübarizəsinin zəruri nəticəsitək ortalığa çıxmış multikulturalizm ideologiyasını heç də bütövlükdə dəstəklənməyərək hətta mövcud vəziyyəti əldə rəhbər tutub bir-çox Qərb ölkələrində multikulturalizmin iflasından da bəhs edildiyinin şahidi oluruq. Elə bu baxımdan Ümumilli Lider Heydər Əliyevin memarı olduğu azərbaycançılıq ideologiyasının ləyaqətli davamçısıtək Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyevin 2016-cı il yanvar ayının 10-da Nazirlər Kabinetinin iclasındakı nitqini xatırlamağımız tam yerinə düşür: "...bəzi siyasətçilər deyirlər ki, multikulturalizm iflasa uğrayıb. Bəlkə hardasa iflasa uğrayıb. Amma Azərbaycanda yaşayır və bu meyillər, bu ideyalar güclənir, ictimaiyyətdən də daha çox dəstək alır. Biz bu yolla gedəcəyik." (**1, s.114**)

Həqiqətən də biz müasir dövrün inkişaf tendensiyalarını təhlil edərkən deyə bilərik ki, multikulturalizm ideologiyası siyasi reallıqtək bəzi cəmiyyətlərdə ciddi maneələrlə qarşılaşmış olsa da, onun ideya, fəlsəfi əsasları hətta qalib hesab edilməli olan liberalizmin bütün daxili patternlərinə, xüsusən də neoliberalizmə münasibətdə öz nəzəri, ideoloji əhəmiyyətini qoruyub saxlamaqdadır. Odur ki, biz təqdim edilən məqalədə Azərbaycan Respublikasında rəsmi dövlət

ideologiyasının mühüm tərkib hissəsi elan edilmiş multikulturalizmin elmi-fəlsəfi tədqiqi baxımından müasir dövrdə sanki yeganə qalmış liberalizm şəraitində sözügedən fenomenlə bağlı diskursiv əsaslara diqqət edilməsini qarşımıza vəzifə kimi qoymuşuq. Xüsusən də, problemlə tanışlıq bizə deməyə əsas verir ki, sözügedən istiqamətlər və bütövlükdə multikulturalizm fəlsəfəsi cəmiyyətdəki ədalət, bərabərlik və azadlıq idealları ilə nəinki birbaşa əlaqəli, hətta onların müasir ifadə forması da hesab edilə bilər. Buna sübuttək 2016-cı ildə nəşr edilmiş Nicat Məmmədlinin "Multikulturalizm. Panaseya yoxsa alternativ" kitabından müəllifin I.Bloemraad və M.Wridght kimi Qərb tədqiqatçılarının mövcud akademik ədəbiyyatın ümumi təhlilindən multikulturalizm anlayışı ifadəsinin dörd qrupda cəmləşdirməyin mümkünlüyü qənaətlərini misal göstərə bilərik. Belə ki, bu qruplardan Azərbaycan multikulturalizm modeli üçün əhəmiyyət kəsb edən ikinci sırada duranın multikulturalizmin ədalət və bərabərliyin siyasi fəlsəfəsi olması, üçüncüsünün isə etnik, mədəni, irqi və dini müxtəlifliyin tanınmasına və idarəedilməsinə istiqamətlənmiş siyasət olduğu diqqət çəkməyə bilməz (**1, s.15**) Buna görə də biz, müasir dövrdə liberalizmlə multikulturalizmin qarşılıqlı münasibətlərinin diskursiv əsaslarına keçməzdən öncə ədalət və sosial ədalət anlayışlarının nəinki təkcə Qərb sivilizasiyası əsasında, o cümlədən də Şərqə münasibətdə, xüsusən də sivilizasiyaların qovuşağında yerləşmiş Azərbaycan bədii-ictimai-ədəbi-siyasi-fəlsəfi fikri zəminində araşdırılmasını olduqca zəruri hesab edirik. Bu baxımdan heç də təsadüfi deyildir ki, problemə bu cür yanaşmağımızın doğruluğu özünü respublikamızda nəşr edilmiş ilk multikulturalizmə aid ədəbiyyatın da məhz Azərbaycan multikulturalizminin ədəbi-bədii qaynaqlarına həsr edildiyi ilə sübut olunur. Amma yuxarıda qeyd etdiyimiz məqsədi nəzərə alaraq biz ədalət, bərabərlik və azadlıq ideyalarından bəhs etdikdə belə əsasən müasir dövrün liberalizminə və multikulturalizmə aid fikirlərin müqayisəsinə diqqət çəkmək niyyətindəyik.

Bütövlükdə qeyd edək ki, müasir dövrün siyasət fəlsəfəçiləri tərəfindən son onilliklərin ədalət haqqında iki qütb siyasi-fəlsəfi diskursu fərqləndirilir. Bu ədalətin dərk edilməsində ağlın ilkin əhəmiyyətliliyindən çıxış edən universal – rasionalistik nəzəriyyələr və ədaləti müəyyən sosial birliyin internalizə edilmiş (daxili) kollektiv təsəvvürlərinin elementi kimi izah edən partikulyarist nəzəriyyələrdir (**2, s.77**). Tədqiqatçı N.V.Peçorskaya qeyd edir ki, nə rasionalizm, nə də ki, partikulyarizm homogen istiqamətlər deyildirlər. Belə ki, məsələn, rasionalizmə cəmiyyət anlayışında bərabərlik və individual azadlığın nisbətini müxtəlif cür izah edən libertarian və liberal ənənələr daxildir. Partikulyarizm ideyaları da son dərəcə fərqli fəlsəfi landşaft formalaşdırır. Onlar öz ifadələrini gah sosiosentrizmdə, gah əxlaqi antropologiyada, gah da tarixilikdə tapırlar. Əgər sonuncunu kollektiv təsəvvür elementi kimi nəzərdən keçirib kommunitarianlıq adlandırmaq mümkündürsə, onda rasionalizmdə ortaq olan libertarianlığı liberallıqdan fərqləndirən cəhət onun mədəni relyativizmidir.

Klassik və müasir liberalizm

Bir daha qeyd edək ki, multikulturalizmin Qərb ölkələrində 60-cı illərdən

başlayaraq kapitalist dövlətlərin idarəetmə fəlsəfəsinin tərkib hissəsinə çevrildiyi tarixi faktdır. Sözügedən fenomenin müasir dövrün reallıqlarından irəli gələrək liberalizmlə qarşılıqlı münasibətlərinin mühüm əhəmiyyət kəsb etdiyi də danılmazdır. Bu baxımdan müasir dövrdə liberalizm apologetiklərinin multikulturalizmə münasibət bildirdikdə onun cəmiyyətdəki liberal əsaslara nə dərəcədə və necə uyğun olub-olmadığı məsələsini daim diqqət mərkəzində saxladıqları olduqca səciyyəvi hallardandır. Belə bir vəziyyəti işıqlandırmaq və ən başlıcası burada cərəyan edən proseslərin mahiyyətini aydınlaşdırmaq üçün fikrimizcə, müasir dövrdə liberalizmin müdafiəçilərindən biri olan Brayn Berrinin multikulturalizmə qarşı kəskin mövqedən çıxış etməsi diqqət çəkməyə bilməz. Sözügedən münasibətə aydınlıq gətirməyə çalışmış rusiyalı tədqiqatçı M.B.Homyakov vurğulayır ki, mədəni relyativizmi özünün ən başlıca düşməni hesab edən "Berriyə görə liberal individi mənəviyyatın yeganə subyekti tanıyan[lar], onun hüquqlarını siyasi nəzəriyyənin yeganə əsası hesab edən[lər]dir" (**3, s.93**). Deməli, bu istinaddan da göründüyütək, həqiqətən də müasir dövrün liberalizminin əsasında ədalət, individual hüquqların demək olar ki bərabər şəkildə həyata keçirilməsinin mədəni, dini və digər mənsubiyyətlərinə baxmayaraq bütün qruplar üçün eyni olması ideyası durur. Buradan da B.Berrinin fikrincə tolerantlıq mühüm liberal dəyər olaraq liberal dövlət tərəfindən individləri müdafiə etmək məqsədilə müəyyən etdiyi hədləri pozmayana qədər qanunun insan davanışını nizamlamadığıdır. Başqa sözlə M.B.Homyakov ümumiləşdirir ki, "Tolerantlığın sərhəddi ədalətin liberal konsepsiyası ilə dəqiq müəyyən edildiyindən, deməli, tolerantlıq sosial institutların "birici xeyirxahlığı" ola bilməz" (**3, s.93**). Halbuki, sözügedən Qərb cəmiyyətlərində kapitalist münasibətlər sistemi inkişaf etdikcə burada demək olar ki, klassik liberalizm idealları ilə ortalığa çıxmış tolerantlığın böyük əhəmiyyət kəsb etdiyinin və getdikcə də multikulturalizm ideyalarının hətta təntənəsi ilə qarşılaşmış oluruq. Elə bu anlamda aşağıda mövqelərini açıqlayacağımız London İqtisadiyyat Məktəbinin professoru Çandran Kukatasa diqqət etsək oxuyuruq ki, "...cəmiyyətdəki milli münasibətlərin tənzimlənməsinə dövlətin müdaxiləsini qəbul etməyən zəif multikulturalizm klassik liberalizmə əsaslanırsa, qeyd olunan münasibətlərin tənzimlənməsinə dövlətin fəal müdaxiləsini vacib hesab edən güclü multikulturalizm müasir liberalizmə əsaslanır" (**4, s.22**). Amma, fikrimizcə, "müasir liberalizm" anlayışını daha dəqiq açıqlamış f.e.d., prof. Əbülhəsən Abbasova görə, ""Müasir Qərb liberalizmi" və yaxud "Qərb liberal demokratiyası" dedikdə, geniş planda, biz iki xətti nəzərdə tutmalıyıq: a) Hegel "liberalizmi"; b) anqlosakson liberalizmi"ni (**5, s.167**). Tədqiqatçının fikrincə, ictimai praktikada reallaşması və nisbi zəfər çalması baxımdan, şübhəsiz ki, üstünlük anqlosakson xəttinə məxsusdur. Hüquq və azadlıq, ədalət və həqiqət zəminlərinin əvvəlcədən daha səlistliyi və universal məğziliyi cəhətdən isə Ə.Abbasova görə, Hegel xətti danılmaz üstünlüyə malikdir.

Bu tezisin əsaslandırıldığı "Hegel fəlsəfəsində ağa-qul problemi və insan azadlığı" başlığı altında tədqiqatçı qeyd edir ki, "Tarixən mövcud olan və çoxla-

rı tərəfindən təbii vəziyyət sayılan cənab (ağa-R.M.)-qul münasibətlərini Hegel hüquqla, həqiqi dövlət anlayışı və vətəndaş cəmiyyəti ilə bir araya sığmayan hal sayır" (**5, s.150**). Hətta alimin Hegeldən gətirdiyi birbaşa istinadda da "...insanın yalnız azad varlıq kimi hüququn predmeti ol"ması fikri nə qədər də dəyərli görünsə belə əslində, fikrimizcə, bəşər tarixinin sözügedən şəkildə gerçəkləşmədiyini və bunun ancaq filosofun, burada konkret olaraq Hegelin fəlsəfi idealını ifadə etdiyini söyləyə bilərik. Üstəlik, ədalət naminə qeyd edək ki, Hegeldə bəhs edilən "təbii vəziyyət" ifadəsini "...müxtəlif növ despotiyanı, mütləqiyyəti təbii hal sayanların fikrinə münasibət" kimi dəyərləndirmiş Ə.Abbasovun qənaətini liberalizmin klassiklərindən olmuş C.Lokkun təqdimatları ilə də təsdiqləmək mümkündür. Halbuki, elə bəhs etdiyimiz mövzunun diskursiv əsaslarına mühüm tövhə hesab edilə biləcək C.Lokkun baxışlarına diqqət etmiş S.Benhabibdən oxuyuruq ki, "Bildiyimiz kimi, Lokk təbii vəziyyətində bütün insanların bərabər olduqlarının və təbiətən Xaliq tərəfindən həyat, azadlıq və mülkiyyətə sahib olduqları ifadəsini təsdiqləməkdən uzaq olmuşdur"(6, s.66). Deməli, insan haqlarının yalnız cəmiyyətdə və ya hər hansı birlik formalarında meydana gəldiyi kimi haqlarla hüquqların eyniləşdirilməsi yanlışlığı sözügedən C.Lokka da xas olmuşdur. Halbuki, S.Benhabibə görə, C.Lokkdakı " "Təbii hal/vəziyyət" özündə seçib qarşılıqlı gücləndirdiyi tarixi və psixoloji, analitik və kültürəl [bir] metaforadır" (**6, s.66**). Bu metafora isə bizi, "...adi hüququn hökmü altında olmayan insanların durumuna yönəldir"(6, s.66). Maraqlıdır ki, fəlsəfi fikir tarixində müşahidəmizə görə, belə bir durumun mövcudluğu etiraf edildiyi təqdirdə onun statusunun necə müəyyənləşdirilə bilməsi ilə əlaqədar münasibətlərlə rastlaşmırıq. Üstəlik sözügedən metafora nə qədər də hipotetik suallara cavab verən analitik abstraksiya olsa da, S.Benhabib qeyd edir ki, "Lokkun metaforasında dolayı da olsa ayrıca tarixi keçmişlərə istinadlar vardır" (**6, s.66**). Başqa sözlə desək, C.Lokk nə qədər də insanların bütövlükdə hər-hansı bir hakimiyyət formalarından kənarda mövcud olduqlarını iddia etsə də, S.Benhabibə görə o yalnız tamamilə vətəndaş idarəedilməsinin olmadığına yaxın insan birliyinin primitiv formalarının tarixi mövcudluğunu qeyd etmişdir. Bizə görə isə, heç bir insan birliyinin primitiv formaları tarixən mövcud olmasa da nəinki insanlarla, hətta bütün mövcud olanlarla əlaqədar haqq anlayışının istifadəsi olduqca anlamlıdır. Kifayət qədər idealist səciyyə daşısa da, fikrimizcə, yalnız bu cür ümumi, pozitiv əsaslardan sonra istənilən mövcudluq hüquqlarının nəinki mənalılığı, hətta meydana çıxma mexanizm və prinsiplərini aydınlaşdırmaq heç də çətin olmur.

Yenidən C.Lokka qayıtsaq, S.Benhabibin təqdimatında görürük ki, o kimsəsiz bir adada Qarsilazo de la Beqanın Peru tarixində xatırlatdığı iki şəxsin və ya Amerika meşələrində isveçrəli ilə hindlinin görüşünə antropoloji bir istinad edir. Bununla da o, S.Benhabibin təbirincə desək, avropalıların keçmişini xatırlatmış olur. Ən başlıcası isə, tədqiqatçı bildirir ki, C.Lokk tərəfindən təbii vəziyyəti təmsil edən hindlilərin məqsədli şəkildə Avropanın vətəndaş cəmiyyəti tarixinin təkamülü mənzərəsinə qoşulmalarının C.Tyullinin fikrincə iki vəzifəni

yerinə yetirmişdir: “Əvvəla, Lokk siyasi cəmiyyəti elə müəyyən edir ki, hindli hakimiyyət onun müəyyənliyinə legitim formada uyğun gəlmir...İkincisi, Lokk mülkiyyəti elə izah edir ki, torpaq istifadə edilməsinin hindli adəti onun üçün mülkiyyətin legitim variantı olmur” (**6, s.66**). Nəticədə, sonuncuya görə, “[Şimali və Cənubi] Amerikanın kaloniyalaşdırılmasına qurama fəlsəfi bəraət” verilmiş olur.

Bununla yanaşı psixoloji anlamda “Təbii hal/vəziyyət” metaforası artıq özünün tam formasında S.Benhabibə görə, “...individualizmi, avtonomluğu, müstəqilliyi və öz imkanlarına əminliyi təsdiqləyir”(**6, s.67**). Başqa sözlə, “İnsan ona verilmiş hüquqlara görə başqalarına heç bir borcu olmayan kəs kimi nəzərdən keçirilir”(**6, s.67**). Bir sözlə, “Yeni burjua individi öz qarşısında yalnız Xaliqi görür” (**6, s.67**). Amma S.Benhabib qeyd edir ki, “Elə insan mövcudluğunun “tanrı tərəfindən nizamsız əlaqələrində dünyaya gəlmiş” bu başlanğıc müstəqilliyini və avtonomluğunu burjua individi indi legitim vətəndaş idarəçilik qanunlarından vətəndaş asılılığına transformasiya etməlidir” (**6, s.67**). Bəlkə də sözügedən transformasiyanın nəticələri kimi azərbaycanlı alim Ə.Abbasovun baxışları maraq doğurmaya bilməz. Tədqiqatçıya görə, artıq anqlosakson ənənəsinin təşəkkül tapıb zirvələnməsi nəticəsində bazar fundamentalizmi, “kapital ideologiyası” elə bir maddiləşmiş dünya və elə “iqtisadi adam” yaratmışdır ki, hər bir individ kiməsə rəqibə, düşmənə, yaxud da kimin üçünsə qurbana çevrilmişdir. Xüsusən də, multikulturalizm baxımından bizi maraqlandıran cəhətlərə diqqət etsək Ə.Abbasovun fikrincə, “Müasir anqlosakson millətçiliyi birbaşa nə mədəniyyətlə, nə etnosla, nə dinlə, nə irqlə (dərinin rəngi ilə) bağlı deyil. O, aydın məzmuna malik deyil və kollektiv identifikasiya funksiyasını sanki ötəri daşıyır: onun məqsədi vətəndaş cəmiyyəti üzvlərinin səfərbərliyi hesabına bu cəmiyyəti potensial xarici təhdiddən müdafiə etməkdir”(**5, s.182**). Amma bizə görə bütün bu sadalanmışlar “anqlosakson millətçiliyi”ndə təzahür etdiyi kimi, çox təəssüflər olsun ki, elə yuxarıda xatırlatdığımız M.B.Homyakovun sözügedən məqaləsində də sətiraltı vurğulanan, lakin artıq açıq-aşkar təzahür etməkdə olan anqlosakson milliyyətçiliyi ilə əlaqədardır. Belə ki, bu cəmiyyətlərdəki multikultural durum da etiraf edilməsinə baxmayaraq daha çox son zamanlar dəbdə olan “multikulturalizmin iflası” barədə diskussiyalar önə çıxmaqla əslində bütün bunlar Qərb aləmində sözün əsl mənasında milliyyətçiliyin millətçiliyi üstələməsi deməkdir. Halbuki, İkinci dünya müharibəsindən sonra daha çox millətçiliyə üstünlük verilən və çox ehtimal ki, bu qayğılardan ortalığa çıxmış multikulturalizm indi milliyyətçi, radikal, şovinist, irqçi, ksenofob təşəbbüslərlə üz-üzə qalmaqdadır. Necə deyərlər - həqiqətən də, SSRİ-nin süqutundan sonra “soyuq müharibə”nin sanki liberalizmin xeyrinə başa çatması və əsasən də sosialist düşərgəsinin dağılması praktikada fərqli “məntiq” ortaya çıxartmışdır. Bu anlamda Ə.Abbasovun qeyd etdiyi kimi, “Anqlosakson millətçiliyi (biz isə deyərdik ki, millətçilik libasına girmiş milliyyətçiliyi – R.M.) yox olmadı, əksinə daha da eybəcər (etik-əxlaqi və mənəvi baxımdan) mahiyyət alaraq bütün dünyaya hegemenloq etmək

cəhdinə girişdi, müxtəlif yerlərdə "şər mərkəzləri" axtarıb aşkarlamağa başladı"(**5, s.183**). Nəticədə demokratiyanı özünə simgə etmiş bu neoimperializm davranışları elə Qərb cəmiyyətlərinin multikultural mənzərəsini ciddi şəkildə dəyişdirdiyindən artıq nəinki multikulturalizmin inkişaf etdirilməsindən söhbət getməyib ard-arda bir çox ölkə başçıları multikulturalizm siyasətinin iflasa uğradığını elan edərək siyasi-ictimai, sosial-iqtisadi fəaliyyətlərinə bu istiqamətdə yön verməkdədirlər. Halbuki, bu ölkələrin xarici və daxili siyasətləri kompleks şəkildə nəzərdən keçirilərsə, multikulturalizm sahəsində də tam bir mənəzərə ortalığa çıxıb əslində elə bu cəmiyyətlərdəki yanlış və ən başlıcası milliyyətçi təzahürlər ucbatından mövcud durumun hökm sürdüyünü anlamaq heç də çətin deyildir. Üstəlik, prof. Ə.Abbasovun vurğuladığı kimi, kapitalist münasibətlər sistemində olsa da belə yalnız Hegel "liberalizmi"ni, Fukuyama demişkən, rasional etirafa doğru cəhd hesab etmək olar. Çünki, tədqiqatçının aydınlaşdırdığı-tək, "Bu, ümumi əsasda elə etirafdır ki, hər bir şəxsiyyətin azad və müstəqil varlıq kimi ləyaqəti hamı tərəfindən qəbul və etiraf olunur" (**5, s.165**). Yaxud da alim davam edir ki, "Onun (Hegelin – R.M.) liberalizmi, anqlosakson ənənəsində başlıca məqsəd kimi özünü göstərən "pul əldə etmək" azadlığından və adi istəkləri ödəməkdən ibarət deyil. İnsanın, bizim ləyaqətimizin daxilən və ümumən etiraf olunmasındadır" (**5, s.165**). Bir növ sosial ədalətin liberalizm çərçivəsində mümkünlüyünü Hegelin baxışlarında aşkarlamış Ə.Abbasov yazır ki, "Yalnız ümumi və bərabər əsaslardan çıxış etməklə etirafı rasionallaşdırmaq, əxlaqi-mənəvi dəyərlərlə uzlaşdırmaq mümkündür" (**5, s.165**). Bunu "Ziddiyyətli ağa-qul münasibətlər sistemində gələcəyə aparan Hegel yolu" kimi şərh etmiş tədqiqatçıya görə "Və tam əminliklə söyləmək olar ki, bu yol ən perspektivli və optimal xətt kimi özünün üstünlüyünü sübut etmişdir"(**5, s.165**). Amma müasir dövr liberalizm nəzəriyyəsinin bariz təmsilçisitək yuxarıda adı vurğulanmış B.Berrinin baxışlarında da bərabərliyin üstünlük təşkil etdiyini, lakin burada eqalitarizmin artıq multikulturalizmə qarşı istifadə edildiyinin şahidi oluruq. Belə ki, onun 2001-ci ildə nəşr edilmiş "Mədəniyyət və bərabərlik: multikulturalizmin eqalitar tənqidi" kitabında müəllifin həm liberalizm daxilində mümkün hesab edilən, həmçinin əsaən də ümumiyyətlə bütün növ anti-liberal səciyyə daşıyan multikulturalizmə qarşı olduğu öz əksini tapmışdır. Çünki, ona görə, liberalizmin cəmiyyətdəki müxtəlifliklərə ədalətli münasibəti üçün kifayət qədər imkanları vardır. Elə bəlkə də, yuxarıda bəhs edilmiş "Hegel yolu" anlamında B.Berrinin baxışlarında liberalizmin perspektivlərini görmək mümkündürsə, onun "...liberalizm müxtəlif əxlaqi nəzəriyyələrə neytral olduğu kimi, mədəniyyətə də neytral yanaşmalıdır" (**3, s.47**) fikri heç də müasir dövrdə anqlosakson liberalizminin əsl mahiyyəti ilə səsləşmir. Və ya mədəni kimlikdə özünün qəbul etdiyi liberalizm əqidəsi üçün yolverilməz relyativizmi hiss etdiyindən onun fikrincə, "Mədəni varolmanın son məqsəd səviyyəsinə qaldırılması bu məqsədin həmin mədəni qrupun üzvlərinin maraqlarından qopması ilə nəticələnir" (**3, s.47**) ifadəsi olduqca metodloji səciyyə daşıdığı halda, görəsən bu Qərb liberalizminin həyata keçirməyə çalışdığı universalizmi nəzərdə tuturmu?!

Yaxud da, “Müəllifə (B.Berriyə - R.M.) görə multikulturalizmin çatışmayan cəhəti ondan ibarətdir ki, qrupların üzləşdiyi problemlərin kökü mədəniyyət məsələlərində axtarılır” (3, s.49). Üstəlik o izah edir ki, “...əslində əlverişsizliklərin mənbəyi qrup mədəniyyəti ilə şərtlənmiş məqsədlər deyil, hamı tərəfindən paylaşılan ümumi (məsələn, yaxşı təhsil) məqsədlərə nail olmaqda müvəffəqiyyətsiz olmaqdır” (**3, s.49**). Əlbəttə, B.Berrinin təsvir etdiyi liberalizmə xas olan oyun qaydaları nə qədər də neytral və heç bir fərqliliklərə varmadan hamıya münasibətdə eyni və ya bərabərdirsə (equality principle) onun M.B.Homyakov tərəfindən müəyyən edilmiş “...hətta nəticədə liberalizm bir mədəniyyətin inkişafına, digərinin isə məhvinə səbəb olacaqsa, buna haqq qazandırmaq olar” (**3, s.47**) fikrini heç də doğru (fairness principle) hesab etmək mümkün deyildir. Yaxud da N.Məmmədlinin təsvir etdiyitək B.Berrinin liberal cəmiyyətdə fərdi faydanın ali məqsəd olduğunu əldə rəhbər tutması və “...bunun əldə olunmasının əsas yolu fərdi hüquq və azadlıqların, o cümlədən birləşmək azadlığının təmin edilməsi” şəklində münasibəti, özündə nə əxlaq, nə də mədəniyyətə aid olanları nəzərdə tutmadıqda birbaşa da olmasa, impliçit olaraq yuxarıda bəhs olunmuş hər bir individin kiməsə rəqibə, düşmənə, yaxud da kimin üçünsə qurbana çevrilməsi yolunu açmaqdan başqa bir şey deyildir. Necə ki, heç də uzağa getməyib B.Berrinin assosiasiyalarda birləşmək və onları tərk etmək azadlığını təbliğ edərkən, aşağıda da görəcəyimiz kimi, fərdin qazanmaqdan daha çox itirdikləri, ödənci göz önündə olub bu cür situasiyalarda ədalətli qərarın verilməsinin olduqca çətin olduğu aşkarlanır. Hər halda B.Berri buradakı üzvlərin elə tərbiyə edilməsi tərəfdarıdır ki, onlar istədikləri zaman onu tərk edə bilsinlər. Lakin onun təklif etdiyi təhsil-tərbiyə sisteminin də haraya aparacağı olduqca sual doğurmaqdadır. M.B.Homyakovun fikrincə onun nəzəriyyəsini yalnız ədalətin “universal” tələbləri maskalayır. Halbuki belə olduğu təqdirdə də B.Berrinin təliminin daha da dolaşıqlığa düşdüyünü iddia edən tədqiqatçıya görə, başqa bir tərəfdən bu nə başlıca müəyyən edilmişləri dəyişdirir, nə də ki, reallaşdırılmaya təqdim edilənlərin nəticələrində fərqliliklərə gətirib çıxarır (**3, s.94**).Üstəlik, hüquq və azadlıqların həmişə fərdi səciyyə daşıdığını unutmasaq fərdi faydanın ümumi maraqlarla və ya insanın aid olduğu qrupun mədəni verilənləri ilə kəsişmədiyi həqiqətən də müasir dünyada Y.Habermasın ünsiyyətcil etməyə çalışdığı “soyuq”, Ç.Teylorun isə sərrastcasına müəyyən etdiyi “Özünə qapanmış” (buffered self) insan tipini formalaşdırmışdır. Bu cür insanlardan ibarət cəmiyyətlərin nəinki başqalarına, hətta öz cəmiyyət üzvlərinə qarşı dözümsüz və ya intolerant davranmaları və beləliklə də “multikulturalizmin süqutu”ndan bəhs etmələri heç də təsadüfi deyil, demək olar ki, bəlkə də dövrümüzün ən acı reallıqlarındandır. Başqa sözlə desək, ictimai müqavilə nəzəriyyəsinin müasir interpretasiyası üçün ilk növbədə ədalətin substansiyası deyil, ədalətli qərarın işlənib hazırlanmasının universal prosedurunun axrtarışı tipik olsa da, məsələn məşhur filosof Y.Habermasa görə “müasir heterogen cəmiyyətlər üçün ədalət...öncədən formalaşdırılmış substansional vahid ideyaya istinad edə bilməz” (**2, s.78**). Buna görə də müəllif bildirir

ki, rasionalizmin müasir tərəfdarları əsas gücü prosedur ədalət konsepsiyasının yaradılmasına verirlər. Prosedur ədalətin zəruri şərtinə gəldikdə isə bu tərəfsiz mühakimə etmək prinsipini təmin edən şəraitlərin olmasıdır. Bu anlamda N.V.Peçorskaya Y.Habermasın irəli sürdüyü ideal ünsiyyət situasiyasının yaxud da C.Roulzun reflektiv tarazlıq vəziyyəti haqqında olan baxışlarının çıxış edə bildiyini vurğulamışdır. Prosedur ədalətin ümumi tələblərinə isə aşağıdakılar daxildir: 1) iştirakçıların bərabərliyi; 2) iştirakçılarda gizli motivlərin olmaması; 3) diskusiya edən ictimaiyyətə açıq olması (**2, s.78**).

Həmçinin, fikrimizcə, etnosla mədəniyyətin eyniləşdirilməsinin doğru olmadığı fikrində haqlı hesab edilməli kimi B.Berri demokratiyanı yalnız qərar verərəkən çoxluğa üstünlük verilməsi kimi məhdudlaşdırmaq cəhdi heç də multikulturalizmin demokratiya ilə uzlaşmadığını deməyə əsas vermir. Çünki, bizə görə, multikultural yanaşma ilə demokratiyanın daha da humanist səciyyə daşıyıb zənginləşdiyini iddia etmək olduqca doğru və ədalətli olardı.

Kommunitarizm

Əgər multikulturalizmin meydana gəlməsinin başlıca səbəblərindən biri müasir dövrün qloballaşma tendensiyaları və ya təzahürləri olmuşdursa, başqa bir amil isə fikrimizcə, həm konkret tarixi, həm də siyasi-iqtisadi güc faktoru olmuş sosialist idealları və ideologiyasının liberalizmin hökm sürdüyü ölkə sistemlərinə nüfuz etməsi olmuşdur. Heç də təsadüfi deyildir ki, bəzən multikulturalizmin növ müxtəlifliyi hesab edilən, bəzən isə, müasir liberalizm şəraitində fərqli bir istiqamət kimi kommunitarizm Qərb ölkələrində bizi maraqlandıran ideologiyaların meydana çıxmasının normativ əsası hesab edilməkdədir. Xüsusən də totalitarizmin doğurduğu reallıqlar təkcə sosialist ölkələrində deyil, eləcə də kapitalist sistemində də müşahidə edildiyindən fərdin cəmiyyətə münasibəti problemi öz aktuallığını itirə bilməzdi. Odur ki, geniş istinadlar verməyə məcbur olduğumuz "Brayn Berri: Multikulturalizm və milliyyətçiliyə qarşı liberal universalizm" məqaləsində rusiyalı tədqiqatçı M.B.Homyakovdan oxuyuruq ki, "C.Roulz, Y.Habermas və onların kommunitarist davamçıları-filosoflar dirçəldilmiş klassik liberalizmdə bu nisbətin (fərd və cəmiyyət münasibətinin – R.M.) tam doğru olmayan anlamını" görmüşlər (**3, s.76**). Hətta Avropanın müasir aparıcı sosioloqlarından biri olan Piter Vaqnerin fikirlərinə istinad etmiş tədqiqatçı göstərir ki, şəxsi (burada xüsusi) sferanın inkişaf etdirilməsi individualist liberalizmin nailiyyətlərindəndirsə, öz-özlüyündə problematik olmasa da genişlənən bazar münasibətləri getdikcə dünyanın (burada kapital istehsal münasibətlərinin) elə transformasiyaya uğrayıb dəyişməsinə səbəb ola bilər ki, individin dünyadan ayrılmasına (worldlessness), əslində biz deyərdik ki, özgələşməsinə gətirib çıxarır. Bu isə, P.Vaqnerə görə, ümumi fəaliyyəti, ictimai birliyi pozur. Başqa sözlə, M.B.Homyakov qeyd edir ki, bəziləri "liberalizmin səhvini onun dünyanı yanlış təsvir etməsində deyil, daha çox onu (dünyanı – R.M.) arzuolunmaz dəyişikliklərə sürükləməsində" görmüşlər" (**3, s.76**). İstənilən halda kommunitarist baxışların yer aldığı tədqiqatlar sırasında Maykl Sandelin (Sandel 1982)**,** Çarlz Teylorun (Taylor 1989)**,** Alasder Makintayrın

(Macıntyre 1981), Maykl Volzerin (Walzer 1983) və Amitai Etzioninin (Etzioni 1996) əsərləri tədqiqatçının qeyd etdiyi kimi, hər şeydən öncə liberalizmin normativ tənqididir. Amma kommunitarizmin liberalizmi bu tənqidinin heç də yekcins olmadığını vurğulamış tədqiqatçı bildirir ki, burada subyektin/fərdin özünü anlamasından tutmuş resursların ədalətli bölüşdürülməsini təmin edə biləcək təşkilatların institutlaşdırılmasına qədər olduqca geniş məsələlər spektri müzakirə edilmişdir. Həmçinin nəzəri yanaşma dairəsinin də müxtəlif olduğunu qeyd edən M.B.Homyakov, bunun A.Makintayrın timsalında neotomizmdən başlayaraq A.Etsioninin dəstəklədiyi M.Bubberin cəmiyyətin dialoqlu konsepsiyasınadək dəyişdiyini vurğulayır. Daha çox kommunitaristlərin baxışlarındakı ortaq məqamlara diqqət çəkmiş müəllif bunu liberal fikrin "assosial individualizmi"nə qarşı durmuş "sosial tezis" (social thesis) kimi formulə etmişdir. Sözügedən tezisin və ya kommunitarist mövqelərin mahiyyətini açıqlayan M.B.Homyakov qeyd edir ki, "İctimai müqavilə konsepsiyasının (C.Lokk və b.-larının klassik liberalist baxışları – R.M.) dirçəldilmiş versiyası əsasında özlərinin azad və bərabər individlər nəzəriyyələrini əsaslandıran liberallar kommunitaristlərə görə individuallığın qeyri-sosial anlamını təqdim edirlər" (**3, s.76**). Bunun təsdiqi kimi tədqiqatçı yazır ki, "Həqiqətən də, əgər C.Roulzun ədalət prinsipi ilə əlaqədar məşhur əqli eksprementinə müraciət etsək burada individlərin "bilmədikləri/görünməzlər pərdəsi arxası"da (veil of ignorance) bacarıq və istedadları yaxud xeyir haqqında təsəvvürlər kimi öz identiklərinin başlıca elementlərindən biliksiz olmaları, onun individuallığı, bu individin çıxış edə biləcəyi istənilən bir sosial münasibətlərdən öncə ontoloji veriləntək düşünülmüşdür" (**3, s.76-77**). M.B.Homyakov M.Sandelin də özünün 1982-ci ildə nəşr edilmiş "Liberalizm və ədalətliliyin sərhədləri" əsərində bu cür individi "aprior olaraq individuallaşdırılmış kimsə/öz" (antecedently individuated self) adlandırdığını xatırladır. Deməli, individuallıq cəmiyyətə qədər müəyyən olduğundan istənilən bir sosial identiklik mənəviyyat baxımdan təsadüfi olub mənəvi universallığa iddia edən siyasət kimi nəzərdən keçirilə bilməz. İctimai müqavilə konsepsiyasına əsaslanmış liberalizmin əksinə olaraq kommunitaristlər individuallığın sosial şərtlənmiş səciyyəsindən çıxış edib onun birliyin (community) tarixinə və mədəniyyətinə "aidlik"liyini vurğulayırlar. M.B.Homyakov vurğulayır ki, buradakı "kollektiv" anlayışı əvəzində "birlik" termininin istifadə edilməsi Pol Kelliyə görə, 1989-cu ildən sonra "real sosializm"in kollektiv nəzəriyyəsi və təcrübəsi ilə aradan qaldırılmışdır. Əslində bu cür yanaşmanı biz, yenə də sosialist ideologiyasında başlıca yer tutmuş "sinif" anlayışının sadəcə "sosial qrup" anlayışı ilə əvəzləndiyi ilə də müqayisə edə bilərik. Başqa sözlə, M.B.Homyakov izah edir ki, kommunitarizmin "sosial tezisi" bütövlükdə individin tarixi və mədəni prosesə cəlb/müncər edildiyinin sadəcə təsdiqlənməsi, bir individtək öz birliyindən asılı olması, yəni Maykl Sandel tərəfindən şəxsiyyətin "aidiyyəti" (embedded self) adlandırdığı şəxsiyyət konsepsiyasıdır. Əlbəttə, bütün bunlar kommunitarizmin multikulturalizmlə əlaqəli olduğunu deməyə əsas verir. Xüsusən də, kommunitarizmin bəzi

görkəmli nümayəndələrinin, məsələn, ilk növbədə kanadalı filosof və teoloq Çarlz Teylorun multikulturalizmin müxtəlif istiqamətləri ilə əlaqədar lider olması sözügedənlərin M.B.Homyakovun təbirincə desək, dərin məntiqi əlaqədə olduğunu nümayiş etdirməkdədir. Halbuki, başqa bir məşhur kanadalı, amma baxışları birmənalı olaraq multikulturalizmə aid edilən U.Kimlikaya görə siyasi fəlsəfədəki bu iki istiqamətin (kommunitarizm və multikulturalizm) əlaqəliliyini nəzərdən keçirmək multikulturalizmin xüsusiyyətlərini anlamağa imkan vermir. Bununla razılaşmayan M.B.Homyakov bildirir ki, multikulturalizmin kommunitarizmlə metodoloji baxımdan əlaqədar olması həm klassik liberalizmlə multikulturalizm nəzəriyyələri arasındakı ziddiyyətləri aşkarlamağa imkan verdiyitək həmçinin sonuncunun müasir cəmiyyətdə necə fəaliyyət göstərdiyini də aydınlaşdırmış olur. Biz də bu mövqe ilə razılaşıb sadəcə klassik liberalizm dedikdə müasir kommunitarist və multikulturistlərin daha çox anqlo-sakson liberalizmi və ya neoliberalizmlə münasibətlərini aydınlaşdırmağa çalışdıqlarını vurğulamaq istərdik. Üstəlik hər iki istiqamətin liberalizmlə razılaşmadığı yenə də onların müəyyən bir anlamda yaxınlıqlarını təsdiqləyir ki, multikulturalizm müxtəlif formalarda təzahür ediyitək təkcə kommunitarist tendensiyalarla deyil, başqa istiqamətlərlə də səciyyəvidir. Liberalizmə münasibətdə isə Çarlz Teylor bir kommunitarist kimi onu "müxtəlifliyə etinasızlıq"da (difference-blind) ittiham edir. Yəni ona görə, "cəmiyyətdəki bütün qruplara eyni bir, hamı üçün ümumi qanunlar və normalar təqdim edən, müxtəlif qrup üzvlərinin öz individuallığını dərk etməyə mane olan eyni və hamı üçün ümumi hüquqları təsbitləyən liberalizm sadəcə ədalətsizdir" (**3, s.77**). Buradan da, M.B.Homyakovun qeyd etdiyi kimi onun - Ç.Teylorun publik siyasəti kültürəl qrupların tələbi ilə differansiyalaşdırmağı tələb edən "[mədəni müxtəlifliyi] tanıma siyasəti" (politics of recognition) və A.M.Yanqın "fərqlilik siyasəti" (politics of difference) ortalığa çıxmışdır. Yaxud da bəzi kommunitaristlərin iddia etdikləri kimi, əgər individ sosial baxımdan şərtlənibsə, yəni onun özünü başa düşməsi onu başqalarının necə görməsindən (qəbul edib -etmədiyindən) asılıdırsa, onda individ özünü individ kimi sadəcə qrupun adi bir üzvütək deyil, yalnız bu qrupun (community) kontekstində uğurlu realizə edərək başa düşə bilər. Buna görə də multikulturalistlərin fikrincə liberalizm individin hüquqlarının qayğısına qalaraq müxtəlifliklərə lazımi diqqət yetirmir (inhospitable to differences). Bununla da liberalizm siyasəti öz başlıca prinsiplərinə qarşı çıxaraq formalaşdırdığı şəxsin təfəkkür və fəaliyyətinin əsasında duran ideyaları anlamış olmur. Odur ki, heç də təsadüfi olmayaraq U.Kimlika düşünən liberalın qaçılmaz olaraq multikulturalist olacağını söyləyirdi. Çünki, multikulturalizm U.Kimlikanın və Ç.Teylorun iddia etdikləri kimi daha çox dayanıqlı olmayan/azsaylı mədəni qrupların qorunub saxlanmasına yönələn siyasəti dəstəkləməlidir. Öz növbəsində liberalistlər də iddia edir ki, əslində Yeni dövrdə də müşahidə edilmiş dini müharibələri yalnız cəmiyyətdəki fərqli "xeyir/fayda konsepsiyaları"na qarşı neytral mövqedə durmaqla həlli mümkün olmuşdur. Bu cür neytrallıq insan təbiətinə və bütün insanlar üçün ümumi olan rasionallığa istinad edib yenə də özünün incə məqam-

ları ilə C.Roulzun təbirincə deyildiyi kimi, hamı üçün faydalı ola biləcək "doğru/ədalətli" (fair) oyun şəraiti formalaşdırmış olur. Bütün bunlar əslində liberal perfeksionizm (ideallıq, kamillik – R.M.) barədə təsəvvürlərin ortalığa çıxması ilə M.B.Homyakovun vurğuladığıtək "...vaxtilə C.Rasın sübut etdiyi heç də yeganə/vahid "doğru" həyat tərzinin təsdiq edilməsinin zəruri olmayıb bunun (həyatın) "dəyərlərin plüralizmi" (value-pluralism) ilə uyğun gəldiyi" deməkdir (**3, s.78**). Öz növbəsində əksəriyyətin sahib olduğu mədəni dəyərlərin dəstəklənməsi azlıqların da mədəniyyətlərinin qorunmasını tələb edir ki, bu da liberal perfeksionizmdən fərqli olaraq multikultural siyasi proqramın daha ədalətli olduğunu deməyə əsas verir. Əlbəttə liberal neytrallıq mövqelərində liberal perfeksionizm yeganə alternativ olmayıb onsuz da liberal faydalılıq barədə incə məqamları daha gözəgəlimli edib bəzi multikulturalistlər daha yüksək fəlsəfi mücərrədlik səviyyəsinə qalxmaq ideyası ilə çıxış etməkdədirlər. Bu isə liberalizmi, bizsə deyərdik ki, anqlo-sakson liberalizmini, məsələn multikulturalistlərdən biri kimi B.Parekin təklif etdiyitək, prinsiplər və institutlaşma strukturlarıyla mədəniyyətlər və etnik normalar arasında dialoqu təsbitləməklə həyata keçirmək cəhdidir.

Göründüyütək kommunitarizmin "sosial tezisi" multikulturalizmin başlıca mənbəyi və əsası olduğu kimi ancaq liberalizmə və yenə də deyərdik ki, anqlo-sakson liberalizminə münasibətdə bəziləri, məsələn, U.Kimlika, Ç.Kukatas kimi nəzəriyyəçilər liberalizmi qoruyub saxlamaqla yalnız azlıqlara diqqət edilməsini vacib hesab edirlərsə, digərləri, məsələn, B.Parek kimi tədqiqatçı liberalizmin məhdudluğunda mədəni cəmiyyətdə dominantlıq edən dəyərlərin universallaşdırılmasını "qorxulu" hesab edirlər (**3, s.78**). Əsasən liberalizmi kökündən silib atmağı təlqin etməyən bu baxışlarda müxtəlif fəlsəfi və siyasi istiqamətlərin olduğunu vurğulamış M.B.Homyakov qeyd edir ki, "...günümüzdə multikulturalizm fəlsəfəsinin daha çox əhəmiyyətli paradiqmalarını liberal perfeksionist multikulturalizm (U.Kimlika), dialoji multikulturalizm (B.Parek), libertarist multikulturalizm (Ç.Kukatas), qrup fərqliliklərinin radikal eqalitar (bərabərləşdirici) multikulturalizm (A.M.Yanq) və "tanıma" kommunitarist multikulturalizm (Ç.Teylor) kimi səciyyələndirmək olar" (**3, s.79**). Hətta bunların sırasında U.Kimlikanın bir qədər qabağa gedərək azlıqda qalanların hüquqlarını müdafiə edənləri qalib hesab etməsinə, Natan Qleyzerin isə daha sərt olaraq "bu gün biz hamımız multikulturalistik" iddiasına baxmayaraq M.B.Homyakov qeyd edir ki, hələ də Qərb siyasi fəlsəfəsində multikulturalizmin ədalətli, effektiv və zəruri bir siyasət olması barədə mübahisələr səngiməmişdir. Bu zaman qeyd edək ki, M.B.Homyakov Brayn Berrinin müasir kommunitarizmi "Maarifçiliyin sol qanadı" adlandırdığını xatırlatması heç də təsadüfi deyildir (**3, s.80**). Çünki, maarifçiliklə kommunitarizmi liberalların da bölüşdürdükləri universalizm hadisəsi doğmalaşdırmaqdadır. Lakin bildirək ki, rasionallığın, mənəvi dəyərlərin nisbiliyi bütövlükdə liberalizm üçün çətinliklər törətdiyitək kommunitarizmin də bu nisbiliyə münasibətdə qəti bir fikir söyləməsi olduqca çətindir.

Libertarianlıq

Əslində liberalist olub yalnız multikulturallıq baxımından liberalizmə qarşı çıxan və beləliklə də yuxarıda qeyd edilmiş B.Berrinin başlıca rəqiblərindən olan libertarist multikulturalizm tərəfdarıtək Çandran Kukatas əksinə mədəni relyativizmdən bəhs edir. Belə ki, M.B.Homyakov Ç.Kukatasdan yazarkən bildirir ki, o, hansısa insanın deyil, konkret mədəni qrupun mənəvi normalarının universallıqlarını inkar edərək sözügedənlərin yalnız onlara aid olanlar hesab etməkdədir. Bu zaman B.Berri isə bununla əlaqədar M.B.Homyakovun təbirincə desək, mədəni relyativistlərin fərqli dəyərlərin ortalığa çıxmasına necə bəraət qazandıra biləcəkləri kimi kifayət qədər ciddi bir sual verir. Axı fərqliliklər qrupların fövqündə olduğundan bunlar qrup mənəvi standartları tətbiq edilməklə doğrulana bilməz. Hətta tolerantlığın müxtəlifliklərə tətbiq edilməsi sülh naminədirsə, B.Berri yenə də istənilən yolla sülhə nail olmağın nə qədər məqsədəuyğun olduğunu sual edir. Ç.Kukatas isə buna cavab olaraq M.B.Homyakovun qeyd etdiyinə görə, hər şeydən öncə özünün ağıl konsepsiyasına əsaslanır. Xüsusən də, Ç.Kukatasa görə, əgər vətəndaş hüquqlarının genişlənməsi qeyri-liberal qruplar üçün imkanların ifadəsini məhdudlaşdırırsa, onda bu ağlın şərtini pozmaq deməkdir. Daha sonra Ç.Kukatasın fikrincə, dövlət tərəfindən məcbur edilən vahid mənəvi standartlar təhlükə törədib təhrif edilə bildiyi kimi bu cür olanlar ümumiyyətlə dərin normativ fərqlilikləri olan cəmiyyətə uyğun gəlmirlər. Tolerantlığın məhdudlaşdırılması isə daha sonra vicdan azadlığını pozaraq təkcə dissidentlərin azadlığı üçün deyil, eləcə də daha ənənəvi təcrübələrə riayət edənlər üçün də tələb olunandır. M.B.Homyakovun fikrincə bu iki cavabın hər biri zəif olub Ç.Kukatasın arzulamadığı şəkildə nəzəriyyəsinə normativ çərçivələri "dartıb" gətirir. Axı İ.Kantın ağıl konsepsiyası və ona aid edilən ictimailik ciddi şəkildə neytral qala bilməz. Xüsusən də ağıl haqqında aydın təsəvvürlərimiz olmadığı təqdirdə, onun mənəvi standarların "dəyişilmələri"nə məruz qalması təhlükəsi həmişə real olacaqdır. Ç.Kukatasın üçüncü cavabını da qəribə hesab edən M.B.Homyakov bildirir ki, "Lap əvvəldə müstəqil izah etmək istədiyinə rəğmən burada tolerantlıq vicdan azadlığı ilə əsaslandırılır" (**3, s.93**). Deməli, Ç.Kukatas nə qədər də ağıl və cəmiyyətin anarxik modelini formalaşdırmaq istəsə də, yenə də azadlıq, tolerantlıq yaxud ağıllılıq kimi müsbət dəyərlərsiz keçinə bilmədiyindən haqlı olaraq tərəf müqabili B.Berrinin tənqid atəşinə tuş gəlir. Xüsusən də, M.B.Homyakov qeyd edir ki, B.Berriyə görə, Ç.Kukatasın nəzəriyyəsi qruplara öz üzvləri üzərində olduqca çox hakimiyyət verdiyindən tənqidə dözmür. Yenə də B.Berrinin fikrincə, bu təlimin nəticəsi özünün də inkar etdiyi mədəni/kültürəl qruplara hakimiyyətin verilməsidir (**3, s.94**).

M.B.Homyakov bir daha ümumiləşdirərək qeyd edir ki, Ç.Kukatasın nəzəriyyəsi ilə B.Berrinin baxışlarını relyativizmlə universalizm arasındakı fərqlənmə kimi müəyyən etmək olar. Belə ki, B.Berriyə görə, ağlın vahid universal qanunlarından irəli gələn mənəviyyatın vahid universal standartları mövcuddur. Yəni nəyin doğru olub-olmadığını ağıl müəyyən edir. Ədalət anlayışı da öz

növbəsində tolerantlığı məhdudlaşdırır. M.B.Homyakovun təsvir etdiyinə görə, əgər B.Berri məsələn, uşaqdan qan alınmasını onun həyatına təhlükə törətdiyindən ədalətsiz və liberal dövlətin yol verə bilmədiyi hadisə hesab edirsə, Ç.Kukatas burada təkcə dünyəvi deyil, o cümlədən də ruhun xilas edilməsi baxımından da əhəmiyyət kəsb edən məqam olduğundan dövlətin nəyin doğruluğunu müəyyən etməyə haqqının olmadığını iddia etmişdir. Eləcə də B.Berrinin "xarici" nəticələrlə əlaqədar təlimi də M.B.Homyakovdan oxuyuruq ki, Ç.Kukatasa görə, hər şeydən öncə dəyərlər barədə baxış olub liberal cəmiyyətin mənəvi normaları ilə ziddiyyət təşkil edir. Axı individin assosiasiyanı tərketməsinin "xarici" nəticələri qrup dəyərlərindən asılı olmayaraq müəyyən edilən yalnız ədalətsizliklər törədir. Müasir dövrün plüralist cəmiyyətləri üçün Ç.Kukatasın fikrincə ədalətin bu cür universal nəzəriyyəsini işləyib hazırlamaq mümkün deyildir. B.Berri kimi liberallar isə, özlərinin qruppalı, daha doğrusu sadəcə qanuni və deməli qaçılmaz olaraq özünəməxsus normativ, yəni heç bir əxlaq və ya mənəviyyatla məhdudlaşmayıb və ümumiyyətlə bu qismdən olanlara istinadı lüzumsuz bilən baxışlarını sırımaqla hər nə qədər də müasir liberalizmi təmsil etsələr də olduqca yanıldıqları göz önündədir.

M.B.Homyakov xatırladır ki, Ç.Kukatas hələ vaxtilə Maykl Volzerin təsvir etdiyi kimi dövləti olduqca zəif "assosiasiyaların assosiasiyası"tək əsasən individin özünüidarəetməsinə üstünlük verən azadlıq dəyərinin daşıyıcısı olaraq nəzərdə tutmuşdur. Ç.Kukatasın fikrincə, "yaxşı qurulmuş cəmiyyəti...hər şeydən yaxşı cəmiyyətlərin arxipelaqıtək (archipelago of societies) başa düşmək lazımdır ki, [bunu başqa bir deyimlə] liberal arxipelaq kimi təsvir etmək olar. Liberal arxipelaq isə cəmiyyətlər cəmiyyəti olub nə kimlərsə tərəfindən qurulmış, nə də ki, hər hansı bir hakimiyyətin nəzarət obyektində olan deyildir. Bu hər hansı bir hakimiyyət üçün əlçatmaz olan qanunlar çərçivəsində fəaliyyət göstərən hakimiyyətli cəmiyyətdir" (**3, s.89**). Bu məqamda M.B.Homyakov Ç.Kukatasın baxışlarının anarxist bakuninçiliyi xatırlatdığını bildirərək hətta onun 1995-ci ildə qələmə aldığı əsərində multikulturalist olmasına baxmayaraq parodoksal bir şəkildə hər hansı kültürəl haqları inkar etdiyini vurğulayır. M.B.Homyakov qeyd edir ki, Ç.Kukatasa görə dövlət hakimiyyətini mədəniyyətlərə vermir. Bütün mədəniyyətlərə sahib individlər qanun qarşısında mütləq şəkildə bərabərdirlər. Dövlət də bu zaman cəmiyyətdəki münasibətləri, onu təşkil edənləri liberal norma və prinsiplərə əsaslanan qanunlarla idarə edir. Bütün bunlarda fikirlərinin üst-üstə düşdüklərini qeyd edən M.B.Homyakov vurğulayır ki, Ç.Kukatasın liberalizmi necə anladığına gəldikdə onun baxışları B.Berri ilə fərqlənir. Belə ki, Ç.Kukatasa görə liberalizm iki başlıca prinsipə əsaslanmışdır. Bunlar biri azad birləşmə (o cümlədən də heç bir manea olmadan azad ayrılma) və digəri isə tolerantlıqdır. M.B.Homyakov xatırladır ki, bu zaman ikinci prinsip, yəni tolerantlıq birinci prinsipdən, yəni azad birləşmək və ya ayrılmadan irəli gəlir. Öz növbəsində "Bütün digərləri (prinsiplər), [məsələn] hakimiyyət rejimi yaxud individin real vəziyyəti [prinsipləri] aid olmaqla liberalizmin çərçivəsindən kənara çıxır" (**3, s.90**). Başqa sözlə, deməli, liberalizm

hansı hakimiyyət rejiminin hökm sürdüyünü və ya individin cəmiyyətdəki real vəziyyəti ilə birbaşa maraqlanmır. Bir növ ədalətli cəmiyyət idealını irəli sürmüş Ç.Kukatas bildirir ki, "Yaxşı cəmiyyət elə olmalıdır ki, heç bir məxsusi sosial təsisat müdafiə olunmaq məcburiyyətinə düşməyib müstəsnalıq vəziyyətinə sahib olmasın, amma bütün insanların azad birləşmək hüquqları olsun...Bu cür cəmiyyət elə bir cəmiyyət olacaq ki, buradakı hər bir qrup həyat tərziylə razılaşmadıqları ilə də tolerant davranmış olur...Bu cəmiyyət dissidentlərə də tolerant yanaşılandır" (**3, s.90**). Beləliklə də, Ç.Kukatasın azad birləşməsi mütləq səciyyə daşıyıb istənilən birinin o cümlədən də, tamamilə qeyri-liberal olan birləşmələrin də azadlığı deməkdir. Amma M.B.Homyakov bu cür cəmiyyətdə individlə əlaqədar müəyyən bir məsələnin başlıca problemə çevrildiyini vurğulamışdır. Belə ki, individ sözügedən cəmiyyətlərdə (yəni, azad birləşmə və ayrılmanın olduğu, eyni zamanda da tolerant cəmiyyətdə) maraqları assosiasiya ilə ziddiyyət təşkil edərkən hansı azadlıqlara sahib olacağı problemi qarşıda durur. Ç.Kukatasa görə individin ümumiyyətlə yalnız yeganə fundamental hüququndan danışmaq mümkündürsə, bu da bütün digər hüquqları şərtləndirən assosiasiyadan çıxmaq haqqıdır. Həqiqətən də, əgər assosiasiyanın azadlığı digər insanlarla ünsiyyətə girməmək sərbəstliyini də nəzərdə tutursa, onda elə individin assosiasiyadan çıxa bilmək azadlığı birbaşa assosiasiyanın azadlığı prinsipini tələb edir. Amma tədqiqatçı dəqiqləşdirir ki, "bu heç də sözügedən ayrılmanın məhdudlaşma/cəzalandırma ilə nəticələnib [insan üçün] baha başa gəlməli deyildir" (**3, s.90**). Bu baxımdan heç bir xüsusi mülkiyyətə sahib olmayan qutteritlərdən misal gətirən M.B.Homyakov onlardan kiminsə cəmiyyətlərini tərk edərkən heçnəsiz qaldığını vurğulayır. Buna münasibətdə Ç.Kukatasın baxışını izah edərkən oxuyuruq ki, ona görə belə situasiyada problem yoxdur. Belə ki, individ olduqca mücərrəd olan assosiasiyanı tərk etmək kimi prinsipial azadlığa sahibdirsə, onun hüquqları pozulmur və buna görə də dövlət müdaxiləsinə ehtiyac yoxdur. Hətta Ç.Kukatasın fikrincə, individin bu və ya digər birlikdə qalması uğurlu "beyinləri yumaq" (ideoloji təsir nəzərdə tutulur – R.M.), vərdiş və ya öz şəxsi maraqlarını anlamamaq sayəsində baş versə belə bütün bunların hamısı dövlətin müdaxilə etməsinə kafi əsas vermir. Çünki, "Əvvəla, Kukatas üçün azadlıq özünün üstünlük verdiyinə uyğun olaraq davranmaqdır ki, individ hər-hansı bir səbəbdən nəyəsə üstünlük verirsə bu onun seçimidir. İkincisi, assosiasiyanı [ondan] çıxmağın qiymətini aşağı salmağı tələb etmək onların azadlığını pozmaq deməkdir" (**3, s.90**). Amma M.B.Homyakov dərhal qeyd edir ki, Ç.Kukatas heç bir yerdə assosiasiyadan çıxmağın qiymətinin aşağı salınmasının azadlığın inkar edilməsi olduğunun hədlərini göstərmir. Üstəlik tədqiqatçı bildirir ki, Ç.Kukatas B.Berrinin tənqidinə cavab olaraq assosiasiyanı hansı tərk etmək nəticəsinin daha böyük/dəyərli olduğunu müəyyən etməyin qeyri-mümkünlüyünü birbaşa bəyan edir. Ç.Kukatasın özünün gətirdiyi misallarda dissedentlərin heçnəsiz və yaxud heç bir vasitələrsiz cəmiyyətdən qovulmaları ətraf aləmdə yaşamağı bacara bilmələri üçün zəruri olub heç də bu qəbildən olan insanlara baha başa gələn deyildir.

Yəni, bir cəmiyyəti tərk edən insan başqa birliklərdə yaşamağa məhkum olduğundan onlarda yaşamaq yollarını axtarıb tapmağa məcburdur. Hətta cəmiyyəti tərk etmək nə qədər də riskli olsa da bu risk insanın azadlığını məhdudlaşdıra bilməz. Bu zaman M.B.Homyakov yazır ki, "Görünür Kukatas üçün assosiasiyanı tərk etmək istəyən individə yalnız birbaşa fiziki zorakılıq göstərilməsi onun çıxmaq haqqının pozulmasıdır" (**3, s.91**). Ç.Kukatasın baxışlarını daha da aydınlaşdıran tədqiqatçıdan bilirik ki, ona görə individin azadlığı hər şeydən öncə individin özünün lazım hesab etdiyinə uyğun olaraq məcburi davranmadığı vicdan azadlığı termini ilə müəyyən edilir. Beləliklə də Ç.Kukatas vicdan azadlığı ilə azad assosiasiya anlayışlarını bir-biriylə sıxı əlaqədə götürərək birinin digərini tələb etdiyini bildirir. Deməli, assosiasiyadan çıxmaq azadlığını inkar etmək ona görə vicdan azadlığını inkar etməkdir. Halbuki, M.B.Homyakova görə Ç.Kukatas bu azadlığı olduqca mücərrəd terminlərdə başa düşür. Həmçinin tədqiqatçı qeyd edir ki, "Kukatas Roulzun, Berrinin və hətta Kimlikanın liberalizmindən öz nəzəriyyəsinin fərqini azad assosiasiyanı təşkil edə biləcək hər-hansı bir ümumi mənəviyyat çərçivələrinin legitimliklərinin inkar edilməsində görür" (**3, s.91**). Belə ki, o bəzi liberal filosofların müəyyən baza prinsiplərində fundamental razılığa gəlməyi bilsə də, Ç.Kukatas nəyinsə haqqında razılığa gəlməyi (agreeing-that) nəyisə etməyə razılaşmaqdan (agreeing-to) fərqləndirməyi təklif edir. Məsələn, əgər kişi və qadın nikahlarını qoruyub saxlamaq istəyirlərsə, bunu bəziləri uşaqlarına görə, digərləri isə elə bu münasibətlər xatirinə etmiş olurlar. Ç.Kukatasın fikrincə, nəyə görəsə razılığa gəlmək heç də nəyisə etməyə razılaşmaq demək deyildir. Yəni burada substansional və ya əsaslı razılaşmadan deyil, praktik, reallıqdan irəli gələn razılaşmadan söhbət gedir. Analoji vəziyyətin azad cəmiyyətlərdə də müşahidə edildiyini bildirən Ç.Kukatasa görə, insanların nəyisə birlikdə görmələrinə razılıq vermələri heç də başlıca baza prinsipləri ilə əlaqədar konsensusa gəldiklərini nümayiş etdirmir. Hətta praktik sahədə minimal razılıq, yəni heç olmasa sadəcə cəmiyyətdə birgə yaşamaq arzusunun olması müxtəlif assosiasiyaların zəruri modus vivendi-sini (həyat tərzi və ya rejimi ilə razılaşmanı) təmin etməyə kifayət edir. Ç.Kukatasın fikrincə, dözümsüzlüyün qaçılmazlığını iddia edənlərin əksinə, cəmiyyətdə tolerantlıq prinsipi əsasında mümkün olan modus vivendi anlayışını istifadə edə bilərik.

M.B.Homyakov aydınlaşdırır ki, əgər C.Roulz üçün sosial institutların "birinci xeyirxahlığı" ədalətdirsə, Ç.Kukatas üçün azad assosasiya (yəni birləşmə və ayrılmanı) nəzərdə tutub vicdan azadlığını dəstəkləyən cəmiyyətdə ilk xeyirxahlıq tolerantlıqdır (**3, s.91**). Amma Ç.Kukatasın nəzərdə tutduğu bu tolerantlığın Piter Nikolsonun "mənəvi ideal"dan fərqləndiyini və ya U.Kimlikadakı individin avtonomluğuna əsaslanmayan individual haqlarının tanınmasından seçilərək bunun daha çox bütün müxtəlifliklərə rəğmən birgə yaşamaq qüvvələrini balanslaşdırmağa yaxın modus vivendi cəmiyyətinin stabilliyini təmin edən prinsip olduğu aşkarlanır. M.B.Homyakov Ç.Kukatasın liberal cəmiyyətin birinci xeyirxahlığı hesab etdiyi tolerantlığın heç bir dəyərə istinad

etmədən müstəqil şəkildə izah etməsini də maraqlı adlandırır. Belə ki, Ç.Kukatasda tolerantlıq nə K.Popperin nəzərdə tutduğu kimi həqiqətə nail olmağın şəraiti, nə də ki, C.Roulzdakı ədalətə xidmət edən olmayıb öz-özlüyündə vacibdir. Bunu iddia edərkən Ç.Kukatasın İ.Kantın baxışlarına istinad edib kifayət qədər sərbəst interpretasiyaya yol verdiyini söyləyən M.B.Homyakov burada tolerantlığın ağlın özünün fəaliyyət göstərməsinin şərti olduğu ideyasına əsaslandığını iddia edir. Deməli, fikrimizin doğruluğunu əsaslandırmaq üçün bizim kənar nüfuza istinad etməyimizə heç bir ehtiyac qalmır. Halbuki, Roulz, Dvorkin, Berri kimi liberallar üçün belə bir nüfuz ağlın universallığıdır. Amma Ç.Kukatas üçün ağıllı tədqiqatın prosedurları, metodları və instrumentləri tənqid edilən və dəyişilməyə məruz qalandır. Axı həqiqətən də ağlın mahiyyəti onun ictimailiyində, tənqidi baxışa açıq olmasındadır. Elə bu səbəbdən də Ç.Kukatasa görə tolerantlıq olmadıqda ağla kənar nüfuzun təsiri artdığından bunun özü ağlın fəaliyyət şəraitini pozur. M.B.Homyakovun fikrincə tolerantlıq Ç.Kukatas üçün ağlı inkişaf etdirdiyinə görə deyil, ona hörmətin təzahürü kimi vacibdir. Bu zaman tədqiqatçı qeyd edir ki, "...Kukatasda tolerantlıq bir qrupun üzvlərinin başqa birilərinə qarşı dözümlülüyü olmayıb (əgər belə olsaydı onda məlum "tolerantlıq paradoksu"nun həlli tələb olunardı ki, yəni, bu insanın nəyisə mənəvi baxımdan təhlükəli hesab etdiyi təqdirdə həmin nəyinsə mövcud olmasına öz gücü daxilində istifadə etməkdən çəkinməni mənəvi xeyir bilməsidir) bu daha çox liberal cəmiyyətin bütövlükdə "formal" tolerantlığı olub "birliyin birliyi"tək insanın necə yaşaması barədə hər-hansı bir konsensusun olmadığı mənasını daşıyır" (**3, s.92**). Başqa sözlə M.B.Homyakov izah edir ki, bu müxtəlif qrupların modus vivendisidir ki, publik sferanı formalaşdırıb bu qəbil olanlarda müxtəlif qrup normalarının konvergensiyası baş verərək onlar arasında praqmatik kompramis gerçəkləşdirir.

Nəticə

Liberal dəyərlərin və bütövlükdə liberalizmin hökm sürdüyü cəmiyyətlərdə xüsusən də son dövr anqlo-sakson tendensiyalar mövcud olduqca multikulturalizm, kommunitarizm və libertarianlıq iddiaları davam edəcəkdir. Bu zaman liberalizm daxilində multikulturalizmin mümkünlüyündən tutmuş, onun və sonuncunun inkarına qədər fərqli mövqelər içərisində fikrimizcə, müasir liberalizmə tolerantlıq və ədalət anlayışlarını praqmatik şəkildə təqdim edən lebertarianlıq baxışı olduqca dəyərlidir. Ən azından müasir liberalizmin hansısa ideologiya ilə mümkün konvergensiyasına nail olmaqdan öncə elə mövcud durum daxilində insan haqları və azadlıqlarına nail olmaq, başqa sözlə deyilərsə, yuxarıda qeyd edilmiş "Hegel liberalizmi"ni gerçəkləşdirmək və ya ona doğru təşəbbüslərin sayını artırmaq bəlkə də bəşəriyyətin tamamilə itirilməmiş son şanslarındandır. Multikulturalizmin aradan gedib əvəzində interkulturalizmin qərarlaşdığını iddia edənlərə gəldikdə isə elə onların özləri də vurğulayır ki, "...xüsusilə Avropa mühitində intişar tapan interkulturalizm diskursiv olaraq mənfi çalar daşıyan multikulturalizmdən uzaqlaşmağa və fərqli ad altında oxşar modelin yenidən gündəmə gətirilməsinə imkan yaradır" (**1, s.162**). Bu isə, heç də

multikulturalizmin tamamilə aradan qalxması olmayıb, yalnız onun yeni səviyyədə inkarından başqa bir şey deyildir. Halbuki, sözügedən inkar da multikulturalizm kimi bir əsasın möhkəm olduğundan sonra mümkün hesab edilə bilər. Deməli, qlobal miqyasda da müasir liberalizmin fəsadlarını aradan qaldırmaq naminə onun daxilən yenilənməsinə və ən azından klassik dönəmlərində təsdiqini tapmış dəyərlərin yenidən dərk edilməsinə böyük ehtiyac duyulur. Bu baxımdan da istənilən növ mücərrədliklərdən çəkinərək cəmiyyətdə yüksək ədalət və bərabərlik şərtlərini bərqərar etməkdən ötrü insana və onun şəxsi ləyaqət hisslərinə mühüm önəm verilməlidir.

Ədəbiyyat:

1. Məmmədli N. Multikulturalizm. Panaseya yoxsa alternativ. B., 2016.
2. Печерская Н.В. Современный дискурс справедливости: Джон Ролз или Майкл Уолзер?//Общественные науки и современность. 2001, №2.
3. Хомяков М.Б. Брайн Берри: Либеральный Универсализм против мультикультурализма и национализма. Журнал социологии и социальной антропологии. 2007. Том X. № 1.
4. Azərbaycan multikulturalizmi. Ali məktəblər üçün dərslik. B., BBMM, 2017.
5. Abbasov Ə. İdarəetmənin sinergetik fəlsəfəsi: yeni dialoq naminə. Bakı, "MBM" Nəşriyyat-Poliqrafiya Mərkəzi, 2006.
6. Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. Пер. с англ. Под ред. В.И.Иноземцева. М., Логос, 2003.

Hüseyn İbrahimov

DİALOQ KONSEPSİYASI MULTİKULTURALİZM TARİXİNƏ FƏNLƏRARASI YANAŞMANI TƏLƏB EDİR

Annotasiya. Dialoq mühiti elə prosesdir ki, bu zaman mütləq milli-mənəvi dəyərlərin tənəzzül etməməsi və aşınmaması istiqamətində olduğu mövqeyindən asılı olaraq hər bir vətəndaş öz vəzifəsini yerinə yetirməli, bu yöndə bütün bilik və bacarığını səfərbər etməlidir. Bu məsələ həm də alim və tədqiqatçıları da narahat etməli, onlar məntiqli fikir və ideyalarını irəli sürməlidirlər. Doğrudur, bu istiqamətdə bəzi tədqiqat işləri işıq üzü görüb, lakin bu hələ kifayət deyildir. Əsas aktuallıq kəsb edən odur ki, necə etmək lazımdır ki, bizim milli-mənəvi dəyərlərimiz, əxlaqi qaydalarımız dünyanı öz ağuşuna almış bu prosesi daha da zənginləşdirsin, eyni zamanda türk dünyası mədəniyyətlərinin regional dialoquna təkan versin. Ancaq əksər ölkələrin timsalında bunun şahidi oluruq ki, qlobal-neqativ inteqrasiya prosesi ayrı-yarı mədəniyyətlərə, millətlərin özünəxas dəyərlərinə, elmi-mədəni mühitinə zərbə vurmuş, yad elementlərin milli mədəniyyətlərin tərkibinə daxil olmasına səbəb olmuş, bu mədəniyyətlə-

rin zəifləməsi istiqamətində cəhdlər olmuşdur.

Giriş. Mədəni müxtəlifliyin qorunması - etnik fərqliliyin saxlanılmasını və bu sahədə institut və qanunların yaradılmasını nəzərdə tutur. Prosesə nəzər yetirdikdə görmək olar ki, tolerantlıq və multikulturalizm anlayışları oxşar kateqorial aparat daşıyıcısıdır.Eyni zamanda hər iki anlayış mədəni siyasətin metodologiyasında vacib əhəmiyyət kəsb edərək müasir insanın dəyərlər sistemini müəyyyən edir. Cəmiyyət insan şəxsiyyətinin inkişafını təmin edən, adamlarda mənlik və ləyaqət, haqq-ədalət, qanuna hörmət hissləri doğuran biliklər sisteminin zəruriliyinə daim ehtiyac duyur.Belə sistemi yalnız keçmiş və bu gün barədə dərindən fikirləşmək, gələcək üçün proqnozlar vermək sayəsində qurmaq olar.Bundan ötrü fikir, hisslər, intuisiya və sair xüsusiyyətlərin sintezi gərəkdir. Mənəviyyatla birləşməyən bilik təhlükəli ola bilər (**3 s.20**). Bu baxımdan multikulturalizmin elmi metodoloji bazasının yaradılıb möhkəmləndirilməsi məsələsi də Azərbaycanı düşündürür. Məsələyə yeni yanaşma metodları isə fənlərarası yaxınlamanı istisna etmir, əksinə daha zəruri edr.

*Bu gün Azərbaycan elminin coğrafiyası ölkənin demək olar ki, bütün regionlarını əhatə edir, bu elmin prizmasından yer altındakı və Xəzər dənizinin dibindəki təbii sərvətlərlə yanaşı, həmçinin, ölkə ərazisindəki tarixi abidələr də keçir. Onlar yüzlərlə alimin həyatının məqsədinə çevrilərək elmi tədqiqatların nəticələri formasında xalqımıza xidmət edirlər (***2 s.34***).*

Bəzi dövlətlər multikulturalizm siyasətini dünya siyasi-mədəni mühiti zəminində, bəziləri isə dar etnoərazi qrup çərçivəsində həyata keçirirlər.Multikulturalizm tolerantlıq olmadan, başqalarının fərqliliyini qarşılıqlı olaraq qəbul etmədən təsviredilməzdir. Müxtəlif xalqlar arasında razılıq axtarışı bu gün müasir cəmiyyətin qarşısında duran əsas məsələlərdəndir və multikulturalizm bu problemin həllində mühüm vasitədir.

Multikulturalizm anlayışında tədqiqatçı D. Martuçellinin fikrincə, 4 aparıcı ideya var:

a) ədalətlilik bərabərliyi- hər kəsin mənafeyini nəzərdə tutur.

b) fərqlilik bərabərliyi –şəxsi və ümumu maraqların birləşməsini nəzərdə tutur

c) fərqlilik azadlığı –müstəqil qərarların mümkünlüyünü nəzərdə tutur

d) ədalətlilik azadlığı –hər bir ayrı fərdin mənafeyinin mümkünlüyünü nəzərdə tutur.

Digər baxışlara, dəyərlərə, vərdişlərə dözümlülük müasir dövrün beynəlxalq əhvali-ruhiyyəsinə çevrilməli, tolerantlıq böyük çoxmillətli dövlətlər üçün siyasi həyat tərzi daşımalıdır.

Mədəniyyətlərin kəsişməsindən vüsət alan pozitivizm tolerantlığın digərlərinə məhəbbətlə yanaşı, özünə yüksək inamla da yanaşmanın metodologiyasını tələb edir. Bu hər hansı bir cəmiyyətin hüquqi şüur səviyyəsi, milli mədəniyyətin əsl gücü və yaxud zəifliyi məhz bu keyfiyyətin təzahürü nəticəsində özünü göstərir. Hər bir ölkənin dünyada baş verən, o cümlədən qloballasma proseslərinə qoşulmasının özünəməxsusluğu mövcuddur. Müasir dünya dəyərləri siste-

mi qloballaşır, ölkələr inteqrasiyaya doğru gedir, sosial və siyasi proseslər belə desək ümumiləşir. Azərbaycan belə dünya reallığına istiqamətlənmiş praqmatik mədəni tərəqqi kursunu əsas götürərək son on ildə humanizmi və sülhü mədəniyyətlərin həll etməli olduğu beynəlxalq proqrama çevirə bilmişdir. təklif edir (**9**). Bu tezislər həm də dünyanı pozitiv inteqrasiyaya yeni çağrışlardır.

Azərbaycan dövləti XX əsrdə ikinci dəfə məhz belə bir dövrdə öz müstəqil siyasətini qurmuşdur. Ümummilli lider Heydər Əliyevin dediyi kimi: "Azərbaycanın böyük elmi yaranmış, Respublikamızın milli mədəniyyəti yüksək səviyyələrə qalxmışdır. Azərbaycan öz mədəniyyəti, elmi, yüksək təhsili ilə böyük bəşəri keyfiyyətlərini bütün dünyaya nümayiş etdirə bilmişdir» (**1 s.71-72**).

Hər bir ölkənin dünyada baş verən, o cümlədən qloballaşma proseslərinə qoşulmasının özünəməxsusluğu mövcuddur ki, bu amildə də ölkə rəhbərinin siyasi kursunun mühüm əhəmiyyəti vardır. Yəni, dünya sistemi qloballaşır, ölkələr inteqrasiyaya doğru gedir, sosial və siyasi proseslər belə desək ümumiləşir.

Müasir qloballaşama şəraitində cəmiyyətdə gedən bütün islahatlar sosio-mədəni prosesləri əhatə edən uzunmüddətli perspektiv kimi, obyektiv şəkildə insanların həyat tərzinə də əsaslı təsir göstərir. İkinci tərəfdən isə, bu çoxcəhətli islahatlar təbəqələşmə prosesini sürətləndirir. Müasir sosio-mədəni hadisələrin, tarixi müasir inkişaf paradiqmalarının dinamikasının tədqiq edilməsi cəmiyyətin yenidən təşkilində və idarə olunmasında müasir proseslərin öyrənilməsi zərurətini daha da aktuallaşdırır. Siyasi mədəniyyət heç də mücərrəd bir proses kimi məkan və zamandan açılı olaraq formalaşmır. Sosial reallıq, cəmiyyətdəki və şəxsiyyətlər arasındakı münasibətlər, mənəvi və əxlaqi dəyərlər sistemi, ictimai rəy və ənənələr siyasi mədəniyyətin formalaşmasına təsir göstərir. Müasir siyasi mədəniyyət mədəni siyasət ideyalarının həm də beynəlxalq aləmdə qəbul etdirilməsi formasıdır. Siyasi mədəniyyət sistem daxilində siyasi təsisatların qarşılıqlı münasibətlərini, eləcə də onların sosial sistemin başqa ünsürləri ilə əlaqələrini normalar, sərvətlər, ənənələr vasitəsilə tənzimləyir. Siyasi mədəniyyət bir tərəfdən siyasi sistemin legitimliyini və səmərəli işini təmin edirsə, digər tərəfdən o, siyasətçilərin və onların təmsil etdikləri qüvvələrin "oyun qaydalarından" tutmuş geniş xalq kütlələrinin siyasi proseslərə münasibətinədək olan səviyyəni bildirir. Siyasi mədəniyyət cəmiyyətin mənəvi potensialının tərkib hissələrindən biridir. Onu ümumi mədəniyyətdən ayırmaq müəyyən mənada şərtidir, çünki mənəvi mədəniyyətin hüquqi, əxlaqi, estetik və s. sahələri bu və ya digər formada siyasi mədəniyyətə daxildir.

Siyasi mədəniyyətin inkişafının ən mühüm şərtlərindən biri siyasi plüralizmin həyat normasına çevrilməsinə geniş imkan yaradılması və digəri aşkarlığın genişlənməsidir. Azərbaycanda siyasi mədəniyyət plyuralizmin geniş spektrini əhatə edərək bu gün mədəniyyətlərin dialoq axtarışları özündə ehtiva edir. Məhz bu kontekstdən də: «Azərbaycan – yeni zəmanənin tələblərinə etinasızlıq göstərə bilməz, hər bir dövlətin, millətin, etnosun və hətta şəxsiyyətin mənafelərinə toxunan proseslərdən kənarda qala bilməz. Gələcəyin qlobal cəmiyyətin-

də layiqli yer tutmaq üçün bütün xalq, ilk növbədə, siyasi, iqtisadi və elmi elitamız böyük səy göstərməlidir»(**4**)

Müasir fəlsəfi araşdırmalar kontekstində sosio-mədəni paradiqmaların nəzəri cəhətdən təhlilində görürük ki, nəinki sosial fəlsəfə elmində, həm də ictimai həyatda, praktikada problemlərin öz əməli həllində, tətbiqində müəyyən boşluqlar vardır (**8, s.84**). Hazırda həm də qloballaşmanın postmodern düşüncə dövrü yaşayırıq, onu həm də informasiya dövrü adlandırırlar, buna görə də ictimai məsuliyyətin də rolu, imkanları artır ki bu da milli dövlətçilik maraqlarımızın yalnız korparativ əsaslarla deyil, ailə institutu çərçivəsində müdafiəsinə köklənməlidir. Cəmiyyətdə baş verən sosio-mədəni paradiqmaların bu baxımdan qlobal və innovasion problemlərinə aid olan və yeni ideyaların tətbiq olunmasının araşdırılması da zəruri əhəmiyyətə malikdir və bu mərhələnin də həlli imknalrı fənlərarası yanaşma metodları ilə sürətləndirilə bilər.

Azərbaycan və dunya ölkələri arasında mədəni əlaqələrin həm tarixi həm də müasir əlaqə körpüsü vardır. Bu əlaqələr çərçivəsində mədəniyyətlərin dialoqunun axtarışı həm də mühüm geosiyasi əhəmiyyət daşıyır.

Burada əsas məsələ, belə demək olarsa, paradoksal cəhət ondadır ki, bəşəriyyətin tarixi inkişafının qanunvericiliyi və məntiqi davamı olan inteqrasiya prosesləri dünya düzəninin köklü dəyişikliklərə uğradığı sistemli transformasiyalar mərhələsində baş verən hadisələrlə, ziddiyyətli münasibətlərlə müşayiət olunur.

Tarixi proses boyu mövcud olan sivilizasiyaların yanaşı yaşaması,milli və dini-konfensiyaların qonşu, insanların həyat normalarının və dünya duyumlarının birgə formalaşdığı prosesdir. XX əsrin ikinci yarısından başlayaraq "Roma klubu"nda birləşən alimlərin bəşəriyyəti böyük sürətlə öz inkarının məhvinə doğru getməsi haqqında mülahizələri bəşəriyyətin qlobal probleminə diqqəti artırdı. Bu proseslər özlüyündə qlobal problemlərin axtarısları yolunda ciddi çağırışlar idi. *Azərbaycanda minilliklər boyu dinc yanaşı yaşamış fərqli dil, din və mədəniyyət daşıyıcıları varlıqlarını günümüzədək qorumuş, hazırda isə cəmiyyətdə bu yöndə mövcud olan pozitiv münasibətə çox mühüm çalar – dövlət siyasəti əlavə olunmuşdur ki, bu da respublikamızda multikultural mühitin uğurlu perspektivlərini təmin edir. Lakin Qərb dünyasında təqdim olunan multikulturalizm həmin ölkələrə sığınmış qaçqın və ümumilikdə gəlmələrə olan hörmət və ehtiramdan deyil, sadəcə dözümlü münasibətdən ibarətdir(5.46). Dözümlülük özlüyündə fiziki hadisə deyil, tam mənasında mənəvi proses olaraq özündə kompleks mədəni təsirləri birləşdirir.*

Artıq dünya birliyi haqlı olaraq dialoqun fəlsəfəsini bəşəriyyətə daha zəngin və güclü dəstək olacaq mədəniyyətlərdə axtarırlar. Bunu da qeyd etməliyik ki, mədəni siyasətin həyata keçirilməsinin modernləşmə axtarışları həmin prinsiplərə söykənir.

Ədəbiyyat:

1.Əliyev H.Ə. Müctəqillik yolu: seçilmiş fikirlər Б; Azərbaycan Universiteti

1997. 136 s.
2.Əlizadə A. A. "Dəqiq ideoloji məqsəd "– Multikulturalizm. Ədəbi-bədii,elmi publisistik jurnal №1, 2016 -232 Səh.
3.Mehdiyev R.Ə. "Azərbaycançılıq – milli ideologiyanın kamil nümunəsi". Multikulturalizm. ədəbi-bədii, elmi-publisistik jurnal, №1, 2016- 232 Səh.
4. Mehdiyev R.Ə. Azərbaycan: Qloballaşma dövrünün tələbləri. Bakı, – Yeni Nəşrlər Evi. 2005, 464 c.
5.Qurbanlı M.Q. "Azərbaycan multikulturalizm modeli dünya səviyyəsində ən mükəmməl örnək kimi qəbul olunur". Multikulturalizm. Ədəbi-bədii,elmi publisistik jurnal №1, 2016 -232 Səh.
6. Chesterton K.G.The Man Who Was Thursday, 1908.
7. ``Azərbaycan``qəzeti 03 oktyabr 2014-cü il N 142 (2587)
8.Ibrahimov H. Q.,Məmmədov Ş.A. Müasir İctimai Həyat Paradiqmalrı B, "Nafta-Press" 2015 125 səh.
9. http://www.azadinform.az/news/a-113398.html

Elmira Təhməzova

AZƏRBAYCAN MİLLİ FƏLSƏFƏSİNDƏ DƏYƏRLƏR PROBLEMİ

Fəlsəfə yarandığı gündən ona müxtəlif təriflər verilmişdir. Fəlsəfə məhz ən ümumi biliklər əsasında, ən ümumi qanunların dərki sayəsində dünyanın ümumiləşmiş mənzərəsini göstərir.

Hansı məkanda yaranmasından, hansı xalqı, milləti təmsil etməsindən asılı olmayaraq filosoflar dünyanı bir insan meyarı ilə, ümumbəşəri dəyərlər mövqeyindən dərk etməyə çalışır və insan-dünya münasibətlərinin müxtəlif konsepsiyalarını hazırlayırlar. Məsələn, Platon dövlət haqqında yazarkən konkret milli reallıqdan deyil, ümumiyyətlə insanlar arasındakı münasibətin tənzimlənməsindən danışır. Platonda insanlar arasındakı fərq milli deyil, olsa-olsa sosial səciyyə daşıyır. Aristoteldə isə dövlət anlamı milliliyin nəzərə alınması baxımından bir qədər konkretdir bununla belə mücərrəd insan-dövlət münasibətləri üstünlük təşkil edir.

Milli fəlsəfəyə gəldikdə isə millətin, vətənin elmi-fəlsəfi özünüdərk konsepsiyası bütün fərdlər deyil, milli intelektin səfərbər olunması sayəsində, milli filosoflar, ictimai-siyasi liderlər tərəfindən işlənib hazırlanmalı və geniş kütlələrin sərəncamına verilməlidir. Lakin elmi-kütləvi, fəlsəfi-publisistik, poetik dildə, bədii obrazlar vasitəsilə, ədəbiyyatın, kütləvi informasiya vasitələrinin bütün mümkün imkanları ilə istifadə insanlara çatdırılmalıdır.

Milli ideologiyaya söykənməyən, kortəbii fəaliyyətlət, millətçilik hisslərindən doğsa da son nəticədə o xalqa ziyan gətirə bilər. Deyilənlər bədii ədəbiyyat və başqa sahələrə, habelə kütləvi informasiya vasitələrinin fəaliyyətinə də aiddir.

Milli ideologiyanın da əsasında milli fəlsəfi fikir dayanır. Milli dövlət maddi sərvətlərin deyil, həm də milli-mənəvi dəyərlərin qorunmasına xidmət edir. Bu zaman milli ruh həyat tərzinə çevrilir. Dövlətçilik ideologiyası da, milli ideologiya da eyni bir təməl üzərində - milli fəlsəfi fikir zəminində formalaşır.

Milli mədəniyyətin tərəqqisi, xalqın maariflənməsi, ədəbi-bədii və fəlsəfi təfəkkürün inkişaf etdirilməsi sahəsində böyük xidmətlər göstərən ziyalılarımız bu gün də cari problemlərin mənfi cazibəsinə düşmədən, bəşəri və milli-mənəvi dəyərlərimizi tədqiq və təbliğ etməklə ümummilli tərəqqiyə xidmət edirlər.

Etnik-milli təfəkkürdən milli dövlətçilik şüuruna gedən yol milli və ümumbəşərinin sintezindən keçir. "Milli" anlayışı iki məzmun yükünə malikdir. Birincisi, hər bir millət üçün spesifik olan, onu fərqləndirən xüsusiyyətləri, ikincisi, fərqli cəhətlərlə ümumi cəhətlərin vəhdətini təşkil edir.

İnsan müəyyən bir millətə mənsub olmazdan əvvəl insandır. Milliyyətindən asılı olmadan bütün insanlar üçün ümumi, zəruri olan cəhətlər vardır. "Etnik-milli" anlamı müxtəlif qrupların insanlarını fərqləndirən cəhətlərin əhatə etdiyinə görə geniş deyil. "Milli" anlamı isə hər bir insana məxsus zəruri şərtləri əhatə etdiyindən və daha zəngindir.

İnsanı səciyyələndirən keyfiyyətlərdən çoxu, onun maddi ehtiyacları, intellekti, bilik və vərdişləri ümümbəşəri səciyyə daşıyır. Əsrlər boyu əvvəlki nəsillərin fəaliyyəti ilə yaranmış elm və texnologiya, maddi-texniki sərvətlər bütün insanlar üçündür.Lakin bu və ya digər millətə mənsub olan adamlar müəyyən dildə danışır, müəyyən adət-ənənələri qoruyub saxlayırlar. Bunlar etnik-milli xüsusiyyətlərə aiddir.

Bu baxımdan, biz artıq elə bir dövrə qədəm qoymuşuq ki, yeni ictimai birlik normaları yaranır və onlar hətta "etnik" birliklərə nisbətən daha dayanıqlı ola bilirlər.

Belə ki, "milli" anlayışının da yenidən dəyərləndirilməsinə, onun məzmununa daxil olan yeni məna çalarlarına xüsusi diqqət yetirilməlidir.

Milli fəlsəfi fikir dünyanın bir insanla münasibətini, bir insanın dünyaya şəxsi, fərdi münasibətini əks etdirməkdən fərqli olaraq milli Mənlə dünya arasındakı münasibəti ifadə edir.

Əlbəttə, əsl böyük fəlsəfə *fərdi Mənlə* dünya arasındakı münasibəti əks etdirir. *Fərdi Mən ümumbəşəri* və *milli Mənləri* etiva etmək imkanına malik olduğundan, daha zəngindir. Lakin *fərdi Mən* heç də həmişə özünü dərk edə bilmir. Ayrı-ayrı fərdlərin özünüdərk yolu milli və ümumbəşəri özünüdərklərin ancaq müəyyən elementlərini etiva edir. Bu baxımdan, fərdi şüur daha zəngin olsa da, daha çox qeyri-müəyyəndir. Ümumbəşəri şüur, ümumbəşəri özünüdərk əsrlər boyu insanların dünyaya münasibətinin rasionallaşmış ifadəsidir. Burada duyğudan, emosiyadan (xatirədən, nisgildən və s.) daha çox geniş biliklər əhatə olunur. Lakin insanın dünya haqqındakı bilikləri müxtəlif pillələrdə təzahür edir.

Hər bir fərdin öz dünyası olduğu kimi öz fəlsəfəsi də var. Müxtəlif fərdlərin fəlsəfəsini yığıb, vahid ortaq məxrəcə gətirmək mümkün deyil. Daha doğrusu,

fəlsəfənin özünəməxsus toplanma qaydaları vardır.

Millətin fəlsəfi fikri onun hər bir üzvünün fəlsəfi fikrindən toplanmayaraq, milləti təmsil etmək səlahiyyəti olan, milli ruhun daşıyıcısı olan filosofların fəlsəfi konsepsiyalarından, bu konsepsiyaların şəbəkəsindən ibarət olur.

Milli-fəlsəfi fikir milli ruhun özünün mövcudluğudur. Elə xalqlar vardır ki, onların nümayəndələri fəlsəfi traktatlar yazır, lakin onları səciyyələndirən, özəlləşdirən, fərqləndirən ruh yoxdur.

Bu böyük dünyada, böyük xalqların yaşadığı dünyada, böyük tarixlər yaradan və böyük nəzəriyyələr yaradan xalqlarla birgə yaşayıb onlara qatılmamaq, fərqli qalmaq asan məsələ deyildir. "Olduqca çətin bir problem ortaya çıxdı. Necə etmək lazımdır ki, öz dinini, milliyyətini itirmədən Qərb sivilizasiyasını qəbul edək" (**3, s.79**) – deyə professor Y.Rüstəmov yazırdı.

Bəli, qloballaşma şəraitində milli-mənəvi dəyərlərimiz həqiqətən böyük təhlükələrlə üzləşir və milli-fəlsəfi fikrə istinad etmədən, milli ideologiyanın formalaşmasını təmin etmədən və milli-sosial özünü qoruma şüuru formalaşdırmadan bu təhlükədən xilas olmaq çox çətindir. Buna möhkəm iradə lazımdır.

İnsanların mənəviyyatı, əxlaqi normaları və baxışları ilə bağlı olan milli mənəvi dəyərlərin yaradıcısı xalqdır. Hər bir xalq milli mənəvi dəyərlər sisteminə malikdir. Bu milli-mənəvi dəyərlər tariximiz, dilimiz, dinimiz, adət-ənənələrimiz, mədəniyyətimiz, ədəbiyyat və incəsənətimizdir. "Mənəvi dəyərlər" insanı cəmiyyətdə fotmalaşdıran, inkişafa kömək edən davranış qaydalarıdır. Bu qaydalar dünya sivilizasiyanının təməli qoyulandan başlamışdır. Dünya xalqları arasında milli-mənəvi dəyərləri ilə tanınan Azərbaycan xalqı yaşatdığı və təbliğ etdiyi bəşəri ideyaları, adət-ənənələri, milli xüsusiyyətləri ilə özünəməxsus yer tutut. Uzun illər aparılan tədqiqatlar zamanı aydın olmuşdur ki, qədim köklərə malik Azərbaycan əsrlər boyu maddi və mənəvi xəzinəsini qoruyub saxlaya bilmişdir. Azərbaycanın milli dəyərləri orta əsrlərdə formalaşmış və göründüyü kimi, o vaxtdan bəri çox az dəyişmişdir. Bu dəyərləri "Dədə Qorqud" (XI əsr) və "Koroğlu" (XVI əsr) kimi türk dastanlarında görmək olar. Qədim dövrlərdə "Dədə Qorqud", "Manas", "Koroğlu" dastanları, xalqımıza mənsub olan dahi şairlərimiz, yazıçılarımız – Nizami, Füzuli, Nəsimi və digərləri tariximizi, mənəvi dəyərlərimizi əks etdirən, bizi dünyada tanıdan ölməz əsərlər yaratmışlar və bunlar nəsillərdən-nəsillərə xalqlarımızı özünəməxsus milli-mənəvi dəyərlər o cümlədən, ümumbəşəri dəyərlər əsasında tərbiyə etmiş, onda vətənpərvərlik, Vətənə məhəbbət hisslərini daim gücləndirmişdir. Bu zəngin irsdə xalqın soykökünə bağlı olan adət-ənənələr yaşayaraq əsrimizə, yeni yüzilliyə qədər gəlib çatmışdır. Xalqın toy-büsat mərasimi, bayram adət-ənənələri, Novruz mərasimləri, yas mərasimləri, İslam dininin təmizlik, düzlük, insanlıq kimi bəşəri, ali hissləri tərbiyə edən dəyərləri onun milli-mənəvi dəyərlərini özündə yaşadır. Bütün bunların kontekstində Azərbaycan vətəndaşının varlığı göstərilir. Müasir insanın formalaşması və özünü təsdiqi, məhz milli-mənəvi dəyərlərin aşılanması prosesi ilə bağlıdır. Azərbaycan xalqı

azad və suveren dövlət quraraq mədəni iqtisadi islahatlar aparmaqla öz milli-əxlaqi dəyərlərinə, tarixinə qayıdır, demokratik ölkələrin təcrübələrindən istifadə edir. Milli-mənəvi dəyərlərin təbliği məqsədilə kitabxanalarda həyata keçirilən kütləvi tədbir formaları, milli-mənəvi dəyərlərin mühafizəsi və gələcək nəsillərə ötürülməsində əhəmiyyət kəsb edən beynəlxalq hüquqi sənədlər bu cəhətdən çox önəmlidir. Milli-mənəvi dəyərlər və Azərbaycançılıq – bu sözlər hər bir Azərbaycan vətəndaşı üçün döğma, əziz və müqəddəsdir. Xalqımız, millətimiz keçmişin bütün buxovlarından azad olduqdan sonra əlindən alınmış milli-mənəvi dəyərlərin, milli özünüdərkin formalaşmasına yeni zəmin yarandı. Müsair tariximizin səhifələrində yer almış milli oyanış dövründə millətin həmin dəyərlər uğrunda canından belə keçməyə hazır olması, xalqımızın milli dəyərlərə sadiqliyinin nümunəsidir. 1969-cu il iyulun 14-də Azərbaycanda siyasi hakimiyyətə gələn ümummilli lider Heydər Əliyev ilk gündən hər cür ideoloji-siyasi səddə sinə gərərək Azərbaycan xalqının milli özünüdərki üçün bütün zəruri tədbirləri həyata keçirməyə başlamış, ictimai şüurdakı qorxunu, ehtiyatlılığı aradan qaldırmağı, cəmiyyəti bütün sahələr üzrə gələcək mənəvi yüksəlişə gücləndirmək, onu öz şanlı keçmişinə, soy-kökünə qaytarmaq, habelə zəngin bədii irsini, mədəniyyətini, incəsənətini, adət-ənənələrini yaşatmaq, ana dilini inkişaf etdirmək üçün bir sıra tədbirlər həyata keçirmişdir. O, Azərbaycan xalqının milli-mənəvi irsini ehtiva edən ideyanın – Azərbaycançılığın təşəkkül və inkişafına müstəsna diqqət vermişdir. Liderin milli ideologiyanın ən mühüm istiqamətlərindən və komponentlərindən biri kimi qiymətləndirdiyi milli-mənəvi dəyərlər özü də mürəkkəb daxili struktura malikdir. Burada Heydər Əliyev cənabları onu üç tərkib hissəyə ayırırdı: dil, din, adət-ənənə. Heydər Əliyev cənabları milli-mənəvi dəyərlərimizin öyrənilməsini, qorunub saxlanmasını və inkişaf etdirilməsini əsas vəzifələrdən biri kimi irəli sürürdü. Bunlarsız millət yoxdur. Bunları qoruyub saxlamış xalq həmişə müstəqillik yolu ilə getmək, müstəqilliyini qorumaq əzmindədir. "...Hər bir azərbaycanlı öz milli mənsubiyyətinə görə qürur hissi keçirməlidir və biz Azərbaycançılığı – Azərbaycan dilini, mədəniyyətini, milli-mənəvi dəyərlərini, adət-ənənələrini yaşatmalıyıq" deyən Heydər Əliyev "Əlimi Qurani-Şərifə basaraq and içirəm ki, Azərbaycan xalqının milli və mənəvi ənənələrinə daim sadiq olacaq və bu ənənələrin müstəqil dövlətimizdə bərqərar olmasını, yaşamasını və inkişaf etməsini təmin edəcəyəm" (**1, s. 30**).O, eyni zamanda Azərbaycançılığı milli ideologiya kimi irəli sürür, mədəniyyətimizi, mənəvi dəyərləri təkcə milli varlığımızın yox, həm də siyasi varlığımızın – dövlət quruculuğu prosesinin mühüm atributu kimi dəyərləndirirdi. Mənsub olduğu xalqın tarixi keçmişinə, mədəni irsinə və mənəvi dəyərlər sisteminə sönməz məhəbbət duyğularıyla yanaşmışdır. Milli dövlətçilik və milli-mənəvi dəyərlər vəhdətdədir.

Professor Ə.Abbasov dövlətçilikdə milli ideologiyanın rolundan yazarkən qeyd edir ki: "Kamil milli ideologiyanın da başlıca vəzifəsi ondan ibarətdir ki, insan, cəmiyyət və millət durumunda azadlıq məfhumunu mədəniyyət atributuna çevirməkdə yardımçı olsun, birgəyaşayışın əxlaq qaydalarının zəruriliyini və

mahiyyətini aşılasın. Birləşdirici simvol – fenomenlərə, dəyərlərə (hüquqi dövlətə, demokratiyaya, milliliyə, azərbaycançılığa, doğma yurda, Vətənə, Torpağa, Dilə və Dinə, mədəni-mənəvi irsə və s.) güclü motivasiya fərdi və ümumi istək, sevgi formalaşdırsın, böyük və çətin başa gələn məqsədlərə çatmaqda, taleyüklü problemlərin həllində dayaq olsun" (**4, s.192**).

Yalnız milli kimliyi bəlli olan və özünü bir millət kimi dərk edən xalqın bitkin inkişaf konsepsiyası ola bilər. "Mən fəxr edirəm ki, azərbaycanlıyam" – deyən Ulu öndər bütün həyatı boyu mənəvi-əxlaqi və dini dəyərlərimizin, adət-ənənələrimizin keşiyində durdu. Hələ keçmiş sovetlər dönəmində tariximizin qədimliyi və zənginliyinin mühüm göstəricisi olan tarixi abidə və eksponatların qorunub saxlanılması və gələcək nəsillərə ötürülməsi məqsədilə Azərbaycanın bütün bölgələrində tarix-diyarşünaslıq muzeylərinin yaradılması haqqında sərəncam imzaladı. Azərbaycan folklorunun daha dərindən araşdırılması, aşıq sənətinin inkişafı, milli mərasimlərimizin təbliği istiqamətində ciddi tədbirlər həyata keçirildi. O, qadağalara məruz qalan, milli və dini bayramları, adət və mərasimləri xalqa qaytardı. Türk mədəniyyəti və mənəviyyatının öyrənilib təbliğ edilməsi, keçmişdən gələcəyə ötürülməsi yönündə müstəsna xidmətlər göstərirdi. 1994-cü ildə Səudiyyə Ərəbistanına rəsmi səfəri çərçivəsində müqəddəs Kəbəni ziyarət etməsi, Bibiheybət məscid-kompleksinin yenidən qurulmasına xeyir-dua verməsi onun dini-əxlaqi dəyərlərə sadiqliyinin, Allahını və peyğəmbərini sevən imanlı bir insan olmasının real təsdiqi idi. Qloballaşan dünyada mənəvi dəyərlərin böyük təhlükələrlə üzləşdiyi zamanda Heydər Əliyev qətiyyətli bir lider kimi mövqeyini ortaya qoyurdu. Ulu öndərin milli-mənəvi dəyərlərin qorunması ilə bağlı 2001-ci il avqustun 13-də verdiyi "Milli-mənəvi dəyərlərin pozulması xalqımıza qarşı bağışlanmaz xəyanətdir" –bəyanatı və "Biz öz milli-mənəvi dəyərlərimizlə, adət-ənənələrimizlə fəxr edirik" – deyən ümummilli liderin ideyaları bu gündə yaşayır və həyata keçirilir. Sonra isə Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyev regionda cərəyan edən proseslərin istiqamətini müəyyənləşdirən, ona təsir göstərən ciddi fenomenə çevrilmişdir. Prezident İlham Əliyevin konsepsiyasına görə, milli ruhu qorumağın, inkişaf etdirməyin və yeni nəsillərə çatdırmağın ən mühüm şərti məhz milli dövlətçilikdir. Milli dövlət ancaq ərazinin, maddi sərvətlərin deyil, həm də milli-mənəvi dəyərlərin qorunmasına xidmət edir. Dövlətçilik hisslərinə malik olmadan xalq milli dövlətini inkişaf etdirə bilməz.2008-ci ilin dekabrında Bakıda Avropa Şurasına üzv dövlətlərin mədəniyyət nazirlərinin konfransı keçirilmişdir. Burada cənab İlham Əliyev qeyd etmişdir ki, "...Çox istərdim ki, bu konfransın keçirilməsindən sonra konkret mexanizmlər işlənilsin, konkret fəaliyyət planı hazırlansın. Belə tədbirlərin keçirilməsi həm Bakıda, həm də digər şəhərlərdə ənənəyə çevrilsin". (**2, s. 5**) bu gün Ulu öndərin ali ideyalarının gerçəkləşməsində cənab İlham Əliyevlə birgə onun xanımı, Heydər Əliyev Fondunun prezidenti, YUNESKO və İSESKO-nun xoşməramlı səfiri, Milli Məclisin deputatı Mehriban xanım Əliyeva da yaxından iştirak edir. Əslində, nə vaxtsa çağdaş dünyanın bizim dövlətçilik irsimizdən mənimsədiyi tarixin hansısa mərhələsində unutduğumuz bu ənənələrin müstəqil Azərbaycan dövlətində yenidən bər-

pası faktı məhz Mehriban xanım Əliyevanın adı ilə bağlıdır. Ölkəmizdə və ölkəmizdən kənarda muğamın yenidən təbliği buna bariz misaldır. Məhz bunun sayəsində milli-mənəvi dəyərimiz olan muğamımız sevilir və yaşayır.

Ədabiyyat:

1.“Heydər Əliyev irsi”.Beynəlxalq Elektron kitabxana. “Sabaha doğru”. Bakı, 2004

2.Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyevin 2000-ci ildə Bakıda Avropa Şurasına üzv dövlətlərin mədəniyyət nazirlərinin konfrasındakı çıxışı.

3.Rüstəmov Y.İ. Sivilizasiyaların dialoqu – bəşəriyyətin vəhdətinə aparan yoldur. “Şərq-Qərb: sivilizasiyaların dialoqu”. Elmi-nəzəri jurnal. Bakı, 2005, №1

4.Əbülhəsən Abbasov – Milli ideologiya birləşdirici məna – milli strategiyalar, ideologiyalar və beynəlxalq münasibətlər: tarix, nəzəriyyə və müasir praktikalar. “Elm və təhsil”, Bakı, 2012.

Фарида Багирова

ЭВОЛЮЦИЯ ПОНЯТИЙ «ЭТНОС» И «НАЦИЯ» В ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Введение. В условиях информационного хаоса и неоднозначных интерпретаций реальности возникает необходимость творческих философских дискуссий и экспертных практик по осмыслению быстро меняющегося мира. Следовательно, национально - философский дискурс с необходимостью должен встраиваться в общемировой философский контекст, в рамках которого четко осознаются как мировые, так и национальные проблемы. Более того, современное рациональное мышление нуждается в новом знании, которое вскрывает новые пласты проблем. Одной из этих проблем на сегодняшний день является проблема наций. Сегодня в современных исследованиях, все больше обращают внимание на то, что принадлежность к нации определяется человеком в процессе самоидентификации. Термин «нация» скорее принимается не как «группа», а как «социальная общность», связанная посредством сплочения индивидов общим чувством идентичности, ценностями прошлого и настоящего, объединенных в одном государстве. Последнее совместно с институтами гражданского общества и системой массовых коммуникаций формирует у людей воображаемый ими образ «нации» и «гражданское сознание» (см.1).

Основной целью статьи является анализ эволюций понятий «этнос» и «нация» в истории европейской философии и науки XVIII – начала XX столетия, выявления основаные философские аспекты и исследовательские пара-

дигмы концепций происхождения и эволюции этих понятий.

Основная часть. С каждым днем мы наблюдаем активное насаждение и пропаганду западных ценностей, что иногда приводит к размытию культурных традиций, защита которых является насущной задачей историков, социологов и философов. Отметим что, именно философия создает целостную картину духовных ценностей национальной культуры, формируя самосознание и идеалы, которыми живет тот или иной народ. Таким образом, она дает целостную картину духовных достижений национальной культуры.

Следует отметить, что содержание термина «нация» в раннем и позднем Средневековье разительно отличалось от его современных значений. Будучи первоначально используемым для обозначения христианских народов, слово «natio» до эпохи Возрождения преимущественно употреблялось как термин, содержащий корпоративно - организационный смысл. Часто используемые в социальной философии и ряде других научных дисциплин, категории «нация» и «этнос» до сих пор не имеют общепринятого содержания. Появление терминов «нация» и «этнос» восходят к разным эпохам, например, если термин «этнос» («народ»), вошел в язык европейской науки лишь в XIX в., то «нация» («рождаться») активно употреблялись еще историками и писателями Древнего Рима. В позднем Средневековье термин «natio» наполняется новым содержанием. Например, в Парижском университете студентов делили на четыре нации: чешская (богемская), саксонская, баварская и польская. Как отмечает Ю. Хабермас, приписываемое другим национальное происхождение с самого начала связывалось с негативным разделением «Чужого от Своего» (см.4). Таким образом, эволюция значения термина «нация» в средние века соответствовала эволюции европейского общества того времени с характерным для него политическим устройством. Дальнейший этап эволюции представлений о понятии «нация», был исторически связан с переходом к «индустриальному обществу», а также с процессом формирования в Европе крупных буржуазно - демократических государств.

Оставляя в стороне эволюцию употребления термина «нация» отметим, что уже к концу XVIII столетия в лоне европейской философии сформировались, по меньшей мере, четыре теоретических подхода, в пределах которых исследовались проблемы формирования и развития наций:

1. Натуралистический (Ж. Боден, Ш. де Монтескье);

2. антропологический (Дж. Вико, И. Кант);

3. социально - экономический (А.Р.Ж. Тюрго, А. Фергюсон, А. Барнав, Н. де Кондорсе);

4. политический - выдающимся представителем которого был Г.В.Ф. Гегель.

Остановимся подробнее на основных моментах политической философии Гегеля, которая базируется на его философии истории. Согласно Гегелю, вектор исторического развития человечества задан эволюцией «мирового духа»,

реализующего себя в различных формах «народного духа». Каждая нация эта особая ступенька развития народного духа, проявляющаяся в определенных формах. «Народный дух» Гегеля, существует в своей религии, в своем культе, в своих обычаях, в своем государственном устройстве и политических законах (см.2). Это, по Гегелю, превращает нацию в явление вечное, существующее и оказывающее свое воздействие в течение всей истории человечества, поскольку вся история есть дело «мирового духа» и «народных духов».

Народ, нация как «духовный индивид», у Гегеля объединяется в единое целое – государство. Все общее, что познается в государстве, все то, под что подводится все существующее, - составляет образование нации. Определенная форма общности, которая заключается в той конкретной действительности, т.е., государство и есть сам «дух народа». Гегель считал, что в отношении «народа» («нации») определяющая роль государства состоит в том, что именно оно избирает «частных лиц» в собственно «народ». (см. 2). Трактовка Гегеля о роли государства в образовании наций немногим отличалась от взглядов его предшественников и современников, но в своих произведениях он настолько успешно описал процесс образования немецкой нации, что и сегодня эта работа пользуется интересом. Гегель, в своей работе «Конституции Германии», отмечает, что распад некогда единого германского государства на множество «бюргерских» государств, приводит к утрате политической, культурной и общенациональной идентичности. Допустить подобную культурную «гетерогенность» неоправданно и необходимо либо добровольное объединение разрозненных монархий, либо применить силу принуждения. Философ утверждал: «Толпу немецких обывателей вместе с их сословными учреждениями, которые не представляют себе ничего другого, кроме разделения немецких народностей, и для которых объединение является чем-то совершенно им чуждым, следовало бы властной рукой завоевателя соединить в единую массу и заставить их понять, что они принадлежат Германии» (см. 2). Напомним, что «Конституция Германии» Гегеля впервые была опубликована лишь в 1893 г.– спустя почти 20 лет после того, как «Железный канцлер» Бисмарк завершил объединение немецких государств почти в полном соответствии с рекомендациями Гегеля.

В конце XIX- начале XX вв. теории наций и национализма приобрели особый интерес у ученых и философов. Многие исследователи пытались раскрыть природу наций через объяснение коллективной психологии определенной нации, выявлялись основные группы факторов, сплачивающие людей в устойчивые коллективы. Территория проживания, язык, культура, особенности характера, восприятия и мышления являлись той частью признаков позволяющих, по мнению мыслителей, объяснить происхождение и развитие народов, а также отделить один народ от другого.

Одним из первых к проблеме национального характера обратились пред-

ставители немецкой этнопсихологии Вильгельм Вундт (1832-1920), Мориц Лацарус (1824-1903) и Гейман Штейнталь (1823-1899). Вундт, как представитель школы «Психология народов», считал языки определенными «формами», которые содержат духовность народа, мифы, обычаи. В труде «Нации и их философии» Вундт, пытаясь обосновать понятие «национальная философия», утверждал, что каждый народ приобретает свою неповторимость в искусстве, поэзии, философии. Раскрытие духовного характера нации просачивается через ее философию и поэзию, а поэзия - это средство выражения чувств и стремлений данного народа. Под влиянием Гегеля философ также считал, что каждая нация является раскрытием человеческого идеала и в этом проявляется интеллектуальное ее своеобразие. Так же, как неповторимые личности образуют общество, и народы в своем сочетании творят человечество.

Последующая концепция «универсализма», была господствующей тенденцией западной философии первой половины XX вв., представленной такими течениями как: неокантианство, неогегельянство, логический позитивизм. Основоположник позитивной философии и социологии Дж. Стюарт Милль, обративший внимание на важную роль «культурных компонентов», под воздействием которых формируется «национальное сознание», писал - "Часть человечества, образует «национальность», когда входящие в нее люди объединены общими чувствами, каких нет между ними и другими людьми. Причем иногда объединению людей могут содействовать общность языка и общность религии, а иногда – и географические границы общего проживания. Но наиболее главными факторами, полагает Милль, являются общая национальная история, общие гордость и унижение, радость и страдание, связанные с сообща пережитым в прошлом» (см. 3).

Наиболее влиятельными научными направлениями XIX – начала XX ст. становятся «эволюционизм» и «диффузионизм». Становление эволюционизма было связано с именами О. Пешеля, А. Бастиана и И. Липперта. Бастиан, в своей работе «Общие основания этнологии» (1871г.) исходил из так называемой «клеточной» теории культуры, по его мнению, «клетки» культуры (первичные культурные элементы) в случае одинаковых условий жизни всех первобытных людей должны были бы быть идентичными повсюду на Земле. Именно они, якобы, лежали в основе всех последующих этнокультурных трансформаций, в виде «этнических идей», являющихся модификациями «элементарных идей». Бастиан пытался свести все этнокультурное многообразие к нескольким основным элементам, которые в его системе представляли собой своего рода первобытную культуру человечества.

По мере накопления новых эмпирических данных к концу XIX в. все чаще стали обнаруживаться слабые стороны эволюционистской парадигмы, в пределах которой ученым не удавалось объяснить многие факты. Этнографический материал во многих случаях не согласовывался с эволюционистскими

схемами. В дальнейшем начались поиски новых путей в исследованиях культур и их распространения, вследствии чего возникла парадигма диффузионизма. Диффузионизм представлял собой концепцию, в основу которой была заложена идея не о линейном прогрессе, а о неизбежной взаимопроникновении культур в процессе миграции народов. Основоположник диффузионизма Ф. Ратцель - автор «Антропогеографии» (1909) и его последователи (Ф. Гребнер, Э. Норденшельд, Л. Фробениус и др.) усматривали источник распространения культур и ее элементов из одного или нескольких центров. Ученые - диффузионисты пытались выявить точку распространения культур, выявить области их происхождения, и определить временные рамки этого перемещения.

Концепция «культурных кругов» была разработана в исследованиях Л. Фробениуса и Г. Э. Смита, («Культура»1925 г), но общими для всех концепций оставалось понимание развития культуры как результата заимствований и смещений ее элементов за счет пространственного перемещения культур отдельных народов. Причем это перемещение затрагивает не только предметы материальной культуры, но и отдельные идеи самого разного типа (религиозные, художественные и т.д.), а также целые системы идей: идеологии и мифологии.

Выводы. Завершая обзор трансформации понятий «этнос» и «нация» в философии и общественных науках, следует еще раз отметить, что за этот период содержание терминов менялось неоднократно. Природа и эволюция исторически сложившихся общностей людей трактовались по-разному. Главными признаками этносов и наций объявлялись единство их хозяйственно - экономических связей, языка и культуры, а чаще всего – «национальный» дух (сознание). Попытки же выработать то универсальное и приемлемое для определения всех наций и этносов так и не увенчались успехом. Несомненно, что ни одно общество не может быть социально однородным и единым по ценностным приоритетам, тем не менее, существует риск рассогласования и потери этих ценностей в условиях информационного хаоса, что в противном случае приведет к расколу общества изнутри.

Литература:

1. Бауэр О. Национальный вопрос и социал-демократия. СПб.,1909.

2. Гегель Г.В.Ф. Конституция Германии // Политические произведения. М., 1978.

3. Милль Дж. Ст. Представительное правление. СПб., 1907.

4. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб., 2001.

Xalidə Nəzərova

FƏLSƏFƏDƏ MİFOLOGİYA VƏ DİN

Mifik şüur. Fəlsəfə lap əvvəldən mifologiya ilə sıx bağlıdır. Fəlsəfə qəbilə – icma mədəniyyətinin uzun sürən tənəzzülü prosesində və onun nəticələrindən biri kimi meydana gəlmişdir. Bu mədəniyyətin süqutu onun dünyagörüşü əsasını təşkil edən mifologiyanın böhranı ilə bağlı idi. Mifologiyanın əsasını fantastik varlıqlar haqqındakı müxtəlif rəvayətlər – miflər (əsatirlər) təşkil edir. Miflərin səciyyəvi xüsusiyyəti təbiət hadisələri və cansız predmetləri canlı varlıqlar şəklində təsvir etməkdir. «Hilozoizm» adlanan bu canlılaşdırma prinsipi mifi yaradan ibtidai təfəkkürün xüsusiyyətlərindən irəli gəlirdi. Bu xüsusiyyətləri başa düşmək üçün mifologiyanı yaradan qəbilə-icma cəmiyyətinin bəzi məqamları üzərində dayanmaq lazımdır. Əmək alətlərinin son dərəcə bəsit səviyyəsi və əmək vərdişlərinin inkişaf etməməsi üzündən ibtidai insan öz yaşayışını qəbilədən kənarda, təkbaşına təmin edə bilməzdi. Sağ qalmaq üçün bütün adamların öz səylərini birləşdirərək, vahid sosial orqanizm kimi çıxış etməsi bir zərurət idi. Insanın icmadan sərt asılılığı o dərəcədə ən ümumi səciyyə daşıyırdı ki, potensial olaraq müstəqil fərd kimi özünü qəbiləyə (icmaya) qarşı qoymaq onun heç ağlına də gəlmirdi. Ibtidai insan özünün real həyat fəaliyyəti prosesində özünü icmadan ayıra bilmədiyi kimi, onun şüuru da özünü icmaya qarşı qoya bilməzdi. Fərdlə onun qəbilə icmasının belə bir qovuşuqluğu şəraitində fərdi həyat öz gerçəkliyində bütöv bir tam kimi qavranılan icmanın həyat fəaliyyətindən heç nə ilə fərqlənmirdi. Buna görə də ibtidai insanın şüuru bütünlüklə icmadaxili həyatın xüsusiyyətləri ilə şərtlənirdi. Bu həyatın səciyyəvi cəhətini icmada fəaliyyət növlərinə münasibətdə əmək bölgüsünün yoxluğu təşkil edirdi. Qəbilənin yaşayışı üçün gərəkli olan fəaliyyət növlərinin hamısı ilə hər bir kəs eyni dərəcədə məşğul olurdu. Buna görə də qəbilədaxili həyat da öz tərkib hissələrinə ayrılmayaraq, sinkretik (bütöv) bir tam kimi mövcud idi. Özünü müstəqil şəkildə bu həyata qarşı qoya bilməyən ibtidai şüurun da səciyyəvi xüsusiyyətini, bu səbəbdən, onun sinkretizmi təşkil edir. Ibtidai insanın təfəkküründə dünyanın təbiət və insana, fərdi və sosial olana, maddi və mənəviyə, təbii və fövqəltəbiiyə, subyekt və obyektə bölgüsü mövcud deyildi. Öz məcmusunda dünyanı təşkil edən bu inqrediyentlər (tərkib hissələri) mifik şüurda hələ bir-birindən ayrılmayaraq, qovuşuq şəkildə mövcuddurlar. Beləliklə, fəlsəfədə mif ibtidai insan tərəfindən dünyanın bütöv, sinkretik şəkildə dərki kimi başa düşülür.

Qeyd etdiyimiz kimi, fəlsəfə dünyagörüşü formalarından biridir, lakin birincisi deyildir. Fəlsəfə üç min il bundan əvvəl, ilk böyük filosof yaşayib-yaratdığı dövrdə meydana gəlmişdi. O dövrdə şüurun hakim formaları mifologiya və din idi. Fəlsəfənin genezisinin, onun sosial funksiyalarının və ictimai şüurda tutduğu yerin dərk edilməsi yolunda fəlsəfənin mifologiyaya və dinə münasibətinin başa düşülməsi böyük əhəmiyyət kəsb edir. Elmin son nailiyyət-

ləri ilə əlaqədar bu məsələnin təhlili tarixi-fəlsəfi prosesin bəzi adi sxemlərindən müəyyən qədər kənarlaşmağı nəzərdə tutur. Mifoloji şüur dini və ya fəlsəfi şüurdan daha qədim şüur tipidir. O, sinkretikdir və dinin, bədii yaradıcılıq başlanğıcının, əxlaqi norma və məqsədlərin elementlərinin bölünməmiş vəhdəti kimi çıxış edir. Mifoloji şüurda təxəyyüldə canlandırılan, fantastik anlayışlar reallığa çevrilir, həqiqətdə mövcüd olanlar kimi qəbul edilir. Mifolöji və dini şüurun nisbəti məsələsi maraq doğurur. Əlbəttə, mifoloji şüur dini şüurun bir sıra cəhətlərini və xüsusiyyətlərini ehtiva edir: dünyanm fantastik inikası, mifik, illüzor obrazlara reallıq kimi münasibət, xaosu mifoloji vasitələrlə kosmosa "çevirməklə" mövcud ictimai münasibətlərin reallaşması. Lakin dinin əsas əlaməti fövqəltəbiiliyə inamdırsa, bu əlaməti mifoloji şüura tətbiq etmək çətindir. Çünki mifoloji şüurda təbii aləmin fövqəltəbiiliyə zidd olması yalnız potensial imkan kimi verilmişdir. Təbii ilə fövqəltəbiinin tamamilə və ya qismən eyniləşdirilməsi, onlardan birinin digərinə çevrilməsi mifologiyanın xüsusiyyətidir. Məhz bu xüsusiyyət mifologiyanın fövqəltəbiiliyinə baxmayaraq, insan məntiqinə tamamilə uyğun olmaq xüsusiyyətini qoruyub saxlamağa imkan verir. Y.E.Qolosovker göstərir ki, mifik qəhrəman müəyyən düşüncənin təcəssümüdür və onun mifdə təsvir edilən bütün hərəkətləri bu düşüncənin müxtəlif təzahürləridir: məsələn: Düşüncənin qızı olan Afinanın Zevsin başından, düşüncə mənbəyindən, yəni Zevsin başından doğulması təbiidir; Tesey Poseydonun mağarasının dibinə düşmüş, ancaq ölməmişdir, lakin Nikomed onu qayadan dənizə atanda Tesey batır, çünki o artıq öz mənasmı itirmiş və lazımsız olmuşdu. **Dini şüur.** Dinin mərkəzim anlayışı Allah, yaradıcıdır. Dinə görə, o cümlədən İslam dininə görə, Allaha inam insanm yaradıldığı andan ona xas olan təbii qabiliyyət, həqiqi həyat və davranış tərzidir. Quranın 30-cu surəsinin 30-cu ayəsində deyilir: "Üzünü Allahın insanlara verdiyi dinə (islama) tərəf tut... Doğru din budur". Quranın bu ayəsindəki "din" ("fitrə") anlayışını mütəxəssislər Allahı bütün varlığın yaradıcısı kimi tanımaq, Onun tək olmasını qəbul etmək və bu təkallahlılıq əsasında Allahın adlarının və atributlarının məcmusunun inikası olan dünyanı dərk etmək kimi fitri qabiliyyət hesab edirlər. Onun mahiyyəti prinsip etibarilə dərkedilməz və transsendentdir. Allahın transsendent olması o deməkdir ki, O, hər bir anlayışın, dilin və təcrübənin fövqündədir. Amma hüdudsuz olduğuna görə, elə bir yer yoxdur ki, O, orada olmasm. Eyni qayda ilə əgər O, hüdudsuzdursa, onun yaratdıqlarından nəyisə eyni zamanda yaşamadan onu təcrübədə dərk etmək üsulu yoxdur. Allah bu qabiliyyəti insanda lap əzəldən cilovlana bilməyən heyvani instinktlərdən, nəzarət edilə bilməyən, kamilliyə doğru aparan düz yoldan sapdıran arzulardan qorunma vasitəsi kimi proqramlaşdırmışdır. Bu vəzifənin yerinə yetirilməsi üçün O, insana hər şey vermişdir - biliyi nur saçdığı zəka, böyük quruculuq imkanları. Lakin insanlar heç də həmişə bu dinə sadiq olmamışlar. Dünya yaranandan insanlar nəsil-nəsil öz biliklərinin ilkin mənbəyindən uzaqlaşmış, yanılmış, süni tanrılarda müdafiə axtarmış və Allahı bu fərdi obyektlərlə eyniləşdirərək çoxallahlı bütpərəstlərə çevrilmiş, miflər yaratmışlar. Hər dəfə insanlar məhv olmaq həddinə lap yaxınlaşanda Allah onların

yanına peyğəmbərlər və özünün kəlamlarını - müqəddəs yazılar şəklində vahid mənbədən yaranan və vahid məqsədə xidmət edən nəsihətlərini göndərmişdir. Təkallahlılıq ənənələrini ilk dəfə tam bərpa edən İbrahim peyğəmbər olmuşdur. Bütün monoteist dinlər - iudaizm, xristianlıq və islam bu ənənədən qaynaqlanır. Bütün bəşəriyyət üçün rəhbər göstəriş olan Allah kəlamının universal xarakteri üç səmavi kitabda - "Tövrat", "İncil" və "Quran"da daha dolğun əksini tapmışdır. Eyni zamanda, Müqəddəs kitab təkcə bəşər tarixinin universal faktı olmayıb, həm də silsilə şəklində reallaşan və Tanrının Məhəmməd peyğəmbərə göndərdiyi ən mükəmməl səviyyəyə çatmış bir hadisədir. Beləliklə, dini şüur insanın mövcud olduğu ən qədim dövrlərdə yaranmışdır. Dini öyrənmədən dünyagörüşünün spesifik forması olan fəlsəfənin genezisini aydınlaşdırmaq mümkün deyildir. Rasionallığm xüsusi forması olan dini şüur həmişə mövcuddur və ətraf aləmi dərk etməyin mifoloji, fəlsəfi və elmi üsullarını tamamlayır. Dünyanı qavramağın və anlamağın dini üsulu fəlsəfi və elmi qurumlar yaratmaqla nəinki yox olmur, hətta dünya və həyat haqqında təfəkkür elementlərindən biri kimi onlara qovuşur. Fəlsəfə öz yaranışında dindən bəhrələnir və dini təfəkkür hüdudlarında kristallaşmağa başlayır. İlahi nüfuza əsaslanaraq din, hazır cavabların zəkanı qane edib-etməməsmdən asılı olmayaraq, həmişə bu cür cavablar təklif edir. Müqəddəs dini kitablar hazır həqiqətlərin tablusudır. Dindar adamın malik olduğu biliklər idrak vasitəsil deyil, çox güman ki, insanın qəlbində olan mənəvi göz, Allah qarşısında xof, sevgi və qorxu, Ona sədaqət vasitəsilə əldə edilir, o, Allahı heç vaxt öz zəkası ilə dərk edə bilməz. Din vahid Allahın, bütün canlıları yaratdığını dərk edilə bilməyən, transsendent olmağın mövcudluğunu, Onun mələklərinin, peyğəmbərlərinin, müqəddəs kitabların, məhşər gününün və ölümdən sonrakı həyatın həqiqiliyini qəbul etməyə sövq edir, ehkamların və qanunların müqəddəs nüfuzundan çıxış edərək insanın hisslərinin, fikirlərinin və davranışının tərzini formalaşdırır. Bunun sayəşində din bütün dövrlərdə çox güclü sosial tənzimləmə vasitəsi, əxlaqi ənənələrin mühafizəçisi olmuşdur. Din bəşər övladının vahidliyi şüurunu formalaşdırır. Dinin mənəvi dəyərlərinin əhəmiyyətinin dərk olunması bəşəriyyəti idarə edir.

Fəlsəfə şüur forması kimi. Fəlsəfə ilə din arasında yaxınlıq ondan ibarətdir ki, onların hər ikisi dünyagörüşü qəbilindən olan oxşar məsələləri həll edirlər. Fəlsəfə özünün ayn-ayrı cəhətlərinə, eləcə də ayrı-ayrı konsepsiyalarına görə, xüsusən, təkcə adi müdrikliyə deyil, həm də ali müdrikliyə can atmaq baxımından dinlə çox oxşardır. Onlar ictimai şüurun formaları olmaqla ayrılmaz şəkildə bağlıdırlar. Fəlsəfə dın zəminində yaranmışdır. Aristotel Allahı əbədi yaşar bir varlıq, bütün hərəkətin qeyri-maddi forması və hərəkətsiz mənbəyi kimi təsəvvür edirdi. O deyirdi: "Əbədi, hərəkətsiz və hissi şeylərdən təcrid olunmuş bir varlıq mövcuddur... Allah canlı, əbədi, ən yaxşı varlıqdır". Quran da Allahı təxminən eyni şəkildə səciyyələndirir: "Allah təkdir, daim canlı, hər yerdə mövcud olan Ondan qeyri ilahi varlıq yoxdur". Orta əsr mütəfəkkirləri ilahi zəkanın təzahürünü hər yerdə görürdülər, kəşf edilmiş hər bir yeni qanu-

nauyğunluq onları buna inandırırdı. Fəlsəfə və din, dünyagörüşün ictimai-tarixi formalarıdır. Onların məqsədi insanların şüuruna və davranışına təsir göstərmək yolu ilə dünyanı onlara izah etməkdir. Fəlsəfə ictimai şüurun elmi sahəsinə aiddir, onun özünün spesifik kateqoriyalar aparatı vardır və bəşəriyyətin vahid inkişaf təcrübəsinə əsaslanır. Buna baxmayaraq, onu mifologiya və din ilə eyniləşdirmək olmaz. Onun mövzusu mifoloji şüur üçün əlçatmaz olan və problemin qoyuluşu baxımından dini şüur üçün heç də həmişə məqbul olmayan problemlər axtarışından ibarətdir: Ruh nədir? Qəlb, materiya, şüur, varlıq nədir? Bütün bu suallar "dünya-insan" sistemində ən ümumi problemlərə aiddir. Fəlsəfə problemlərin həlli üçün öz variantını təklif etməklə, bir tərəfdən bütövlükdə dünya haqqında və insanın bu dünyaya münasibəti haqqında informasiya mənbəyi, digər tərəfdən idrak prinsipləri kompleksi kimi çıxış edir. Quranda ruhun mahiyyəti və keyfiyyəti barədə soruşanlara belə cavab verilir ki, ruh Allahın əmri ilə yaranmışdır, insanlara isə yalnız bir qədər bilik bəxş edilmişdir. Din insanları ruhun "fövqəlşüuri başlanğıc" kimi mövcud olmasına inanmağa çağırır, elm isə müxtəlif eksperimentlər yolu ilə ruhun fiziki çəkisini müəyyən etməyə çalışır. Fəlsəfə isə nəzəri mühakimələr və rasional dəlillər vasitəsilə ruhun əsaslandırılmış anlayışını verməyə səy göstərir. Bu halda fəlsəfə yeni yanaşmalara və yeni suallara yer saxlayır. Ayrı-ayrı filosoflar və fəlsəfi məktəblər "ruh" anlayışını müxtəlif şəkildə izah edirlər: təfəkkür; şüur; intuitiv şəkildə dərk edilən fövqəlşüuri başlanğıc; zəkada həyata keçirilən özünüdərk və şüurun vəhdəti; ruhun zəkalı hissəsi; mənəvi yaradıcılıq. Nöqteyi-nəzərlərin və yanaşmaların variantlılığı və azad düşüncə fəlsəfi fikrin səciyyəvi əlamətləridir. Bununla bərabər, həyat təcrübəsi açıq şəkildə göstərir ki, fəlsəfəni mifologiya və dinə qarşı qoymaq düzgün deyildir. Fəlsəfə, mifologiya və din bir-birini inkar etmir, dünyabaxışı bir-birini qarşılıqlı tamamlayır. Əgər din ona əməl edənlərə dini biliklər, yaxşılıq və ədalət haqqında universal fikirlər verirsə, fəlsəfə bu dəyərlər haqqında dolgun təsəvvürlər yaradır. Lakin bu halda unutmaq olmaz ki, hər hansı dünyabaxışı sisteminin əsasını müəyyən anlayışlar və terminlər aparatı təşkil edir. Bu aparatı bilmədən həmin sistemin ideya-nəzəri konstruksiyalarının və ya prinsiplərinin çoxunun, bəlkə də əksəriyyətinin real məzmununu adekvat şəkildə başa düşmək mümkün deyildir.

Fəlsəfə gerçəkliyin nəzəri mənimsənilməsinin spesfik usulu kimi birdənbirə, boş yerdən, hecdən yaranmamışdır. İnsanlar ilk dəfə onları əhatə edən ətraf aləmin necəliyi, şeylərin təbiəti hadisələrin səbəbi haqqında düşünməyə başlayan andan fəlsəfənin də tarixi başlamışdır. Bunun üçün bəşər idrakı çox ziddiyyətli və mürəkkəb bir təkamül yolu keçməli olmuşdur. Həmin yol öz başlanğıcını dünyanın mifoloji və dini anlamından götürülmüşdür. **Mifologiya** miflər haqqında elmə, təlimə deyilir. Mif dünyanın yaranması, təbiət hadisələri, allahlar, qəhramanlar, qədim xalqların adət-ənənələri, etiqadları haqqında möcüzəli əfsanəyə rəvayətə deyilir. Dünyanın hər bir xalqının özünəməxsus mifləri olmuşdur. Mifdə emosiyanın mühüm yer tutması onunla izah edilirki, burada insanla təbiət, subyektlə obyekt arasındakı ünsiyyət realistcəsinə

deyil, mistik mənada qavranılır. Arxaik təfəkkür tipi olan mifdə məcazi məna güclü olduğundan o, fantaziya, xəyal və möcüzələr aləmi kimi çıxış edir. Mifologiyanın möcüzə sirrlərindən olan məzmununda ibtidai insanların etiqadları, həyacanları, qəlb çırpıntıları əks olunmuşdur. Mifologiya bəşəriyyətin uşaqlıq dövrünün fantastik, emosional bədii salnaməsi, həyatı, dünyanı dərk etməyə başlayan, lakin gercək hadisələrlə xəyali hadisələr arasında fərq qoya bilməyən insanın dünyagörüşü kimi hər şeydən əvvəl bu insanın təbiət və cəmiyyət hadisələrinə müəyyən münasibətidir, onları duymaq, anlamaq və qiymətləndirmək qabiliyyətidir, onun hərəkətlərini tənzimləyən bir davranış formasıdır. Zaman keçdikcə onda estetik, etik, hüquqi və s. amillər daha qabarıq nəzərə çarpır.

Mifologiya məzmun və formaca müxtəlif olduğuna görə müxtəlif məqsədlərə xidmət etmişdir. Onun köməyi ilə insan kosmosu, ətraf aləmin predmet və hadisələrini bəşəriləşdirməklə, canlılandırmaqla onlara anlaşılır, heyrət və həyacanlarını dəf edir, özünə təskinlik verir, pisi yaxşıdan ayırd edə bilir. Mifologiyada keçmiş, gələcək və indi uzlaşdırılır. Onun vasitəsi ilə bu və ya digər xalqın kollektiv şüuru formalaşır, nəsillərin mədəni əlaqəsi təmin edilir, cəmiyyətin mənəvi sərvətlər sistemi hifz olunur, müəyyən davranış normaları təqdir edilir.

Dünyanın yaranması və cəmiyyətin meydana gəlməsi, həyat, ölüm və s. haqqında vaxtı ilə mifologiyanın irəli sürdüyü suallara cavab axtarmaqda **din** və fəlsəfə başqa yolu seçirlər. Mifin, dinin, incəsənətin, fəlsəfi və elmə qədərki təsəvvürlərin əvvəllər bir-birilə culğalaşan inkişaf yolları zaman keçdikcə bir-birindən fərqlənən müxtəlif istiqamətlərə çevrilir. Ətraf hadisələr tədricən insanlarda daha aydın təsəvvürlər yaratmağa başladıqca dünyanın mifoloji izahatı artıq onları qane etmir. İnsan təfəkküründün yaradıcılığa doğru inkişafı yeni mərhələyə qədəm qoyur. Dünya və həyat haqqında mif və dinlə sıx əlaqədar, dinin ağuşunda əmələ gəlmiş ilkin fəlsəfi elməqədərki təsəvvürlər ictimai şüurun müxtəlif tipləri kimi formalaşır.

Din dünyagörüşün elə bir formasıdır ki, burada dünyanın anlaşılması onun ikiləşdirilməsi prinsipi əsasında mümkün sayılır. Əbədi axirət dünyasına və hiss üzvləri ilə bilavasitə qavranılan real aləmə bölünən dünya dində fövqaltəbii qüvvələrin fəaliyyətinin məhsulu kimi təqdim olunur. Dini şüura xas olan ən mühüm əlamət fövqaltəbiiliyə, fövqaltəbii varlıqlarla real obyektlər arasında fövqaltəbii əlaqələrə, real obyektlərin fövqaltəbii xususiyyətinə inamdır, etiqaddır. Bu mənada mifologiya ilə dinin ilk mənbələri sanki eynidir.

Din forma və mahiyyətcə olduqca mürəkkəb təbiətə malikdir. Ateizm tərbiyəsini proqram vəzifə elan edildiyi sabiq sosializm quruculuğu şəraitində dinə birtərəfli, həm də yanlış təriflər verilmış, o, keçmişin zərərli qalığı elan edilərək kəskin tənqid hədəfinə çevrilmişdir. Söz yox ki, dinin bəşər tarixində rolu ziddiyyətli olmuşdur. Sinifli cəmiyyətlərdə dini fanatizim, mövhumat hakim qüvvələr tərəfindən cəhalət aləti kimi istifadə edilmişdir. Tarixən bəlli olan saysız-hesabsız müharibələr dinin bayrağı altında aparılıb. Lakin dinə qiymət

verilərkən ondan hansı məqsədlər naminə istifadə olunmasını deyil, onun həqiqi məziyətlərini və necəliyini əsas götürmək lazımdır.

Din mənəvi mədəniyyətin tərkib hissəsi kimi ümumibəşər sərvətlərin zənginləşməsi yolunda mühüm amildir. O, özünün ayin və mərasimləri ilə insanlar arasında məhəbbət, xeyirxahlıq, səbr, əzablara sinə gərmək, paxıllıq, nəciblik, vicdan, borc, ədalət və s. kimi müsbət keyfiyyətlərin aşılanmasına, mənəviyyatın zənginləşməsinə kömək edir. Din ilə fəlsəfənin yaxınlığı da məhz bundadır. Onların hər ikisi adamların şüuruna və davranışına təsir göstərən oxşar problemlərin həllinə səy göstərirlər. Lakin dünyagörüşün müxtəlif formaları kimi onların aralarındakı fərq olduqca böyükdür.

Din kor-koranə inama, etiqada, fəlsəfə isə zəkaya, elmə əsaslanır, öz müddəalarını məntiqi pasional cəhətdən subuta yetirir. Fəlsəfədə insanın dünyada yeri və rolu nəzəri cəhətdən aşkarlanır. Xiristanlıq və İslam kimi dünya dinlərində dünyagörüşü məsələlərinin qoyuluşu və həlli Allahın adı ilə bağlıdır. Fəlsəfədə isə ayrı-ayrı mütəfəkkirlərin düşüncə tərzi, əqidəsi, həyati mövqeyi, istək və arzuları zamanın tələbinin ifadəsi kimi başlıca amil hesab edilir. Etiqada əsaslanan dindən fərqli olaraq fəlsəfə dünyagörüşün intellektual cəhəti ön plana çəkilir, dünyanın və insanın zəka və rasional bilik mövqeyindən anlaşılmasına artan tələbat ifadə olunur. Bunu fəlsəfənin predmeti və funksiyalarının şərhində daha aydın görmək olar.

Ədəbiyyat:

1. Mehdiyev Ramiz. Fəlsəfə. Dərs vəsaiti. Bakı, "Şərq-Qərb", 2010

2.Дебец Г. Ф., Левин В. Г., Трофимов Т. А. Антропологический материал как источник изучения этногенеза. СЭ, 1952, № 1.

3.Əbülqazi Bahadır xan. Şəcərei – Tərakimə (Türkmənlərin soy kitabı). B.: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası, 2002, 145 s.

4.Əlizadə R. Türk epos ənənəsində əcdad kultu. Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi / Journal of Turkish World Studies, Cilt: VIII, Sayı 1, Sayfa: 95-105, İZMİR 2008.

5.Inan A. Eski türk dini tarihi. İstanbul, MEB, 1976. 256 s.

6.İsmayıl Rüstəm qızı M. Naxçıvan əfsanələri. Naxçıvan, Elm, 2008. 190 s.

Asya Əhmədova

AZƏRBAYCANDA QADINLARIN MAARİFLƏNMƏSİNDƏ "MÜQƏDDƏS NİNA" GİMNAZİYASININ ROLU

Azərbaycanda XIX əsrin ortalarından başlayaraq yüksəliş mərhələsinə qədəm qoyan maarifçilik hərəkatı nəticəsində ölkədə bir çox nüfuzlu

cəmiyyətlər yarandı. Belə bir zamanda ölkənin müxtəlif şəhərlərində qadın cəmiyyətləri də yaranmağa başladı. Bu illər Tiflisin intellektual mühitində yetişən ziyalı nəsli qabaqcıl maarifçilik ideyalarının Azərbaycanda yayılması istiqamətində fəaliyyətə keçdi.

1848-ci ilin aprel ayının 30-da Tiflisdə fəaliyyət göstərən "Müqəddəs Nina" qadın xeyriyyə cəmiyyətinin eyniadlı qadın təhsil idarəsi Azərbaycanda fəaliyyətə başladı. Cəmiyyətin açmış olduğu rus qız məktəbi 2 il fəaliyyət göstərdikdən sonra 30 may 1850-ci ildə maliyyə imkanınının tükənməsi səbəbindən öz fəaliyyətini dayandırmalı oldu. Bu cəmiyyətin üzvləri arasında 17 nəfər azərbaycanlı qadın var idi. Onlardan Fatma Əsədbəyova, Xədicə Haqverdiyeva, Gövhər Qurtqaşinskaya, Balaxanım Xandəmirova və başqalarını göstərmək olar. Bu cəmiyyət ölkədə qadın hərəkatına stimul verdi. 1850-ci ildə maarifçi Dilbər xanım atası Mirmahmudun köməyi ilə Şamaxıda, öz evində qız məktəbi açdı. Uzun illər fəaliyyətini davam etdirən məktəbdə 1863-cü ilə qədər şəriət, ana dili, nəğmə və s. dərslər tədris olunurdu. Bunun ardınca 1865-ci ildə İrəvan quberniyasında "Müqəddəs Ripsime" cəmiyyəti qızlar üçün məktəb açdı. Həmin məktəbdə də fəaliyyət göstərən 65 qızdan 42-si azərbaycanlı idi. Beləliklə, qabaqcıl qadınların təşəbbüsü ilə 1864-cü ildə Dərbənddə, 1872-ci ildə Zaqatalada, 1873-cü ildə isə Şuşada qız məktəbləri açılır. O cümlədən, Bakıda 1874-cü ildə ilk qadın gimnaziyası fəaliyyətə başlayır.

Bu məktəblərin içərisində Azərbaycanda milli-mənəvi dəyərlərin formalaşmasında və Azərbaycan qadınları arasında maarifçilik hərəkatının yaranmasında "Müqəddəs Nina" qız gimnaziyasının özünəməxsus yeri və rolu olmuşdur. 1874 cü ildə "Müqəddəs Nina" xeyriyyə cəmiyyəti yenidən Bakıda qız məktəbi açdı. 1895-ci ildə isə müəssisəyə gimnaziya statusu verildi. Gimnaziya öz fəaliyyətini 1918-ci ilədək davam etdirə bildi.

Müqəddəs Nina qız gimnaziyası Gəncədə də fəaliyyət göstərib. Gimnaziyanın binası 1883-cü ildə Gəncənin ikinci hissəsində, ermənilərin və qeyri müsəlmanların kütləvi yaşadıqları ərazidə, "Qırmızı kənd" adlandırdılan yerdə inşa edilib və bu da əbəs yerə deyildi. Çünki, Çar Rusiyası azərbaycanlıların elmə yiyələnməsinin daim əleyhidarı olub və əsasən xristianların (ermənilərin) elm almaları üçün çalışıb, əsas elm mərkəzlərini də məhz xristianlar (ermənilər) olan ərazilərdə inşa edib.

Gimnaziyada 1885-ci ildən 1906-cı ilə kimi 334 rus, 506 erməni, 66 gürcü, 21 alman, 19 yəhudi, 16 polyak, 4 ingilis, 3 yunan, 3 sarı xaldey, 3 aysori, 1 avstraliyalı və bir osetin qızı təhsil aldığı halda, burda yerli xalqın cəmi 3 nəfər nümayəndəsi oxuyurdu ki, onlar da dövrünün zadəgan insanlarının övladları idilər. Xan qızı Ziyadxanova Zərnitac, məmur qızı Həsənbəyova Dilruba, general qızı Novruzova Sayad.

1906-cı ildə Gəncədə ilk dəfə olaraq Müsəlman Qadın Komitəsi qadınlar arasında xeyriyyə marafonu keçirir. Bu azsaylı savadlanan azərbaycanlı qadınlara paralel olaraq onlarla neft milyonçusunun arvadı, qızı evlərində ianə

məclisləri, "bəyaz çobanyastığı", "sinidə lentlər" aksiyaları keçirir, özləri kimi varlılardan pul yığıb qadınlar üçün məktəblər, savadsızlığın ləğvi məntəqələri açdırırdılar. "Bəyaz çobanyastığı" günlərində "Müqəddəs Nina" gimnaziyasının qızları rəmzi olaraq adi çobanyastıqlarını ağlasığmaz yüksək qiymətlərə alır, yığılan pullar müsəlman qızların təhsilinə verilirdi.

Beləliklə, böyük bir maarifçilik hərəkatının genişlənməsinə təkan verən bu hadisələr çoxlu sayda qadın ziyalıların yetişməsində önəmli rol oynayıb. Bu qadınlar cəmiyyətin müxtəlif sahələrində öz yerlərini almağa başlayıblar.

"Müqəddəs Nina" gimnaziyasını bitirən qızlar arasında Hənifə xanım Məlikova-Abayeva -Azərbaycanın ilk maarifçi qadınlarından biri olmuşdur. Gördüyü böyük işlərlə xalqımızın yaddaşında dərin izlər qoymuş bu fədakar qadın 5 may 1856-cı ildə Şimali Qafqazda, Nalçikdə dünyaya göz açıb. Atası balkarların dörd əsas tayfasından biri olan Abayevlərin ən şöhrətlisi olan Aslan bəy Abayev onu təhsil almaq üçün Tiflisə "Müqəddəs Nina" qız məktəbinə göndərib. O zaman müsəlman qızların xristian ölkəsində təhsil alması çox nadir hadisə idi.

Azərbaycanın görkəmli maarifpərvər ziyalısı Həsən bəy Zərdabi ilə ailə həyatı qurması Hənifə xanımın həyatını Azərbaycanla bağlamışdır. Millətimizin və ailəsinin yolunda fədakarlıqlar göstərmiş bu gözəl, ziyalı, sədaqətli və dəyanətli xanım Azərbaycanın ilk maarifçi qadınlarından olmuş, Həsən bəy Zərdabi ilə birlikdə bütün ömrünü maarifləmə işinə sərf etmişdir. Həsən bəy Zərdabi 1875-ci il iyulun 22-də Azərbaycanda türk dilində ilk qəzet olan "Əkinçi"ni nəşr etdirir. Həsən bəy Zərdabiyə tək həyat yoldaşı yox, həm də mübarizə yoldaşı olan Hənifə xanım 1875-1877-ci illərdə Əkinçi qəzetinin nəşrində Həsən bəylə birlikdə çiyin-çiyinə çalışmış, çox əziyyətlər çəkmişdir. Hənifə Məlikzadə 1880-cı ildən başlayaraq Həsənbəy Məlikovla birgə 16 il polis nəzarəti altında Zərdabda yaşamağa məcbur olarkən üzləşdiyi əzab-əziyyətlərə rəğmən orada qadınlar arasında maarifləmə işləri apararaq xalqa fayda vermək üçün əlindən gələni əsirgəməyib. Hənifə xanım və Həsən bəy Zərdabda yaşadıqları dövrdə - 1881-ci ildən başlayaraq öz evlərində, mənzillərində pulsuz məktəb açıb, yerli din xadimlərinin və o vaxtlar Zərdabda məskunlaşmış ermənilərin əlaltılarının təqib və təzyiqlərinə baxmayaraq, heç bir təmənna ummadan insanlara elm, savad öyrədiblər. Hənifə xanım öz mənzilində uşaqlara dərs deməklə bərabər, oba-oba, ev-ev gəzib qadınlara biçib-tikmək, yazıb-oxumaq öyrədir, rus dilindən nağıllar tərcümə edib danışır, mənzil-mənzil dolaşıb uşaqları peyvənd edir, ayrı-ayrı obalarda qadın məsləhətxanaları təşkil edirdi. On altı ildən sonra onlar yenidən Bakıya qayıdırlar.

Bakıda ilk qız məktəbinin yaradıcısı kimi tarixə düşən Hənifə Məlikova 1901-1905-ci illərdə Bakı milyonçusu Hacı Zeynəlabdin Tağıyevin açdığı və nizamnaməsini Həsən bəy Zərdabi hazırladığı ilk müsəlman qız məktəbinin müdiri işləyib. O, 1909-cu ildən 1919-cu ilədək Bakı şəhər dövlət birinci

rus-tatar qız məktəbində müdir vəzifəsində çalışıb. Maarifçilik tariximizdə, dünyəvi təhsilin inkişafında və savadlı mütəxəssislərin yetişməsində bu məktəblərin böyük rolu olmuşdur.

Hənifə xanım Azərbaycan qadınlarının taleyində çox mühüm rol oynayıb. 1907-ci ildə Həsən bəyin ölümündən sonra da bu dəyanətli xanım ictimai işləri davam etdirib. Bakıdakı məşhur "Nicat" cəmiyyətinin qadın bölməsinin yaradıcılarından biri kimi qadınların tərəqqisi yolunda çox böyük işlər görüb. Belə ki, 1908-ci ildə Hənifə xanım Məlikova-Zərdabinin təşəbbüsü ilə Bakıda "Nicat" cəmiyyətinin bir şöbəsi kimi "Bakı xanımlarının ilk təşkilatı" yaradılıb. Bakı milyonçularından Murtuza Muxtarovun həyat yoldaşı Liza Tuqanovanın sədrlik etdiyi təşkilat tezliklə böyüyərək Bakı Müsəlman Qadınlarının Xeyriyyə Cəmiyyətinə çevrilib.

Adı Azərbaycan tarixinə ilk maarifçi qadınlardan biri kimi düşən, gördüyü maarifpərvər işlər sayəsində Azərbaycanda yetərincə tanınan, xalq arasında böyük rəğbət qazanan Hənifə xanımın adı, onun maarifçilik fəaliyyəti Zaqafqaziyanın demokratik dairələrində də məşhurlaşıb. Cəhalətlə mübarizə aparan, tərəqqipərvər əməllərə təşəbbüs göstərən bu fədakar ziyalı xanımın amalı türk qadınlarının mədəni səviyyəsini bacardığı qədər yüksəltmək idi. Hənifə xanım deyirdi: "Həyatımın məqsədi avam kütlənin, xüsusən də qadınların hüquqları və istismara qarşı mübarizədə türk qadınlarının mədəni səviyyəsini qaldırmaq olmuş və olacaqdır. Xoşbəxtəm ki, türk qadınının əsarətdən qurtarması üçün bütün üfüqlərin açıldığı dövrə kimi yaşamışam"(**3**).

Hənifə xanım 1920-1926-cı illərdə Azərbaycan SSR Xalq Maarif Komissarlığında məsul vəzifədə işləmişdir.

Yüksək insani keyfiyyətləri ilə xalqın dərin hörmət və ehtiramını qazanmış Hənifə xanım, Azərbaycanda həyat yoldaşı haqqında memuar yazan altı qadından birincisidir. Hənifə xanım 1925-ci ildə həyat yoldaşı haqqında xatirələrini çap etdirib. Onun böyük fəxrlə qələmə aldığı bu xatirələrdə Həsən bəylə birlikdə xalqın maariflənməsi yolunda necə fədakarlıqla mübarizə apardığı əksini tapıb.

Unudulmaz maarifçi xanım Hənifə Məlikova-Zərdabi 1929-cu ildə 73 yaşında Bakıda vəfat edib. Həsən bəy Zərdabi kimi onu da bütün Bakı əhalisi son mənzilə dərin hüzn və ehtiramla yola salıb. Azərbaycan Mərkəzi İcraiyyə Komitəsinin sədri Qəzənfər Musabəyov dəfn mərasimində çıxış edib: "Biz bu gün ağsaçlı ananı son mənzilə yola salırıq. Onun tərbiyə etdiyi, təhsil verdiyi övlad bir deyil, beş deyil, on da deyil – minlərlədir. Xalqımız Hənifə xanımın elədiyi xeyirxahlığı, təmənnasız yaxşılığı heç vaxt unutmayacaq" (**4**).

Hənifə xanım şəhər qəbiristanlığında dəfn olunub, sonralar nəşi Fəxri xiyabana - həyat yoldaşı Həsən bəy Zərdabinin məzarına köçürülüb.

"Müqəddəs Nina" məktəbini bitirənlərdən biri də Azərbaycan maarifpərvəri Firuzə Vəkilovadır. O, 1878-ci ildə Salyanda anadan olub. Firuzə xanım əslən Qazax mahalının Salahlı kəndindən - məşhur Vəkilovlar nəs-

lindən olan rus ordusunun polkovniki Abbasqulu bəy Vəkilovun qızı idi. O, Tiflisdə Müqəddəs Nina Qızlar Gimnaziyasını bitirmiş, rus və fransız dillərinə mükəmməl yiyələnmişdi. Firuzə xanım teatrı, musiqini də çox sevmiş, rus və Avropa ədəbiyyatına dərindən bələd olmuşdur.

Azərbaycanın məşhur xanəndəsi Məcid Behbudovun həyat yoldaşı, Azərbaycan müğənnisi, SSRİ xalq artisti Rəşid Behbudovun anası Firuzə Vəkilova 1927-ci ildə Bakıda vəfat edib.

Ömrü boyu maarif və mədəniyyətin inkişafına çalışmış qadınlardan biri də Mədinə xanım Qiyasbəyli olmuşdur. O, 1889-cu ilin aprelində Qazax qəzasının Salahlı kəndində maarifpərvər Mehdi ağa Vəkilovun ailəsində doğulmuş, ilk dini-dünyəvi təhsilini valideynlərindən, sonralar isə Tiflisdə "Müqəddəs Nina" pedaqoji məktəbində almışdır. Mədinə xanım daha sonra 1905-ci ildə birillik pedaqoji kursu bitirmiş, müəllimlik şəhadətnaməsi almışdır. Təhsilini başa vurduqdan sonra 1906-cı ildə 17 yaşlarında ikən doğma Salahlı kəndində – öz yaşadığı evdə birsinifli ilk kənd qız məktəbini açmış, orada dərs demişdir. Qazax və Gədəbəy bölgələrində məktəb təşkil etmiş Mədinə xanım Qiyasbəyli 1918-ci ildə Qazax qəzasında xalq məktəblərinin inspektoru olmuşdur. Bakıya köçəndən sonra da burada yaşadığı mənzildə kurslar təşkil etmişdir. Sonra azərbaycanlı qızlar üçün Darülmüəllimat-qız məktəbləri üçün ibtidai sinif müəllimləri hazırlayan ilk pedaqoji təhsil ocağını yaratmışdır. 1920-33-cü illərdə Bakı-Darülmüəllimatının müdiri, Bakı ali məktəblərinin rus dili müəllimi olmuş, Bakıda orta məktəblərdə, Kənd Təsərrüfatı İnstitutunda müəllimlik etmiş, milli pedaqoji kadrlar hazırlamışdır. O, "Şərq qadını" məcmuəsinin təsisçilərindən biri və müəllifi idi. "Şərq qadını" jurnalının yaradıcılarından biri kimi savadsızlığa qarşı mübarizəyə qoşulmuşdur. Mədinə xanım həmçinin də tərcüməçilik fəaliyyəti ilə ardıcıl məşğul olmuşdur. Rus oxucuları üçün M.S.Ordubadinin "Dumanlı Təbriz", Əbülhəsənin "Yoxuşlar" romanı və başqa ədiblərin bəzi əsərlərini azəricədən ruscaya tərcümə etmişdir. Səməd Vurğun A.S.Puşkinin "Yevgeni Onegin" mənzum romanının poetik tərcüməsi üzərində çalışarkən onun tövsiyələrindən bəhrələnmişdir.

Mədinə xanım Qiyasbəyli 1936-cı ilin dekabrında Azərbaycanda Sovet Hakimiyyəti qurulandan sonra da musavatçı mövqeyində qalıb Sovet Hökumətinə qarşı öz ətrafına əksinqilabi ruhda gəncləri yığmaqda, əksinqilabi-millətçi təşkilatın üzvləri R.Axundov, B.Çobanzadə ilə əlaqə saxlamaqda günühlandıraraq həbs olunmuş və 45 yaşlı maarifpərvər ziyalı xanım Azərbaycan SSR XDİK Xüsusi Üçlüyün 1937-ci il 26 sentyabr tarixli qərarı ilə 1937-ci il sentyabrın 28-də gecə saat 1.25 dəqiqədə güllələnmişdir. Mədinə xanım Qiyasbəyli haqqında çıxarılmış ədalətsiz hökm 24 avqust 1956-cı ildə Azərbaycan Ali Məhkəməsinin Cinayət İşləri üzrə Məhkəmə Kollegiyası tərəfindən ləğv edilmiş və ona bəraət verilmişdir.

Tiflisdəki "Müqəddəs Nina" gimnaziyasını bitirən maarifpərvərlərdən biri də İncəsənət Xadimi və Azərbaycanın ilk qadın pianoçularından olmuş

Xədicə Qayıbovadır. 24 may 1893-cü ildə Tiflisdə dünyaya gəlmiş Xədicə Qayıbovanın atası torpaq idarəsində çalışan və Tiflisin məşhur ruhanilərindən olan Osman bəy Müftizadə, anası isə XIX əsrdə burada məskunlaşan tatar əsilli Terequlovlar ailəsinə mənsub Züleyxa xanım idi. Atası qızına mükəmməl təhsil vermək arzusunda idi. Ona görə də bütün imkanlarından istifadə edərək onun "Müqəddəs Nina" Qızlar məktəbinə daxil olmasına nail olur. Xədicə xanım burada orta təhsillə yanaşı, eyni zamanda mükəmməl fortepiano təhsili də alır. Ancaq atası, bacısı və qardaşını vərəmdən itirən Xədicə xanımın təhsili yarımçıq qalır. 1911-ci ildə buradan ayrılan 18 yaşlı Xədicə xanım ailə həyatı qurur və sonrakı bir neçə ildə qadınlar üçün nəzərdə tutulan rus-müsəlman məktəbində dərs deyir. Xədicə xanım 1919-cu ildə ailəsi ilə birlikdə Bakıya köçür. Sovet ordusunun Bakını işğal etməsindən sonra Azərbaycan SSR Xalq Təhsil Komissarlığında Şərq musiqisi şöbəsinə rəhbər təyin edilir. Musiqiçinin təşəbbüsü ilə «Qısamüddətli Şərq musiqi kursları» təşkil edilir, uşaq xoru yaradılır. Onun təşəbbüsü və birbaşa iştirakı ilə Azərbaycanlı qadınları üçün musiqi-dram studiyası yaradılmışdır. O illərdə qurulan Şərq konservatoriyasının banilərindən hesab olunan Xədicə xanım fortepianoda ifa etdiyi klassik muğam əsərləri ilə qısa zamanda şöhrət qazanır. İsmailiyyədə baş tutan konsertlərdə çıxış edən Xədicə xanıma H.Z.Tağıyevin xüsusi hörməti varmış. Hətta H.Z.Tağıyev ona üstündə öz şəkli olan servis və çox qiymətli briliant qaşlı üzük də bağışlayıbmış. Şərq və Avropa musiqisinin gözəl bilicisi kimi o, respublikanın mədəni həyatında fəal iştirak edib, Ü.Hacıbəyov, R.M. Qliyer (sovet bəstəkarı), Bülbül, H. Sarabski, M.L.Presman, L.Rudolf, L.Ab, Q.Primov kimi sənətkarlarla əlaqə saxlamış, Azərbaycan musiqi folklorunun toplanmasında böyük rol oynamışdır.

Xədicə Qayıbova 1927-1931-ci illərdə Azərbaycan Dövlət Konservatoriyasının bəstəkarlıq fakültəsində təhsil almışdır. 1927-ci il tarixli məşhur çıxışında: "Qadın istərsə, başarar, nail olar. Tək gərək savad və maarif üçün çalışmaqdır. Mən vətənimin qızlarına sonsuz etimad edirəm" –söyləmişdi (**6**).

1933-cü ildə Xədicə xanım əks-inqilabçılıqda ittiham olunaraq həbs edilir. Ancaq lazımi qədər dəlil olmadığından 3 ay sonra sərbəst buraxılan Xədicə xanım çox keçmədən öz peşəkar fəaliyyətinə davam etdirir. 1934-cü ildə Azərbaycan Dövlət Konservatoriyasının tədqiqat heyətinə daxil olur və Azərbaycanın musiqi mirasının araşdırılması ilə vəzifələndirilir.

17 mart 1938 tarixində həyat yoldaşı Rəşad Qayıbovun əksinqilabi-millətçi təşkilatın üzvü kimi həbs olunmasından qısa müddət sonra Xədicə xanım da həbs edilir. 1938-ci il aprelin 28-ə kimi Xədicə xanım müstəntiq tərəfindən 9 dəfə dindirilmiş, Azərbaycan SSR XDİK-in Xüsusi Üçlüyünün 1938-ci il 19 oktyabr tarixli qərarına əsasən Qayıbova Xədicə xanım Osman qızı Türkiyə konsulluğu ilə əlaqəsinə və casusluq fəaliyyətinə görə əmlakı müsadirə edilməklə güllələnməyə məhkum edilmişdir. Cəza 1 həftə sonra Bakıda icra olunmuşdur. Məhkum olduğu illərdə eyni hücrədə qaldığı Sul-

tanməcid Əfəndiyevin xanımı Zivər xanım Əfəndiyeva sonrakı illərdə xatirələrində qeyd edir ki, hər kəs Xədicə xanımın sürgün ediləcəyini düşünürdü. Ancaq bilinməyən bir səbəbdən 15 dəqiqəlik bir məhkəmə prosesi güllələnmə əmrilə başa çatdı.

Azərbaycan SSR Ali Məhkəməsi cinayət işləri üzrə Məhkəmə Kollegiyasının 14 fevral 1956-cı il qərarına əsasən Xədicə xanım Qayıbovaya bəraət verilmişdir.

Ayna Sultanova 1895-ci ildə indiki Şabran rayonunun Pirəbədil kəndində doğulub. 1912-ci ildə Bakıda "Müqəddəs Nina" gimnaziyasını bitirib və həmin məktəbdə dərs deyib. 1917-1918-ci illərdə bolşeviklərlə sıx əməkdaşlıq edib, 1918-ci il Mart soyqırımı zamanı bolşevik mövqeyini dəstəkləmişdir.

Ayna Sultanova və həyat yoldaşı H.Sultanov mart qırğınından az sonra Stepan Şaumyanın rəhbərliyi ilə yaradılmış kommuna ilə sıx əməkdaşlıq edib və Azərbaycanda sovet rejimi qurmaq uğrunda çalışmışlar.

O, Bakı Kommunasının süqutundan sonra Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti əleyhinə fəaliyyətini davam etdirmiş və Həştərxana gedərək Müsavat hakimiyyətini yıxıb, yerində kommunist sistemli bir ölkə qurmaq üçün bolşeviklərə yaxından köməklik göstərmişdi. Bu dövrdə A.Sultanova Rusiya Kommunist Partiyasının Həştərxan Quberniya Komitəsi müsəlman bölməsi rəyasət heyətinin üzvü və Zaqafqaziya müsəlmanlarının işləri üzrə komissarlıqda maarif şöbəsinin müdiri olmuşdu. 1919-cu ilin avqustunda Moskvaya Y.Sverdlov adına kommunist universitetində oxumağa göndərilmiş, eyni zamanda RSFSR Xalq Xarici İşlər Komissarlığında Yaxın Şərq şöbəsinin katibi işləmişdir.

A.Sultanova XI Qırmızı Ordu Azərbaycana daxil olduqdan sonra Bakıya qayıtmış və Azərbaycan Kommunist Partiyasının Mərkəzi Komitəsi aparatında qadınlar şöbəsinin təlimatçısı, fəhlə və kəndli qadınlar şöbəsi müdirinin müavini, sonra müdiri vəzifələrində çalışmış, 1923-cü ilin noyabrında təsis olunmuş "Şərq qadını" jurnalının ilk redaktoru olmuşdur. "Şərq qadını" jurnalının nəşrə başlaması Azərbaycanda qadın hərəkatı tarixində əlamətdar hadisə oldu. Bu jurnal Şərq aləmində qadın azadlığı uğurunda mübarizə aparan, qadınlar arasında azadlıq ideyalarını yayan ilk qadın jurnalı olmuşdur. "Şərq qadını" adlanan bu jurnalın adı 1938-ci ildə dəyişdirilərək "Azərbaycan qadını "adlandırılıb.

A.Sultanova 1930-1937-ci illərdə Azərbaycan SSR xalq maarif komissarının müavini, maarif komissarı və bir qədər sonra ədliyyə komissarı və digər vəzifələrdə çalışmışdır.

İctimai-siyasi xadim, Azərbaycan SSR-nin Maarif Xalq Komissarı, "Şərq qadını" jurnalının redaktoru, Azərbaycan tarixinin ilk qadın naziri, Xalq Ədliyyə Komissarı və Ali Məhkəmə sədri Ayna Sultanova siyasi fəaliyyətinin böyük bir qismi Azərbaycanda Sovet hakimiyyətinin möhkəmləndirilməsi olmuşdur.

Müəyyən müddətdən sonra yeni qurulmuş rejimin onun uğrunda çalışdığı rejim olmadığını görmüş, Stalinlə görüşüb şikayətlərini bildirmək üçün Moskvaya getmiş, elə vağzalda da həbs olunmuşdur. Xüsusi mühafizə dəstəsinin müşayiəti ilə Bakıya gətirilmiş, istintaq zamanı çox alçaldılmış və SSRİ Ali Məhkəməsi Hərbi Kollegiyası Səyyar Sessiyasının 1938-ci il 3 iyul tarixli hökmü ilə ən yüksək cəzaya - güllələnməyə məhkum edilmişdir. Onun qardaşı Qəzənfər Musabəyov və həyat yoldaşı Həmid Sultanov da 1938-ci ildə repressiyaya məruz qalmış və xalq düşməni kimi güllələnmişlər.

14 iyun 1902-ci ildə Bakı şəhərində Nəcəfqulu Tağıyevin ailəsində anadan olmuş Zivər xanım Məmmədova da ilk orta təhsilinə yeddi yaşında "Müqəddəs Nina" qızlar gimnaziyasında başlamışdır. O, Şərqin ilk heykəltəraş qadını idi. Zivər xanım 1924-cü ildə Bakı Ali Rəssamlıq Məktəbini bitirmişdir. O, bir müddət S.D. Erziya və P.V. Sabsayın emalatxanasında çalışmışdır. Zivər xanım portret ustası kimi tanınmış və zəngin bir qalereya yaratmışdır. O, hələ tələbəlik illərində Hüseynqulu Sarabskinin büstünü yaratmış, sonralar isə Məhsəti Gəncəvinin, Nizaminin əsərlərinə illüstrasiyalar işləmişdir. 1930-40 illərdə yaratdığı Ə.Əzimzadə, H.Sarabski, M.Əzizbəyov, Sovet İttifaqı Qəhrəmanı İ.Süleymanov, Bəsti Bağırova və başqalarının büst-portretləri, Ü. Hacıbəylinin heykəli ən yaxşı işlərindəndir. Zivər xanımın yaratdığı ilk qadın təyyarəçilərindən olan Leyla Məmmədbəyova və pambıqçı Bəsti Bağırovanın büst əsərləri dövrünün gözəl heykəltəraşlıq nümunələrindəndir. O, kiçik plastika əsərləri və tətbiqi sənət nümunələri də yaratmışdır.

Zivər xanım həmdə gözəl skripka çalırdı. Hətta Üzeyir Yacıbəyov öz sevimli skripkasını ona bağışlamışdır. Sənətkar dəfələrlə Üzeyir Hacıbəyov obrazına müraciət etmiş, böyük ustadın bir neçə variantda büst və heykəlini yaratmışdır. O, görkəmli pedaqoqun mühazirələrinin dinləyicisi olmuş, bəstəkarın 1922-ci ildə yaratdığı və rəhbərlik etdiyi Dövlət Simfonik Orkestrində skripka çalmış, 1923-cü ildə "Arşin mal alan" operettasının ilk tamaşasında əsas ifaçılardan olmuşdur. Zivər xanım 1924-cü ildə Həbib Məmmədovla ailə qurmuş və iki övladı olmuşdur. O, görkəmli Azərbaycan heykəltəraşı Tokay Məmmədovun anasıdır.

Zivər Məmmədova sevimli müəllimi Əzim Əzimzadənin obrazınada müraciət etmişdir. Həmin abidə Fəxri xiyabanda Əzim Əzimzadənin məzarı üzərindədir. Zivər Məmmədova milli heykəltaraşlıq sənətimizin ilk yaradıcılarından sayılır. O, Azərbaycan mədəniyyətinin, ədəbiyyatının, musiqisinin inkişafında mühüm xidmətləri olan insanların bədii obrazları, daşlaşmış surətlərini yaratmağa böyük əmək sərf etmişdir. Zivər Məmmədova 22 aprel 1980-ci ildə Bakıda vəfat etmişdir.

XIX əsrin ikinci yarısından başlayaraq yaranan məktəblərdə qadınların savadlanması artıq XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanın mədəni, ictimai, siyasi həyatında özünü göstərmişdir. XX əsr dünyada olduğu kimi Azərbaycanda da qadınların rolunun cəmiyyətdə artması ilə yadda qalıb. Dünya mə-

dəniyyəti xəzinəsinə nadir incilər bəxş etmiş xalqımızın mənəvi dəyərlərinin formalaşmasında və inkişafında qadınlarımızın böyük rolu olub. Azərbaycan qadını XX əsrdə - istər Xalq Cumhuriyyəti dövründə, istərsə də sovet hakimiyyəti illərində yaradılan imkanlardan xalqın, dövlətin, cəmiyyətin mənafeyi naminə çox səmərəli istifadə edib.

Ədəbiyyat:

1. Şahverdiyev A.B. Azərbaycan mətbuatı tarixi. Bakı: Təhsil, 2006
2. Bağırova Nərmin. Azərbaycanın ilk peşəkar qadın pianoçusu Xədicə xanım Qayıbova (Milli Azərbaycan Tarixi Muzeyinin materialları əsasında). Bakı, 2012.
3. az.wikipedia.org› Hənifə Məlikova
4. azertag.az›xeber/ Bakida ilk qiz mektebi
5. az.wikipedia.org› Mədinə xanım Qiyasbəyli
6. az.wikipedia.org› Xədicə Qayıbova
7. az.wikipedia.org› Ayna Sultanova
8. az.wikipedia.org› Zivər Məmmədova

Rauf Məmmədov

AVROPADA MİLLİ ŞÜURU VƏ MİLLİ FƏLSƏFƏNİ ŞƏRTLƏNDİRƏN SOSİAL-TARİXİ AMİLLƏR

Giriş.

Fəlsəfədə millilik və ya "milli fəlsəfə" anlayışı, özündə "millət", "fəlsəfə" və "milli fəlsəfə" anlayışlarını bir araya gətirir. Formal məntiq baxımından "millət" və "fəlsəfə" anlayışları ayrı-ayrılıqda bir-birinin nə həcminə daxil olur, nə də bir-biri ilə kəsişirlər. Ancaq, onlar, bir-birinə zidd olan və bir-birini istisna edən anlayışlar da deyillər. O zaman, bu anlayışlar arasında necə bir əlaqə mövcuddur?

Bu əlaqəni müəyyənləşdirmək üçün, fəlsəfə tarixi materialları milli-etnik baxımdan araşdırılmalıdır. Fəlsəfə tarixinin feminist və gender metodları əsasında araşdırılması fəlsəfi təfəkkürün gender stereotiplərindən qurtula bilmədiyini ortaya qoydusa, onun milli-etnik yanaşmalar əsasında tədqiqi də, fəlsəfə və milli-etnik fenomenin hansı əlaqədə olduğunu müəyyənləşdirə bilər.

Milli fəlsəfə, Avropada Yeni Dövrün (modern) maarifçilik fəlsəfəsi ilə meydana çıxmışdır. Onu səciyyələndirən əsas əlamət, bu dövrdə milli dövlətlərin yaranması və milli dildə fəlsəfi əsərlərin yazılması idi. İkincisi, bu dövrün milli fəlsəfələrini səciyyələndirən xüsusiyyət, onların, feodalizmin süqutu və yeni liberal sistemin doğuşu ərəfəsində milli azadlıq zəminində meydana gəlməsi idi. Biz, millət anlayışına konstruktivizm yanaşmasından baxsaq, o zaman, Yeni Dövrdən əvvəl milli fəlsəfənin mövcudluğu məsələsini qəbul etməməliyik. Lakin, millətin bütün dövrlərdə fərqli formalarda mövcud olduğunu irəli sürən primordialist yanaşmadan çıxış etsək, o zaman, milli fəlsəfənin hər bir zaman fərqli formalarda mövcud olduğunu söyləməliyik. O zaman, iki fərqli yanaşmaya münasibət bildirmək üçün, qoyulan problemin hər iki yanaşma çərçivəsində araşdırılması labüddür.

Ikinci Dünya müharibəsindən sonra meydana çıxan postmodernizm ideyaları, modernizmin dəyərlərini kölgədə qoydu. Çünki əsasən yəhudi mənşəli filosoflar Maks Horkhaymer, Teodor Adorno və başqaları maarifçilik sistemini faşizmə yol açan "totalitar sistem" kimi dəyərləndirdilər (**1, s. 33**). Postmodernist filosofların əsas hədəfi, modernizmin tənqidi üzərində qurulubdur. Postmodernist fəlsəfədə dekonstruksiya konsepsiyasının qurucusu olan yəhudi mənşəli filosof Jak Derridanın əsas hədəfi, Avropa fəlsəfi ənənəsi ilə mübarizə olmuşdur. Əslində, bu ənənənin təməlini daha əvvəl polyak mənşəli filosof F. Nitşe qoymuşdur.

A. Toyinbi, postmodernizmi din və mədəniyyətdə Qərb hakimiyyətinin sonu hesab etmişdir (**2, s. 65**). Feminizm fəlsəfəsinin də tarix və mədəniyyətə tənqidi yanaşması, hər şeyin yenidən dəyərləndirilməsi məsələsini gündəmə gətirir.

Bütün bunlar, fəlsəfədə post-neo-klassik dövrün başlamasına təkan vermişdir. Bu transformasiya şəraitində milli fəlsəfənin mövcud olub olmaması məsələsi yenidən gündəmə gəlir.

1. ***Milli özünüdərk prosesində reformasiya və önreformasiya hərəkatları***

1.1. Böyük bölünmə: Qərbi Avropa fenomeninin zühuru

IV-V əsrlərdə xalqların böyük miqrasiyası, hun və german tayfalarının hücumları, apardığı militarist və quldarlıq siyasəti nəticəsində dağılan bütpərəst Roma imperiyasının yerində bir-biri ilə münaqişə edən kiçik german tayfa-dövlətləri yarandı. VIII əsrdə german tayfaları tərəfindən qurulan və güclü Karolinqlər sülaləsi tərəfindən idarə olunan Frank dövləti Qərbi Avropa üzərində hakimiyyəti öz əlinə aldı. Onlar, öz hakimiyyətlərini gücləndirmək üçün, dini ideologiyaya ehtiyac duydular. Bu ehtiyac, onları katolik kilsə ilə birləşdirdi. Avropaya hücum edən müsəlman qoşunlarının qarşısını alan bu ittifaqın nüfuzu daha da artdı. 800-cü ildə Roma yepiskopu III Lev Frank kralı Böyük Karlı "romalıların imperatoru" elan etdi. X əsrdə Frank dövlətinin üç yerə parçalanması nəticəsində meydana çıxan Şərqi-Frank Krallığının kralı Böyük I Otton papa XII İoann tərəfindən "Müqəddəs Roma İmperiyası"nın (962-1806) imperatoru kimi təqdim olundu. Bu güclü krallıqların meydana çıxması və onların ərazi iddiaları, onlara sığınan Roma katolik kilsəsinin Konstantinopola qarşı çıxmasına və nəticədə, XI əsrdə böyük bölünməyə səbəb oldu.

XI əsrdə (1054) Roma imperiyasının şərqi-pravoslav (Konstantinopol) və qərbi-katolik imperiyalarına (Roma) bölünməsi ilə Qərbi Avropa fenomeni öz tarixi varlığını təsdiq etdi. IX əsrdə (863-867) Roma kuriyası I Nikolayın Balkanları və digər əraziləri öz siyasi-iqtisadi nəzarəti altına almağa çalışması, Konstantinopol patriarxı Fotiyin qəzəbinə səbəb olmuşdur. Konstantinopol patriarxılığı, İtaliyada hakimiyyəti öz əlinə almaq uğrunda papalıq ilə mübarizə aparırdı. Bu siyasi-iqtisadi maraqlara əsaslanan toqquşmalar, dini-ideoloji bəhanələrlə (filioque) pərdələnir, hər iki kilsənin ehkam, dini mərasim və dini terminlərində fərqlərin meydana çıxmasına səbəb olurdu (cədvəl 1). XI əsrdə bu qarşıdurma pik həddə çatdı. Konstantinopol latın, Roma isə, yunan dilini kilsənin və mədəniyyətin dilindən uzaqlaşdırdı, iki kilsə arasında teoloji qarşıdurma daha da dərinləşdi. Tərəfləri bir araya gətirmək (uniya) istəyənlərin cəhdləri baş tutmadı. Çünki pravoslavlıq yunan, katoliklik isə latın millətçiliyinin əsasını qoydu. Bu parçalanmanın əsasını, qədim Roma və Ellinizm mədəniyyətləri arasında olan parçalanmada araşdırmaq doğru olardı (bu ayrıca bir mövzudur).

Cədvəl 1. Roma-katolik və Provaslav kilsələri arasında doqmatik ixtilaflar (**3**)

Provaslav kilsəsinin ehkamları	**Roma-katolik kilsəsinin ehkamları**
Pravoslavlara görə, katoliklər filiokve ilə bidətə yol vermiş və dinin rəmzini (Nikey-Konstantinopol) pozmuşlar.	Müqəddəs Ruh həm Atadan, həm də Oğuldandır (filioque).

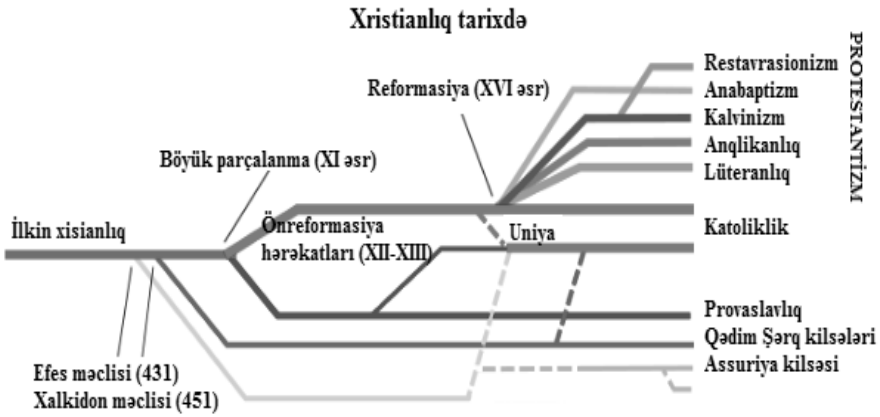
Müqəddəs Üçlük varlıqda və onun enerjisində təzahür edən əbədi və əzəli başlanğıcdır.	Müqəddəs Üçlüyün enerjisi məxluqdur (əbədi və əzəli deyildir).
Xeyir – Tanrının birbaşa enerjisidir (yəni yaradılmayandır).	Xeyir - ilahi səbəbin nəticəsidir (zaman və məkanda yaradılandır).
Sevgi - Müqəddəs Üçlüyün hər üç sifətinin enerjisidir.	Sevgi - Müqəddəs Ruhun Ata və Oğul, Tanrı və insanlar arasında olan bağıdır.
Belə ehkam yoxdur.	Məryəm – təbii şəkildə doğulmuş və cismani olaraq qeybə çəkilmişdir.
Kilsənin başçısı yalnız İsadır və onu dünyada təmsil edən yoxdur.	Kilsənin görünən başçısı Papa, görünməyən başçısı İsadır.
Belə ehkam yoxdur.	Papa məsumdur və səhvə yol verə bilməz.
Yer və Göy kilsəsi vardır.	Ölümdən sonra paklanma yeri olan bərzəx aləmi (Purgatorium) mövcuddur.

Roma-katolik kilsəsi, Qərbi Avropa coğrafiyasını öz ideoloji təsiri altına aldı. Bizans və müsəlmanlara qarşı səlib yürüşləri onun bu coğrafiya üzərində hakimiyyətini gücləndirdi. Katolik təriqətlərinin böyük bölünmə dövründə Rusiya ərazisini öz nəzarətləri altına almaq cəhdləri baş tutmadı. Konstantinopol patriarxlığı burada xristianlığın meydana çıxmasında və yayılmasında daha fəal rol oynadı. Konstantinopolun 1453-cü ildə türklər tərəfindən fəthi, provaslavlığın siyasi mərkəzinin tədricən Moskvaya köçməsinə (Moskva-üçüncü Roma) səbəb oldu.

Roma-katolik kilsəsi, qədim Roma imperiyasının siyasi-mədəni varisi kimi, Qərbi Avropada roma-katolik identikliyinə əsaslanan matrisa formalaşdırdı. Provaslav kilsəsi isə, Ellinizmin varisi kimi, Şərqi Avropa və Rusiyanın provaslav-ellin matrisasını yaratdı. Lakin, sonralar katolik və provaslav kilsələrinin bəzi elementlərini özündə birləşdirən sinkretik kilsələr meydana çıxdı. Avrasiya məkanında bu matrisalar üzərində sonralar meydana çıxan bir çox xristian millətlərinin təməli qoyuldu.

XI əsrdə böyük parçalanmadan sonra katolik kilsənin hakimiyyəti altında formalaşan Qərbi Avropa sisteminin daxilində antisistem elementləri üzə çıxdı. XII-XIII əsrdə İtaliya və Cənubi Fransada antisistem önreformasiya hərəkatının ilkin elementləri yarandı. Bu hərəkat, tədricən böyüyərək XVI əsrin geniş miqyaslı reformasiya hərəkatlarına təkan verdi (diaqram 1).

Diaqram 1. Xristianlıq tarixdə



Önreformasiya və reformasiya, hərəkatları vahid bir hərəkatın müxtəlif tarixi mərhələləri idi. Bu hərəkat, dini ideyalara əsaslansa da, əslində, hakim zümrələrin iqtisadi-siyasi maraqlarının toqquşmasının nəticəsi kimi meydana çıxmışdı. Humanizm hərəkatı, reformasiyanın nəzəri-fəlsəfi əsaslarının formalaşmasına xidmət etməklə yanaşı, onun ideyalarının incəsənət yoluyla sadə insanlara çatdırılmasına çalışmışdı. Bu baxımdan, humanizmi maaarifçilik hərəkatnın başlanğıcı hesab etmək olar.

Önreformasiya, reformasiya, humanizm hərəkatlarını birləşdirən ümumi hədəf, katolik-feodal sistemin inhisarını ortadan qaldırmaq və onun yerində liberal sistemi yaratmaq olmuşdur. Bu hədəf, onların bir araya gəlməsini, gizli masonluqlar şəklində təşkilatlanmasını və antisistem kimi formalaşmasını təmin etmişdir. Bu hərəkatların baxışlarında olan paralelliklər, hərəkat liderləri və nümayəndələrinin əlaqəli fəaliyyətləri, sistemli idarəetmənin mövcudluğu təsdiq edir ki, hərəkat, daima vahid bir mərkəzdən konkret şəxslər tərəfindən yönəldilmişdir. Ciddi beyin mərkəzi, güclü siyasi iradə və böyük maliyyə olmadan, bu cür hərəkatların yaranması və idarə olunması real deyildir. Bu gün, dünyada baş verən sosial-siyasi hadisələr, müəyyən hərəkat və fəaliyyətlər kimlər tərəfindən idarə olunursa, orta əsrlərdə də onların sələfləri tərəfindən yönləndirilmişdir. Bu güclərin kim olduqlarını müəyyənləşdirmədən öncə, katolik kilsənin qurduğu orta əsr Qərbi Avropa sisteminin nədən ibarət olduğunu və kimlərin mənafeyinə toxunduğunu ortaya qoymaq lazımdır.

1.2. Qərbi Avropa krallıqları və katolik kilsə "ittifaqı"

Kral hakimiyyətinin himayəsi altında olmağı seçən provaslav kilsəsindən fərqli olaraq, katolik kilsə öz ruhani hakimiyyətini dünyəvi hakimiyyətin üzərində görürdü. Buna görə də, o, Romada öz teokratik dövlətini yaratmağa

çalışırdı. Krallar kilsənin dəstəyini almaq üçün, onlara, İtaliya ərazisində öz kiçik dövlətini qurmağa imkan yaradırdılar. Lakin, bu kiçik teokratik dövlətin rəhbəri olan Papa, həm də Avropada olan bütün katoliklərin rəhbəri idi. Onlar, evlənmədikləri (selibat) üçün, hər yeni papa varislik yoluyla deyil, kardinalların səsverməsi ilə seçilirdi. Onların gücü, Avropadakı güclü dövlətlərin dəstəyi ilə təmin olunurdu. Məsələn, karolinqlər sülaləsinin hakimiyyəti bitdikdən sonra, papalar Roma zadəganlarının əlində oyuncağa çevrilmişlər. 932-ci ildə yaranan "Müqəddəs Roma İmperiyası" isə, kilsəni özünə tabe etməyə çalışmışdır. Kilsə, onların dəstəyi ilə 1176-cı ildə öz müstəqilliyini qazanmışdı. Lakin, katolik kilsənin məqsədi, Avropa üzərində yalnız dini-ideoloji deyil, həm də siyasi-iqtisadi hegemonluq qazanmaq idi. Buna görə də, Avropa kralları kilsəni həm də özləri üçün rəqib kimi görürdülər.

Katolik kilsənin hakimiyyətini səciyyələndirən xüsusiyyətlər aşağıdakılar idi:

- Avropa krallarının hakimiyyətinin legitimliyi kilsə tərəfindən təsdiq olunurdu.
- Krallıqların rəiyyəti dini-ideoloji baxımdan kilsəyə bağlı idilər.
- Kilsələr yerlərdə əhalinin mövcud sistemi ədalətli bir sistem kimi qəbul olunması istiqamətində təbliğat işləri aparırdılar.
- Kilsələr, əhalini dini ayinlərə cəlb edərək qazandıqlarının böyük bir hissəsini əllərindən alırdılar.
- Siyasi və dini-ideoloji baxımdan kilsədən asılı olan krallar, onlardan ərazilər və böyük vergilər tələb edən kilsəyə qarşı gəlməkdən çəkinirdilər.

1119-cu ildə birinci səlib yürüşündən sonra Fələstin ərazisində Hüqo de Peyn (İtaliyanın cənubunda Kampaniya vilayətinin Noçera de Paqani ərazisində doğulmuşdur) tərəfindən yaranan **tampliyer** təriqəti (Yerusəlim-Solomon məbədinin və İsanın miskin cəngəvərləri) 1291-ci ilədək papanın hakimiyyəti altında Yaxın Şərq və Avropada bir çox əraziləri nəzarətdə saxlayır, ondan əvvəl yaranan hospitalyer təriqəti (indiki Malta təriqəti) ilə birlikdə Fələstin xristian ziyarətçilərinin təhlükəsizliyi məsələləri ilə məşğul olurdular (**4**). Hospitalyer təriqətinin bir qolu kimi yaranan tevton təriqəti də almanların katolik kilsəsinin rəhbərliyi altında qurduqları təriqət idi. Lakin, onlar, 1291-ci ildə Misir Məmluk sultanı Xəlil Əşrəf tərəfindən Fələstindən qovuldular. Bundan sonra, tampliyer təriqəti ticarət və maliyyə işləri ilə məşğul olmağa başlamış və yoxsulluqdan qurtularaq böyük sərvət sahibinə çevrilmişlər.

Tampliyerlərin aparıcı üzvlərinin əksəriyyəti mənşəcə fransız olduğu və Fransada dərin iqtisadi və demoqrafik kök saldıqları üçün, onları fransız təriqəti kimi səciyyələndirmişlər. Onlar, XII-XIII əsrdə Fransanın siyasi-iqtisadi həyatında aparıcı rol oynayırdılar. Fransa kralları və Roma papası iqtisadi baxımdan onlardan asılı duruma düşmüşdü. Tampliyerlər, faizli kredit verməklə yanaşı, ziyarətçilərin üzərlərində pul, zinət əşyaları daşımamaları üçün qəbz verirdilər. Onlar mühasibatlıq, nəğdsiz ödəmə, mürəkkəb faizlər ilə bağlı zəngin bilik və təcrübəyə malik idilər. Avropada sadə insanlardan tutmuş kral və pa-

paya kimi onlara borclu idilər. Onlar, bank işlərində o qədər səriştəli və məhsuldar idilər ki, II Filip (1179-1223) Fransanın maliyyə nazirliyini 25 il onların öhdəsinə buraxmışdır. Onlar öz hesablarından yollar salır, çoxlu qala və məbədlər tikirdilər. Tədqiqatçı Desmond Stüard yazır: "Tampliyerlərin iqtisadi fəaliyyəti, kilsənin sələmçilik üzərindəki inhisarını dağıtdı. Heç bir orta əsr qurumu, kapitalizmin inkişafı üçün bu qədər böyük iş görməmişdir." (**5, s. 123**).

Tampliyer təriqətinin XIII əsrdə Fransada güclü siyasi-iqtisadi gücə malik olduğu dövrdə, İtaliya ərazisində olan kiçik dövlətlərin həm öz aralarında, həm də Roma papası ilə münasibətlərində gərginlik var idi. Roma papası öz nüfuzu ilə bu gərginliyi tənzimləyə bilmədiyi üçün, nüfuzdan düşürdü. Bu, Avropada papalığa olan etimadı azaldır və dini separatçılığa şərait yaradırdı.

XIII əsrin sonlarında Sisiliyada hakimiyyətə gələn kral III Federiqo Papa VIII Bonifasiyin taxtdan imtina etməsi əmrinə məhəl qoymadığı üçün, onu bidətdə suçlayaraq kilsədən kənar elan etdi və Sisiliya keşişlərinə dini ayinləri icra etməyi qadağan etdi. Xalq və kral buna məhəl qoymadılar. Papa, İtaliya ərazisində Venesiya və Genuya arasında gedən münaqişələrin, Florensiya kralı Karl Valuanın iddialarının qarşısını ala bilmirdi. Onun, İngiltərə (Eduard I) və Fransa (Filip IV) arasında qarşıdurmaları dayandırmağa, Germaniyada hakimiyyət davalarının qarşısını almağa gücü çatmırdı. Eduard Ivə Filip IV öz ölkələrində Papanın iradəsinə qarşı çıxaraq katolik ruhanilərinə vergi qoydular. Bu hadisələr, İngiltərə və Fransada katolik keşişlərin Papadan deyil, öz krallarından asılı vəziyyətə düşməsinə səbəb oldu. Papa, həmişə olduğu kimi, bu qarışıqlıqların qarşısını almaq və gücünü artırmaq üçün, türk-müsəlmanları hədəf göstərərək, səlib yürüşləri vasitəsilə Avropanı öz ətrafında səfərbər etməyə çalışırdı.

Fransa kralı IV Filip ilə Papa VIII Bonifasiyin münasibətləri elə bir həddə çatdı ki, kral papanı cinayətlərdə ittiham etdi, papa isə kralı və onun rəiyətini bidət əhli elan etdi. Papa "iki qılınc" (unam sanctam) ehkamından çıxış edərək, hər iki hakimiyyətin (ruhani və dünyəvi) ona mənsub olduğunu və ruhani hakimiyyətin hər şeyin üstündə dayandığını bildirdi. Fransa kralı IV Filip Romaya qoşun göndərərək papanı həbs edilməsini və vəzifəsindən istefa etməsini tələb etdi. Papa öldürülür və ölümündən sonra Fransanın Avinyon şəhərində onun sodomiya günahkarı və bidətçi olması barədə məhkəmə qərarı çıxarılır. XIV əsrdə (1309-1378) katolikliyin dini mərkəzi Roma deyil, **Avinyon** şəhəri (Fransa) olur. Yeni papa V Kliment fransız mənşəli papa olur və o, kardinalları əsasən fransızlardan təyin edir. XIV əsrin sonralarına kimi (1378) Avinyonda seçilən papalar fransız əsilli olmuş və onlar, Fransa kralının dünyəvi hakimiyyətinə tabe olmuşlar. İtaliya humanisti Petrarka Avinyonda kilsənin indulgensiya, simoniya (kilsənin əşyalarının satılması) və digər gəlirlər hesabına zəngin həyatını tənqid etmişlər.

Papalığın Avinyona köçürülməsi və Fransız kralı IV Filipin hakimiyyətinin güclənməsi, ölkədə güclü siyasi-iqtisadi gücə malik olan tampliyer təriqəti üçün təhlükənin başlanğıcı oldu. 1312-ci ildə Fransız kralı IV Filip və Roma Papası V

Kliment təriqətin sərvətlərini öz əllərinə keçirmək və onlara olan borclardan qurtulmaq üçün, təriqəti bidətçi damğası adı altında ləğv etmiş (onlara qarşı bir çox iftiralar atılmışdır) və üzvlərinə qarşı ağır inkivizisiya cəzaları tətbiq olunmuşdur (işgəncələr, oda atmaq və s). Onların sərvətləri Fransız kralı IV Filip tərəfindən mənimsənilmiş və bir qismi də onların rəqibləri olan hospitalyer təriqətinə, həmçinin, dominikan, kartezian, avqustin və selistin təriqətlərinə verilmişdir. Tampliyer təriqətinin yerdə qalan üzvləri gizlinə çəkilmiş və ilk mason təşkilatı şəklində təşkilatlanmışlar.

Bu hadisədən sonra Avropa kralları kilsənin asılılığından qurtuldular. Artıq, papalar kralların dünyəvi hakimiyyətini təsdiq etmirdilər. Bu, Avropada papalığın nüfuzunu günü-gündən aşağı salırdı. Bunlar Avropa kralları arasında çəkişmələrin artmasına səbəb olurdu. İngiltərə və Fransa arasında davam edən yüzillik müharibə hər ikisini zəiflətmişdi.

1367-ci ildə papa V Urban Romaya köçməyə qərar verir. Yerli əhali fransız əsilli papanı qəbul etməkdən imtina etsə də, bu baş verir. Romada papalığın əsas qərargahı Lateran sarayı yandığı (1308-ci ildə) üçün, yeni mərkəz Vatikan olur. 1378-ci ildə V Urban vəfat edir və Romada onun yerinə papa VI Urbanı Bartolomeo Prinyano seçilir. O, qeyri-italyan, xüsusilə, fransız mənşəli kardinallara qarşı tədbirlər görməyə başlayır. Bu isə, katolik kilsənin daxilində parçalanmaya və qarşıdurmaya səbəb olur. Təqib olunan kardinallar özlərinə VII Klimenti (Cenevrəli Robert) papa seçirlər və o, Romada papa VI Urbana qarşı hərbi təcavüzə keçir. Hərbi qarşıdurmalar nəticəsində papa VII Kliment Avinyona qayıdaraq, orada papalıq institutunu bərpa edir. Beləliklə, katolik kilsəsi bir-birinə düşmən olan və bir-birini anafem (inkar) edən iki qütbə bölünür. Avropa ölkələri bu qütbləşmədə üç qismə bölünür:

1. Roma tərəfdarları – İtaliya (mərkəzi və şimali), İngiltərə, Daniya, Polşa, Norveç, Macarıstan, Flandriya (Niderland ərazisində)
2. Avinyon tərəfdarları – Cənubi İtaliya (Neapol, Sisiliya), Şotlandiya, Fransa, İspaniya ərazisində (Kastiliya, Leon, Araqon, Navarra, Savoyya), Kipr, Uels.
3. Orta mövqedə dayananlar – Portuqaliya, Burqundiya (Fransa ərazisi), ikiyə bölünən monastır təriqətləri, ikiyə bölünən Müqəddəs Roma imperiyası (X-XVIII əsrlərdə mövcud olan dövlətüstü italyan, alman, balkan, frank və digər xalqların birliyi)

İki kilsəni bir araya gətirmək üçün, Piza şəhərində 1409-cu ildə toplantı keçirilir. Tərəflər bu toplantıda iştirak etmirlər. Lakin, baş tutan toplantı yeni Piza papası V Aleksandrı seçir. German imperatoru Siqizmund 1414-1418 illərdə Konstans şəhərində böyük məclis təşkil edir və 1417-ci ildə bu məclis hər üç papanı ortadan qaldıraraq, dördüncü papa V Martinanı seçir. Bununla, katolik kilsənin bölünməsinə son qoyulur və katolik kilsənin mərkəzi əvvəlki kimi yenidən Roma olur. Lakin, kilsənin əvvəlki nüfuz və gücünü bərpa etmək mümkün deyildi.

***

Göründüyü kimi, Avropada krallıqlar ilə katolik kilsə arasında ittifaq formal xarakter daşımışdır. Əslində, onların öz aralarında bir-biri ilə toqquşan dərin siyasi-iqtisadi mənafeləri mövcud idi. Katolik kilsənin maraqları, katoliklik və Roma matrisası üzərində sivilizasyon kimliyi formalaşdırırdısa, krallıqların ondan müstəqil olmağa çalışması milli identikliyin təməlini qoyurdu. Bunu, dini mərkəzin Romadan Avinyona köçürülməsində müşahidə etdik.

Katolik kilsənin daxilində kardinallar arasında və kilsənin himayəsi altında formalaşan katolik təriqətlərdə milliləşmə prosesləri müşahidə olunurdu. Məsələn, Tevton təriqəti əsasən almanlardan ibarət olduğu üçün alman təriqəti, tampliyer təriqəti əsasən fransızlardan ibarət olduğu üçün fransız təriqəti hesab olunurdu. Lakin, onlar, katolik olduqları üçün, milli identiklik arxa plana keçirdi. Deməli, katolik kilsənin yaratdığı sistemin çökməsi, milli identikliyin ortaya çıxmasına səbəb ola bilərdi. Bu isə, təhlükəli idi. Çünki kilsədən savayı, sivilizasyon birliyi qoruyan alternativ bir qurum və ideya yox idi. Kilsə, bunu istəmədiyi kimi, krallıqlar da istəmirdilər. Çünki onlar da, sistemin çökməsi nəticəsində öz hakimiyyətlərinin itirilməsindən qorxurdular. Buna görə də, onlar, sadəcə olaraq, dini mərkəzi öz əllərində saxlamağa çalışırdılar.

Katolik kilsənin və kralların mənafeləri ilə tacir, bankir və zadəganlardan ibarət olan üçüncü zümrənin mənafeləri üst-üstə düşmürdü. Çünki bu zümrə, daima kralların və kilsənin qurduğu sistemdə təqib olunur və maneçiliklərlə üzləşirdilər. Dini zümrədən üçüncü protoburjua zümrəsinə çevrilən tampliyerlərin taleyi təsdiq etdi ki, krallıqlar və kilsə, onların meydana çıxmasına imkan verməyəcəkdir. Deməli, protoburjua zümrəsinin öz maraqlarını önə çəkməsi və qələbə qazanması üçün, krallıqlar və kilsənin maraqlarını ifadə edən feodal sistem çökməli idi.

Bu necə baş verməli idi?

Təbii ki, bu, aşağıdan, yoxsul və məzlum əhalinin protobolşevik inqilabı vasitəsi ilə baş verə bilərdi. Bunun üçün əsas da var idi. Çünki əhali, hakim təbəqənin zülmündən məzlum duruma düşmüşdür. Xristianlıqda sosial ədalət ideyalarının təbliği və kilsənin real sifətinin ortaya qoyulması, üsyanların genişlənməsi üçün əsas verirdi. Lakin, savadsız xalq kütləsinin sosial partlayışı, protoburjua təbəqəsi üçün də təhlükəli idi. Deməli, bu silahdan ehtiyatlı şəkildə istifadə etmək və onu yönləndirmək lazım idi. Eyni zanamda, alternativ sistemin strateji layihəsi olmadan, sosial prosesləri idarə etmək və yönləndirmək mümkün deyildi. Deməli, belə bir layihənin ortaya qoyulması zərurəti mövcud idi. Bu layihə, ənənəvi sistemi çökdürməli və sonra onu əvəz etməli idi.

Tampliyerlərin məğlubiyyət səbəbi, onların xalq tərəfindən dəstəklənməməsi oldu. Onlar, mövcud sistemin, onların çiçəklənməsinə və güclənməsinə göz yumacaqlarını düşündülər. Tampliyerlərin iqtisadi gücü, onların siyasi gücünü də artırırdı. Təbii ki, nə krallar, nə də kilsə bununla barışa bilməzdi. Lakin, tampliyerlər tamamilə ortadan qalxmadılar. Onların İngiltərə, Şotlandiya, Flandriya, Normandiya və İtaliyada da kifayət qədər üzvləri olmuşdur. İngiltərədə də (iki məbədləri vardı) onların mövqeyi güclü idi. Xüsusilə, onlar, Şot-

landiyaya sığınmışlar. Çünki Şotland kralı Robert Brüs (1306-1329) katolik kilsəsindən təcrid edildiyi üçün, kilsənin qanunları onun ölkəsində işləmirdi. Bəlkə də, təsadüfi deyildir ki, Avropada ilk protobolşevik inqilib Böyük Britaniya ərazisində baş qaldırdı. Bunu, önreformasiyanın ilk protestant hərəkatı kimi də səciyyələndirmək olar.

1.3. Önreformasiya – protobolşevik, yoxsa protoburjua inqilabları?

XIV əsrdə katolikliyə qarşı çıxış edən yanlız Fransa krallığı deyildi. XIV əsrdə katolikliyin Avinyona köçürülməsi və kilsənin fransızlaşdırılması, Fransa ilə yüzillik müharibə şəraitində olan İngiltərəni narahat etməyə bilməzdi. Çünki Avinyon, Fransanın tərəfini müdafiə edir və İngiltərəni ittiham edirdi. Bu, İngiltərədə kilsənin müstəqil olması və onun ingilisləşdirilməsi ideyasını ortaya qoydu. Oksford universitetinin alimi **Con Viklif**, 1377-ci ildə kilsəni dəbdəbəyə və dünyəviliyə meyilli olmaqda ittiham edən 12 tezis irəli sürdü. Onu, əvvəllər kral sarayında və universitetdə dəstəkləyənlərin çoxu, 1381-ci il geniş miqyaslı kəndli üsyanından sonra dəstək vermədilər. Çünki sosial bərabərlik tələb edən üsyançılar arasında onun tərəfdarları çox idi. Kenterber arxiyepiskopunun təzyiqi ilə Oksford universitetinin ilahiyyatçıları, onun tezislərini bidət xarakterli olduğunu bildirdilər. Nəticədə, Con Viklif və onun tərəfdarları universitetdən qovuldular və kilsədən uzaqlaşdırıldılar. Con Viklif Lattenfordda gizlənərək, Bibliyanı ingilis dilinə çevirdi və özünün reformator ideyalarını əks etdirən "Trialoq" əsərini yazdı. 1384-cü ildə vəfat etdi və 1428-ci ildə kilsənin qərarı ilə onun cəsədi yandırıldı. Çünki o, öz əsərində hər bir xristianın vasitəsiz (keşişlər və kilsə olmadan) Tanrı ilə əlaqə yaratmasının mümkün olduğunu irəli sürmüş, kilsənin xüsusi mülkiyyət sahibi olmasına qarşı çıxmış, onların torpaq ərazilərinin dövlətə verilməsini dəstəkləmiş, yepiskopluğun, indulgensiyanın, ölümdən sonra paklaşma məkanı və evxaristiya (çörək və şərabı İsanın bədən və qanı ilə eyniləşdirən) inancının, yağlama mərasiminin ləğv olunmasını, kralın Tanrının yer üzərində canişini olduğunu və kilsənin ona tabe olmasını istəmiş, papaları bidətçi və antixrist hesab etmişdir. Onun tərəfdarları və onun təsirində olan xristianlar sonralar bir çox avropa ölkələrində lollardlar, qusitlər, valdenslər kimi tanınmışlar.

Bir çox tarixçilər, 1381-ci ildə bütün İngiltərəni əhatə edən Uot Taylerin rəhbərliyi altındakı kəndli üsyanının yüksək səviyyəli təşkili və üsyanda şübhəli məqamların olması ilə bağlı olaraq belə bir nəticəyə gəlmişlər ki, bu üsyan, gizli okkult təşkilatı olan tampliyer təriqəti tərəfindən təşkil olunmuşdur (**6**). Bu üsyanda Con Viklifin tərəfdarları hesab olunan **lollardlar** təqib nəticəsində Şotlandiyaya qaçmışlar. Onların başçısı olan ingilis keşişi Con Boll, Viklifin təliminin təblağatçısı olmuş və buna görə əvvəllər həbs olunmuşdur. Əgər biz bu üsyanın tampliyer təriqəti tərəfindən təşkil olunduğunu qəbul etsək, o zaman, Con Viklifin, onun tərəfdarları olan lollardların tampliyerlər ilə gizli əlaqədə olmasını iddia edə bilərik.

***

1419-cu ildə keşiş və Praqa universitetinin rektoru **Yan Qus** (1415-ci ildə oda atılaraq yandırılmışdır) davamçıları tərəfindən baş verən **qusitlər** hərəkatı (Praqa üsyanı) da birbaşa və dolayı olaraq əvvəlki üsyanların davamı idi. Çünki qusitlər ("Çex boqem qardaşları", çaşniklər və taboritlər) də Viklifin və onun təlimini davam etdirən Yan Qusun ideyalarını təbliğ edir, katolikliyi təkzib edir, katolik keşişləri məbədlərdən qovub öldürür, monastırları qarət edir, dini mərasimlərin çex dilində aparılmasını tələb edir və özünəməxsus Morav kilsəsində bir araya gəlirdilər. Müqəddəs Roma imperiyasının imperatoru Siqizmund 1420-ci ildə qusitlərə qarşı səlib yürüşü başlatdı. Qusitlər onlara qalib gələrək Çexiyanı azad etdilər və Germaniyaya, Sileziyaya, Avstriyaya hücum etdilər. Lakin, mülayimyönlü qusitlər (çaşniklər) katolik kilsəsi ilə danışıqlara getdiyi üçün, hərəkat öz məqsədinə çatmadı. Onlar, sonralar lüteranlara və kalvinistlərə qoşulmuşlar (**7**).

1.4. Önreformasiya, İtaliya və Qafqaz Albaniyası əlaqələri

XII-XIII əsrlərdə Avropada Fransanın cənubunda və İtaliya ərazisində gizli şəkildə mövcud olan antikatolik valdens və katar (albiqoy) hərəkatı olmuşdur. **Valdens** hərəkatının (**8**) yaradıcılarından birinin Lion taciri Peter Valdus olduğu bildirilir. O, ilkin apostol xristianlığından çıxış edərək, xüsusi mülkiyyətə qarşı çıxmış, sadə həyat tərzinin xistianlığın əxlaqına uyğun olduğunu bildirmiş, Bibliyanın hamı tərəfindən sərbəst oxunmasını dəstəkləmiş və katolik kilsəsinə qarşı çıxmışlar. Lombardiyada (İtaliya) yaşayan qumiliat (monastır təriqəti), Niderland və Almaniya ərazilərində olan beqin qadın monarxları, beqard kişi monarxları hərəkatları da onlarla həmrəy olmuşlar. XII əsrdə papa onları bidətçi elan etmiş, üzvlərini tonqalda yandırmış və sağ qalanlar əsasən Pyemont (İtaliya), Savoyi (Fransa) və Boqemiya (Çexiya) ərazilərində gizlənmişlər. Onlar, reformasiya dövründə kalvinistlərlə birləşərək Bibliyanın fransız dilinə çevrilməsində (1535) fəal rol oynamışlar. Katoliklərin onlara qarşı apardığı soyqırım siyasətinin qarşısını, XVII əsrdə Con Milton və Oliver Kromvel almağa çalışmışdır. Görünür, onların qusit və lollard hərəkatlarının meydana çıxmasında da öz təsiri olmuşdur.

Avropada geniş yayılan və katolik kilsənin hakimiyyətinə qarşı XII-XIII əsrlərdə ən təhlükəli xristian təriqətlərindən biri olan **katar**sonradan müxtəlif qollara və təriqətlərə bölünərək fərqli adlar altında tanınsalar da (albiqoy, boqomil, pataren və s.), onların ilkin qruplarının və ilk adlarının pavlikian olması iddiası daha doğrudur (**9**). Akademik Ziya Bünyadov "pavlikian" isminin Qafqaz Albaniyasında olan "Paytakaran, Paylakan, Balasakan" (Beyləqan) toponimindən meydana çıxdığını əsaslandırmışdır (**10, s. 34**). Qədim mənbələr də onların Qafqaz Albaniyasından olduğunu təsdiq edir (11). Lakin, onun yaranma tarixi VI-VII əsrlər göstərilsə də, tam dəqiq deyildir. Düşünürəm ki, bu hərəkat ilk dəfə III-IV əsrlərdə meydana çıxmış və VI-VII əsrlərdə isə daha çox tanınmağa başlamışdır. Bu hərəkat, Beyləqanda III əsrdə Qreqori peyğəmbərin (Cərcis) meydana çıxması ilə yarana bilərdi. Hətta, bu gün Beyləqanda Cərcis peyğəm-

bərin adı ilə bağlı bir ziyarətgah da mövcuddur. Onların yeni peyğəmbərlik hərəkatından irəli gəlməsini təsdiq edən amillərdən biri də o idi ki, onlar, ilkin xristianlar kimi, öz dövrlərində, bütün xristian icmalarının dinə baxışları ilə barışmır və onlar tərəfindən təqib olunurdular.

Pavlikianlar Qafqaz Albaniyasında olduğu kimi, Bizansda da xristian icmalarının bidətlərinə qarşı mübarizə aparmışlar. Xilafət onların Bizans ərazisində yayılmasına maraqlı olduğu kimi, Bizans da onları təqib edərək Frakiya ərazilərinə (Bolqariya) miqrasiya etmələrində maraqlı idi (**12**). Onlar, Frakiyada boqomil hərəkatının yaranmasına səbəb olmuş və bu hərəkat, tədricən Qərbi Avropa ölkələrinə yayılmışdır. Bu baxımdan, xristianlığın katar, boqomil təriqətləri pavlikianlığın təsiri ilə yaranmışlar. Bu təriqətlər, qərbi xristianlığı təmsil edən katoliklik üçün yad və zidd idi.

Katarların xristianlığa baxışları ilə katolik kilsənin baxışları arasında ziddiyyət var idi. Bu, katolik kilsənin hakimiyyəti üçün təhlükə idi. Buna görə də, kilsə onlara qarşı səlib yürüşünə başlamışdır (1209-1229). Katolikliyə qarşı çıxan xristian təriqətləri təqiblərdən və soyqırımlardan qorunmaq üçün, gizli təşkilatlanmaya üstünlük vermişlər (**13, s. 145**). Təqib olunan təriqətlərin bir araya gəlməsini təmin edən amil, onların vahid bir düşmənə, katolik kilsəsinə qarşı mübarizəsi olmuşdur. Sonralar bu gizli təşkilatlar daha mürəkkəb bir struktura çevrilmiş və Avropada gizli mason təşkilatlarının meydana çıxmasına əsas vermişdir.

Katar və ona yaxın olan təriqətləri səciyyələndirən xüsusiyyətlər:

1. Onlar apostol xristianları, yevangelistlər, asketlər kimi tanınmış və katolik kilsəsinin (onlara görə, "iblis məbədi") sərvət, hakimiyyət hərisliyi ilə ilkin apostol xristianlığından kənarlaşdığını iddia etmişlər.
2. Onların təliminin əsasını manixeylik (ontoloji olaraq ruhaniyyəti xeyir və dünyanı şər bilən təlim) təşkil edirdi. Katar dini baxışlarında ontoloji dualizm vardır: işıq və zülmət, tanrı və dünya. Onlara görə, dünya iblisin (lüsifer, üsyankar mələk) hakimiyyətində, Tanrı isə, gözəgörünməz bir nur aləmindədir. İsa, insanları bu zülmət aləmindən xilas etmək üçün gəlmişdir.
3. Onlar, müqəddəsləri, təsvirləri (ikonaları), dini mərasim əşyalarını təzkib etmiş və onların ilkin xristianlığa yad ünsürlər olduğunu irəli sürmüşlər.
4. Katar keşişləri də ruhun xilas olması, vəftiz və günahların buraxılması mərasimini yerinə yetirir, monastırlarda yaşayır, oruc tutur və ibadət edirdilər.
5. Katarlar Əhdi-Ətiq (Tövrat) kitabını təkzib edir və yalnız İncili, xüsusilə, Yuhannanın yevangeliyasını qəbul edirdilər. Onlar İncili xalq dilinə tərcümə etmiş, lakin, dini mərasimləri latın dilində həyata keçirmişlər.
6. Katarlar ilkin günahabatmaya və iradə azadlığına inanmır, qadınların "Yevanın günahı" ilə heç bir əlaqələrinin olmadığını irəli sürürdülər.
7. Onlara görə, Hz. İsa və Hz. Məryəm insan şəklində görünmüş mələklərdir və Hz. İsa insanların günahlarını öz üzərinə götürməmişdir.
8. Onlar canlıların öldürülməsini və yalanı ən böyük günah hesab edərlər.
9. Onlar xaçı və digər rəmzləri qəbul etmir və dini mərasimlər üçün kilsə-

ləri məqbul saymırdılar. Onlara görə, əsil tanrı məbədi könüldür. Dini mərasimləri təbiətdə və evlərdə keçirirdilər.

10. Katarlara görə, yepiskopluq vəzifəsi silsilə yoluyla apostollardan başlayaraq ötürülə-ötürülə gəlir (**14, s. 149**).

Katarların bu baxışları, onlarla bağlı olan bütün təriqətlərin (pavlikian, valdens, albiqoy, boqomil və s) ortaq baxışlarıdır. Bu baxışlar, katolik kilsəsinin dinə baxışları ilə uyğun gəlməsə də, sonralar peyda olan protestantların baxışları ilə uyğun gələn cəhətləri çox idi. Buna görə də, onların XII-XIII əsrlərdə Avropada katolik kilsəsinə qarşı qaldırdığı qiyamlar və buna görə təqib olunmaları, önreformasiyanın başlanğıcı hesab oluna bilər. Protestantlığın bu təməl üzərində formalaşdığını iddia etmək olar.

***

Reformasiyanın ilk öncə İtaliyada valdens, albiqoy və katar kimi təriqətlər tərəfindən başlaması barədə məlumat verdik. XIV-XV əsrlərdə bu proseslərin yenidən baş qaldırdığını görürük. İtaliyada katolik kilsəsinin özbaşınalığına qarşı çıxan dominikan təriqətinin monarx qadını **Sienli Yekatrina** cəsarətlə deyirdi: "Tanrının on əmrini bir əmrə "Bizə pul verin!" - əmrinə çevirdiniz. Roma, İblisin oturduğu cəhənnəmin dibidir." (**15**).

XV əsrdə tanınmış Paduan (Venesiya) ailəsindən olan **Cirolamo Savonarolanın** Florensiyada başladığı reformasiya hərəkatı daha geniş vüsət alır. Çünki bu narazılıq yalnız sadə xalq arasında deyil, həm də kilsənin hakimiyyətindən təngə gələn krallar, zadəganlar arasında da geniş yayılmışdı. Tacirlər və bankirlər də onlardan narazı idi. Çünki kilsə onların fəaliyyətinə maneçilik törədirdi. Katolik kilsəsinin daxilində bir çox keşişlər də (əsasən, aşağı rütbəli) papanın nüfuzuna qarşı idi. Bunu təsdiq edən əsas amil, reformasiya hərəkatının liderlərinin keçmiş katolik keşişləri olması idi. Bundan başqa İtaliyada katolik kilsənin dini dəyərləri ilə toqquşan bidətçi xristian təriqətləri mövcud idi (valdens, albiqoy və ya katar).

Cirolamo Savonarolanın başlatdığı reformasiya hərəkatında (1486) onun ən yaxın silahdaşı, ilkin humanistlərdən olan Covanni Piko della Mirandola idi. Florensiyanın başçısı və humanizm hərəkatını maddi baxımdan dəstəkləyən Lorenso Mediçi onların hər ikisi ilə yaxın əlaqələri var idi. Savonarolanın kilsəyə qarşı sərt mövqeyi, onun həyatını təhlükə altına alırdı. Lakin, Fransız kralı VIII Karl onu, 1494-cü ildə Florensiyada fransız səfiri vəzifəsinə təyin etmişdir. O, bu hakimiyyətdən istifadə edərək, Florensiyada dünyəvi-meşşan mühiti dindar, sadə həyat tərzi mühiti ilə əvəz etmişdir. Onun sadə xalq arasında nüfuzunun artması, hakim təbəqəni narahat etməyə başladı. Buna görə də, o, bidətdə ittiham olunaraq 1498-ci ildə asıldı və sonra yandırıldı.

XVI əsrdə Avropada yayılan protestantlıq təriqətləri (anabaptitizm, lüteranlıq, kalvinizm, antitrinitarizm və s) İtaliya ərazisində (Venesiya, Florensiya, Neapol, Lukke, Ferrare və s) yayılmağa başlayır. İtaliyada reformasiya və humanizm bir-biri üzvi şəkildə bağlanır. Humanizmin fəlsəfi ideyaları reformasiyasının dini ideyaları ilə bir nəzəriyyə şəklinə salınır. Bu nəzəriyyədə nə papa

institutuna, nə də onun təbliğ etdiyi xristianlığa yer yox idi.

Venesiya Romaya qarşı olduğu üçün, reformasiyanı dəstəkləyirdi. O dövrün ən nəhəng nəşriyyat mərkəzi burada yerləşirdi. Orada Martin Lüter və Svinqlinin əsərləri italyan dilində çap olunurdu. Bundan əlavə, burada Padua universitetinə Germaniyadan çoxlu protestant tələbələr cəlb olunurdu ki, onlar əhali arasında reformasiya ideyalarını təbliğ etsinlər. Neapolda ispan keşişi, mistik Xuan de Valdesin rəhbərliyi altında yaradılan reformasiya ideyaları dərnəyi güclü təbliğat işləri aparırdı. Onun işini zadəgan nəslindən olan qadın Culiya Qonzaka davam etdirmişdir.

Roma papası III Pavel 1542-ci ildə reformasiya tərəfdarlarına qarşı inkivizisiya qərarı çıxardı və nəticədə, onlar İtaliyanı tərk edərək Avropanın müxtəlif ərazilərinə yayıldılar. Onların böyük bir qismi Auqsburq şəhərinə (Bavariya ərazisi) köçdülər. İnkivizitorlar 1560-cı ildə baldens təriqətçilərinin yaşadıqları şəhərlər (La Guardia və Santo Xisto) viran qoyuldu, 1567-ci ildə italyan humanisti Pyetro Karnesekki yandırıldı, antitrinitarizmin banisi olan Leliy Sosinin qohumları həbs edildi, humanist-reformator Aonio Palerio (1570), utopist Françesko Puççi (1597), filosof Cordano Bruno (1600), filosof Culio Çezare Vanini (1619) edam edildi. filosof Tommazo Kampanella 33 il həbs edildi, Qaliley öz əqidəsindən imtina etməyə vadar edildi.

1.5. Reformasiya –protoburjuaziyanın açıq savaşı

Avropada katolik kilsəsinin ehkamlarına qarşı ilk geniş etirazlar 1517-ci ildə üzə çıxan **Martin Lüter** hərəkatı idi. O, özünün məşhur "95 tezisi" ilə kilsəyə qarşı çıxdı. Etirazların başında indulgensiya məsələsi (verilən pul qarşılığında kilsənin günahları müvəqqəti bağışlanması ayinini icra etməsi) dayanırdı. Martin Lüterin başlatdığı inqilabi hərəkata bütün sadə insanlarla yanaşı, bəzi zadəganlar da gizli şəkildə qoşulur və ona dəstək verirdilər (Sakson başçısı Fridrix, kurfürist Georq Spalatin). Martin Lüter kim idi?

Martin Lüter, Vittenberq universitetinin alman mənşəli ilahiyyatçı professoru idi. O, hələ gənc yaşlarından Avqustin təriqətinə daxil olmuşdur. Bu təriqətin öncüllərindən olan İohan Ştaupis ona himayədarlıq və dostluq etmişdir. 1508-ci ildə Lüter, Vittenberq universitetində dərs deməyə göndərilir və orada Müqəddəs Avqustinin əsərlərini araşdırır. O, 1512-ci ildə ilahiyyatçı doktor dərəcəsini alır. Sonra onun, katolik kilsəsinin ehkamlarına qarşı açıq irad və etirazları dövrü başlayır. O, "müqəddəs ənənəni" (kilsə qərarları, papaların fərmanları, müqəddəslərin adından söylənilən rəvayətləri, hədisləri və s.) inkar edərək, dini biliklərin yeganə mənbəyinin dini kitablar (İncil, Tövrat) olduğunu bildirir (**16, s. 55**).

Martin Lüter, insan və Tanrı arasında kilsənin vasitəçilik missiyasının (günahların bağışlanması, ruhun xilası) uydurma olduğunu və buna, hər kəsin öz imanı ilə nail olacağını bəyan edir. Lüter, ruhani və dünyəvi həyatı bir-birinə qarşı qoyan katolik ehkamına qarşı, dünyada əməyin ilahi bir nemət olması ideyasını qoyur. O, hər bir xristianın Bibliyanı sərbəst oxuyub düşünməsi fikrini

dəstəklədiyi üçün, Bibliyanı alman danışıq dilinə tərcümə edir. Bütün bunlar, kilsənin onu bidətçi elan etməsinə kifayət edirdi. Lakin, o, öz tərəfdarları ilə birlikdə Germaniyada üsyan hərəkatının başlanğıcını qoyur.

Martin Lüter başlatdığı hərəkat tezliklə Germaniyanın hər tərəfinə yayılır və ölkədə sosial-dini zəmində vətəndaş müharibəsi başlayır. Üsyançılar katolik kilsələrinə təcavüz edir, monastırları boşaldır, kilsələri qarət edir, yandırır və ikonaları sındırırdılar. Lüter, baş verən anarxiyanın qarşısını almaq üçün, əhalini "mənəvi üsyana" dəvət etdi. Lakin, artıq gec idi. Üsyançılara, humanist Uilrix fon Qutten və Frans fon Zikkinqenin başçılığı altında cəngavərlər də qoşuldu.

1524-1526-cı illərdə "hər yerdə bərabərlik və qardaşlıq" tezisi ilə çıxış edən Tomas Münserin başçılığı ilə geniş kəndli hərəkatı başladı. Artıq, bu protobolşevik hərəkatının lideri Lüter deyil, keşiş-mistik Tomas Münser idi. O, kilsələrlə yanaşı, zadəganların da mülklərini qarət edir, sadə insanların evlərindəki bütləri (ikonaları və digər dini əşyaları) sındırır, ilk xristianlar kimi xalq hakimiyyətini bərqərar etməyə çalışırdı. V Karlın hərbi təcavüzü nəticəsində protestantların bir çox liderləri və onlara gizli dəstək verən knyazlar həbs edildi. Protestantlar radikal (qnesiolüteranlar) və mülayim (melanxtonistlər) olmaqla iki yerə bölündü. Bu vətəndaş müharibəsi 1555-ci ildə Auqsburq dini sülhü ilə bitdi və 1580-ci ildə razılaşma formulu əsasında protestantların mövcudluğu məsələsi öz həllini tapdı. Nəticədə, lüteranlıq Germaniyanın və Skandinaviyanın bir çox şəhər və knyazlıqlarında qəbul edildi. Protestantlıq sözünün mənası da buradan irəli gəldi.

Martin Lüter hərəkatı, kapitalizmin və Yeni Dövrün yaranmasında dönüş nöqtəsi idi. O, alman dilini dini-mədəni həyata gətirdiyi üçün, milli dil və milli şüurun formalaşmasında və sonra alman milli dövlətinin meydana çıxmasında mühüm rol oynadı. Lakin, bu milli şüurun təməlində irqçilik elementləri mövcud idi. Çünki Lüter, yəhudiləri "müqəddəs üçlüyü" tanımadıqları üçün, onların təqib olunmasını dəstəkləyirdi. Bu baxımdan, əksər protestantlardan fərqli olaraq, lüteranların yəhudilərə münasibəti katoliklərdən fərqlənmirdi.

***

Avropada reformasiya hərəkatının ən geniş yayılan təriqətlərindən biri də **kalvinizm** idi. Martin Lüter hərəkatı bütün Avropaya yayılır. Lakin, protestantlar arasında bəzi dini məsələlər ətrafında yaranan mübahisələr, onların fərqli qollara parçalanmasına səbəb olurdu. 1529-cu ildə Marqburq disputu (evxarastiyanın real və ya rəzmi olması ilə bağlı) alman lüteranları ilə Ulrix Svinqlinin rəhbərliyi altında olan İsveçrə protestantlarını ikiyə böldü. Ulrix Svinqli katoliklərlə savaş ərəfəsində erkən vəfat etdi (1531). Onun yolunu İsveçrədə yaşayan fransız Jan Kalvin (Koven) davam etdirdi.

Jan Kalvin (1509-1564) vəkil ailəsində doğulan fransız ilahiyyatçısı idi. O, Parij universitetində hüquq və humanitar elmlər üzrə təhsil almış, bir müddət hüquq ilə məşğul olduqdan sonra ilahiyyat sahəsinə meyil etmişdir. O, Martin Lüterin əsərlərini mütaliə edir və Senekanın əsərinə şərhlər yazırdı. 1532-ci ildə doktor elmi dərəcəsinə layiq görülür. 1533-cü ildə yazdığı "Xristian fəl-

səfəsi" məqaləsindən sonra kilsə tərəfindən təqib olunur və Fransanı tərk edərək Bazel (İsveçrə) şəhərinə yerləşmək məcburiyyətində qalır. O, burada, mühacir fransız protestanlarla bir araya gələrək Bibliyanı fransız dilinə çevirir. 1536-cı ildə Kalvin İtaliyanın Ferrara şəhərinə gedir və orada kral XII Lüdovikin qızı hersoginya Renenin sarayında qalır. O, hersoginyanı reformasiya hərəkatına cəlb edir. Bir müddətdən sonra Cenevrəyə və Bazelə qayıdır.

Cenevrə ticarət baxımından sərbəst yer olduğu üçün, hər yerdən tacirləri özünə cəlb edirdi. 1535-ci ildə Cenevrə əsasən protestantların əlində olan şəhər idi. Kalvin burada yaşayan fəal reformator Qiyom Farel ilə tanış olur. Buradakı reformatorlar Müqəddəs Pyotr katolik kilsəsini reformator kilsəsinə çevirmişdilər. Kalvin bu kilsədə öz məruzələri ilə çıxış edərək protestantlar arasında şöhrət qazanır. Sonra onu Strasburqa dəvət edirlər və o, burada da məşhurlaşır. Sonra Cenevrə protestantları onun Cenevrəyə qayıtmasına nail olurlar. O, Cenevrədə dini-ideoloji və siyasi həyatı öz təsiri altında saxlayır və "Cenevrə papası" kimi şəhərdə teokratik diktatura rejimi yaradır. Kalvin burada öz rəqiblərini (antitrinitar Miqel Servet, libertinlər) edam yoluyla ortadan qaldırır. O, 1559-cu ildə Cenevrə ilahiyyat akademiyasını açır və burada protestant keşişlər yetirşdirir. Beləliklə, Cenevrə reformasiyanın əsas mərkəzlərindən birinə çevrilir və buradan digər Avropa ölkələrinin ərazisinə kalvinizm ideyaları yayılır.

Jan Kalvin və onun tərəfdarları (kalvinistlər) yalnız Bibliyada tələb olunan şeyləri qəbul edir və bunun fövqündə olan hər şeyi inkar edirdilər. Onların dinə yanaşmasında maksimal rasionalizm mövcud idi. Onlar, taleyin öncədən Tanrı tərəfindən yazıldığını qəbul edən fatalistlər idilər. Kalvinizm individualizm ideyasını inkişaf etdirir, ikonaçılığa, mərasimçiliyə və bir çox dini ayinlərə qarşı çıxır.

Kalvinistlər Fransada quqenotlar kimi tanınırdılar. 1572-ci ildə Parijdə Varfolomey gecəsində 3 min kalvinist katoliklər tərəfindən öldürülmüşdür. Niderland ərazisində reformator kilsəsinin ətrafında birləşən kalvinistlər ikonalara qarşı üsyan hərəkatı başlatdıqları üçün, Niderland inqilabına təkan vermişlər. Böyük Britaniya ərazisinə daxil olan kalvinistlər puritanlar kimi tanınırdılar. Onlar, İngiltərə inqilabının baş verməsində əsas rol oynadılar. Lakin, puritanların anqlikan kilsəsinə münasibəti birmənalı olmadı. Buna münasibətdə onlar iki yerə bölündülər: konqreqasionalistlər Şimali Amerikaya miqrasiya edərək, orada XVIII əsr inqilabını ortaya çıxardılar, digərləri isə, Şotlandiyanın dini həyatını müəyyənləşdirdilər.

***

1.6. İngilissayağı reformasiya: yuxarıdan aşağıya doğru

İngilis reformatoru və humanisti **Vilyam Tindeyl** 1525-ci ildə Bibliyanı ingilis dilinə tərcümə edir. İngiltərə kilsəsi onun əsərlərini və özünü atəşə ataraq yandırır (1536). İngiltərədə Tüdorlar sülaləsindən olan kral VIII Henrix katolik kilsəsini müdafiə edərək Martin Lüterin bidətçi olduğunu bildirir. Lakin, sarayda və parlamentdə protestantlığa meyl edən nüfuzlu adamlar var idi. Onlara Tomas Kromvel, Tomas Mor, Tomas Kranmer aid idi.

Tomas Kromvel kral VIII Henrixin birinci müşaviri, ingilis reformasiyasının əsas ideoloqu və anqlikan kilsəsinin əsasını qoyanlardan idi. O, Londonda sadə bir ailədə dünyaya gəlmişdir. Gənclik illərində Florensiyada Friskabaldilərin bankında işləmiş və oradan tanınaraq yüksək vəzifələrə ucalmışdır. Vatikan arxivləri, onun, 1514-cü ildə Romada arxiyepiskop Yorksinin, kardinal Kristofer Beynbricin agenti olduğu və Müqəddəs Roma Rotası Tribunalı qarşısında ingilis kilsəsinin hesabatlarını hazırladığı bildirir (**17**).

O, Roma ilə İngiltərə arasında siyasi və iqtisadi fəaliyyətlə məşğul olmuş və 1523-c ildə İngiltərə parlamentinə deputat seçilir. Kral VIII Henrixin lord-kansleri kardinal Tomas Uolsi (o, ölkənin daxili və xarici siyasətini müəyyənləşdirirdi) onu İngiltərə sarayında "Məxfi Şura" üzvü olmasına qədər dəstək verir. Tomas Uolsi vəfat etdikdən sonra onun yerini Tomas Kromvel tutur.

İngiltərədə reformasiya hərəkatı aşağıdan deyil, yuxarıdan başlayır. 1532-ci ildə Parlamentdə anqlikan kilsəsinin əsası qoyulur. Yəni, İngiltərədəki kilsənin başçısı papa deyil, İngiltərə kralı olur. Tomas Kromvel bu məsələdə əsas rol oynayır. Humanist-filosof, lord-kansler Tomas Mor bu hadisədən sonra, reformasiyanın əleyhdarı və Roma katolik kilsəsinin tərəfdarı kimi öz vəzifəsindən istefa verir və bununla T. Kromvelin reformasiya istiqamətində islahatlarının yolu açılır. O, öz istəklərinə nail olur. Lakin, onun saraydakı rəqibləri, Kromvelin bir xain kimi edam olunmasına nail olurlar.

Tomas Kromvelin bacısı oğlu Riçard, İngiltərədə puritan hərəkatının lideri Oliver Kromvelin ulu babası idi. Ancaq, Tomas Kromvelin karyera xəttinin Florensiyadan başlaması və sonra onun İngiltərə sarayında yüksək vəzifələrə gətirilməsi, bir çox mətləblərə aydınlıq gətirir.

1553-cü ildə hakimiyyətə gələn Kral VIII Henrixin Yekatrina Araqondan (ispan kralının qızı) olan qızı Mariya Tüdor (Qanlı Meri) qatı katolik kimi kontrreformasiya hərəkatı başlatdı. İngiltərədə reformatorlar edam edildi və bir çoxları ölkəni tərk edərək canlarını qurtardılar.

1558-ci ildə İngiltərə və İrlandiyanın kraliçəsi I Yelizaveta (Kral VIII Henrixin Anna Boleyindən olan qızı) yenidən, atası kimi, reformasiya hərəkatını dəstəkləyir. 1571-ci ildən başlayaraq, müasir anqlikan kilsəsinin əsası qoyulur. Reformasiya nəticəsində protestantlar anqlikanlara (yepiskopçular) və puritanlara (antiyepiskopçular) bölünür. Bunun ardınca, İngiltərə inqilabına səbəb olan monarxistlərin (yepiskop krala tabe olduğu üçün) və respublikaçıların siyasi qarşıdurması başlayır. Anqlikanların təqibləri nəticəsində puritanlar iki yerə bölünür (presviterian və konqreqasionalist) və Şimali Amerika qitəsinə miqrasiya edirlər (1620-1640). Lakin, katoliklər, XVII əsrdə İngiltərədə öz hakimiyyətlərini bərpa etməyə cəhd edirlər (terror, yakobit hərəkatı).

XVII-XVIII əsrdə 39 dini maddəyə əsaslanan anqlikan kilsəsi iki strukturdan ibarət oldu: Ali kilsə - ilkin xristianlıqdan reformasiyaya qədər olan ənənələri, aşağı kilsə - reformasiyanın dəyərlərini davam etdirdi. Buna görə də, anqlikan kilsəsinin katolikliyə və ya protestantlığa aid olduğunu müəyyənləşdirməkdə tədqiqatçılar çətinlik çəkirlər.

1.7. Reformasiya hərəkatlarını birləşdirən ümumi cəhətlər

- *Önreformasiya və reformasiya hərəkatlarının bir-biri ilə əlaqəli olması və bir-birinin içindən doğması şübhə yaratmır.* Avropada önreformasiya hərəkatı XII-XIII əsrlərdə İtaliya və Cənubi Fransa ərazilərində tampliyerlər, valdenslər, katarlar tərəfindən başladı. Əslində, İtaliya, Fransa və İsveçrə bir-birinə yaxın məsafəli sərhədlərdə yerləşdikləri üçün, onlardan birində baş verən hadisələr digərinə sürətlə sıçrayırdı. İtaliya və Cənubi Fransa ərazilərində üzə çıxan önreformasiya hərəkatlarının qarşısı qəddarlıqla alındı və onun üzvləri buradan Avropanın digər ərazilərinə yayıldılar. Sonra, biz, bu hərəkatın yeni təzahür formalarını İngiltərədə Con Viklifin lollardlar hərəkatında və onların iştirakı ilə 1381-ci il Uot Taylerin rəhbərliyi altındakı kəndli inqilabında, sonra eyni proseslərin Çexiya ərazisində Yan Qusun başçılığı altında baş verən qusitlər üsyanında, XV əsrdə tanınmış Paduan (Venesiya) ailəsindən olan Cirolamo Savonarolanın Florensiyada başladığı reformasiya hərəkatında, XVI əsrin əvvəllərində Almaniya və İsveçrədə üzə çıxan lüteranlıq və kalvinizm qiyamlarında, Fransada quqenotlar, Niderlandda anabaptistlər və mennonitlər, İngiltərədə geniş yayılan puritan hərəkatlarında müşahidə edirik. Bu hərəkatların liderləri bir-biri yaxın əlaqədə olmuşlar.

- *Önreformasiya və reformasiya hərəkatlarının ikl mərkəzi İtaliya (Venesiya, Genuya, Florensiya) və cənubi Fransa idi.* Önreformasiyanın ilk dəfə tampliyerlər, valdenslər və katarlar hərəkatı tərəfindən başlaması, sonra onların Avropaya yayılması və bütün reformasiya dövründə bu ərazilərin əsas qərargah qismində çıxış etməsi bunu təsdiq edir. Reformatorlardan olan Cirolamo Savonarola və ilk humanistlərdən olan Covanni Piko della Mirandola Florensiyanın başçısı və humanizm hərəkatını maddi baxımdan dəstəkləyən Lorenso Mediçinin himayəsi altında idilər. Jan Kalvin İtaliyanın Ferrara şəhəri və orada kral XII Lüdovikin qızı hersoginya Rene ilə yaxın əlaqələri var idi. Kral VIII Henrixin birinci müşaviri, ingilis reformasiyasının əsas ideoloqu və anqlikan kilsəsinin əsasını qoyan Tomas Kromvel Florensiyada Friskabaldilərin bankının kadrlarından idi. Martin Lüterin Rozenkreyser (gül və xaç) təriqəti ilə bağlı olduğu və həmin təriqətin də tampliyer təriqətinin davamı olduğu bildirilir.

- *Önreformasiya və reformasiya hərəkatları aşağıdan sadə xalq arasından başlayan protobolşevik inqilabları idi.* Lakin, İngiltərədə reformasiya həm aşağıdan, həm də yuxarıdan başlamışdır. Ancaq, bu hərəkatı gizli şəkildə dəstəkləyənlər arasında mövcud rejimdən narazı olan həm katolik din xadimləri, həm də zadəgan ailələri olmuşdur. Reformasiyanın liderlərinin çoxu katolik kilsənin keşişləri olmuşlar.

- *Önreformasiya və reformasiya hərəkatları Avropada milli hərəkatın təməlini qoymuşlar.* Onlar kilsənin əsaslandığı latın dilindən imtina etdilər. Çünki refomasiyanın inqilabi ideyalarını aşağı kütləyə çatdırmaq lazım idi. Sadə insanlar isə, öz etnik dillərində danışıb başa düşürdülər. Buna görə də, Bibliyanı və yazılan əsərləri onların dilində yazmaq gərəkirdi. Bu isə, milli şüurun formalaşmasına təkan verdi.

- *Avropada XII-XIV əsrlərdə yaranan universitetlərin bəzi müəllim-alim heyəti reformasiya hərəkatının və humanizmin ideya rəhbərləri oldu*. Con Viklif Oksford universitetinin ilahiyyatçı alimi, Yan Qus Praqa universitetinin ilahiyyatçı rektoru, Martin Lüter Vittenberq universitetinin alman mənşəli ilahiyyatçı professoru, Jan Kalvin Parij universitetinin ilahiyyatçı alimi idilər.

- Bu hərəkatların feodal katolik sistemə qarşı qoyduqları tezislər, bəzi istisnalar xaricində mahiyyətcə bir-birindən fərqlənmirlər. Onlara görə, katolik kilsə bidətlərlə dolu, ilkin xristianlıqdan uzaqlaşmış, sərvət və hakimiyyət hərisliyinə aludə olmuş bir "iblis məbədi"dir. Buna görə də, ondan qurtulub yeni reformasiya xristianlığına keçid, onlar üçün zərurət idi. Onlar reformasiyanın mahiyyətini öz tezisləri ilə əsaslandırmağa çalışırdılar. Onlar, papaya tabe olmamağı, monax və monastırların ləğv olunmasını, Bibliyanın sərbəst oxunmasını, Romaya vergi verilməməsini tələb edirdilər.

Önreformasiya və reformasiya hərəkatlarının əsas tezisləri aşağıdakılardır:

- İlkin apostol xristianlığına qayıtmaq;
- Qeyri-dünyəvi asket həyat tərzi keçirmək və dünyada əməyin ilahi bir nemət olduğunu qəbul etmək (M. Veber hesab edirdi ki, asketizm və qənaətcillik, ilkin kapitalın toplanma mənbəyi və kapitalist münasibətlərin başlanğıc mərhələsi idi);
- Müqəddəs dini şəxsiyyətləri ortadan qaldırmaq;
- Dini təsvirləri (ikonaları) ləğv etmək;
- Əksər dini mərasimlərdən və dini mərasim əşyalarından qurtulmaq (kalvinistlər Bibliyada tələb olunan şeyləri qəbul edir və bunun fövqündə olan hər şeyi inkar edirdilər);
- Bibliyanı milli dillərə çevirmək;
- Dini ibadət yerlərini kilsədən daha çox, təbiət qoynuna və evlərə daşımaq;
- Kilsənin xüsusi mülkiyyət sahibi olmasına qarşı çıxmaq və dövlətə tabe olmasını dəstəkləmək;
- Hər bir xristianın vasitəsiz (keşişlər və kilsə olmadan) Tanrı ilə əlaqə yaratmasını təmin etmək və insan-Tanrı arasında kilsənin vasitəçilik missiyasının (günahların bağışlanması, ruhun xilası) uydurma olduğunu və buna, hər kəsin öz imanı ilə nail olacağı bəyan etmək;
- İnsan öz inam və əməlləri ilə bağışlana bildiyi üçün, indulgensiyanı ləğv etmək;
- Katolikliyin ölümdən sonra paklaşma məkanın olması (bərzəx) inancını batil hesab etmək;
- Evxaristiya (çörək və şərabı İsanın bədən və qanı ilə eyniləşdirən) inancını batil hesab etmək (Evxarastiyanın real və ya rəzmi olması ilə bağlı lüteranlar ilə svinqli tərəfdarları arasında ixtilaf var);
- Qadın hüquqlarına katoliklərdən daha çox önəm vermək;
- Yəhudilərə katoliklərdən daha çox müsbət yanaşmaq (Martin Lüter istisnadır);
- Dinə maksimal rasionalist yanaşmaq;

- Fatalizmə meyilli olmaq (Kalvinistlər taleyin öncədən Tanrı tərəfindən yazıldığını qəbul edirlər);
- İndividualizmə meyilli olmaq (Kalvinizm individualizm ideyasını inkişaf etdirir);
- İnamın sevgini formalaşdırmasına inanmaq (sxolastlar isə, əksinə, sevginin inamı formalaşdırdığına inanırlar);
- İnsan Tanrıya itaət etməlidir. İsa, Tanrı və insan arasında yeganə vasitəçi olduğu üçün, nicat yalnız ona inamla gerçəkləşə bilər.

1.8. *Önreformasiya və reformasiya hərəkatlarına təkan verən amillər*

Önreformasiya və reformasiya hərəkatlarına təkan verən amillərin başında XII əsr Avropa intibahı dayanırdı. Bu dövrləri səciyyələndirən əsas hadisələr aşağıdakılar idi:

1. Avropada ilk universitetlərin açılması:

XI əsr (Bolonya-İtaliya), XII əsr (Moden-İtaliya, Parij), XIII əsr (Oksford, Monpelye, Kembric, Parij, Paduan-İtaliya, Salamanka-İspaniya, Neopolitan-İtaliya, Sien-İtaliya, Tuluz-Fransa, Koimbriski-Lissabon, Madrid) və XIV-XV əsrlərdə onların sayı daha da artmışdır.

2. Sxolastikanın son mərhələsində fəlsəfənin və naturfəlsəfənin tədricən sxolastik teologiyaya alternativ kimi ortaya çıxması və onu, tədricən sıxışdırması, həmçinin, qeyri-ənənəvi baxışların meydana çıxması müşahidə olunur.

3. Qədim yunan və ərəb dilində olan elmi və fəlsəfi əsərlərin kütləvi şəkildə latın dilinə tərcümə edildiyi və milli dillərdə ilk əsərlərin yazıldığı müşahidə olunur:

- *Alman Notker* (950-1022) Vil (İsveçrə) şəhərində zadəgan ailəsində doğulan alman mənşəli benedikt monarxı idi. O, Aristotelin ilk şərhçilərindən hesab olunur. Notker, latın dilindən bir çox mətnləri alman dilinə (ləhcələrindən birinə) çevirmişdir. Hətta, alman dilinin qrammatikasını yazmışdır. Bununla, alman ədəbiyyatının banisidir.
- *İmperator xronikası* (1150)- alman dilində yazılan tarixi əsərdir.
- *Mayster Ekhart* (1260-1328) Xoxxaymda (Türingiya, Almaniya) tanınmış ailədə doğulan teoloq-mistik və filosof-panteist olmuşdur. O, alman ədəbiyyat dilinin formalaşmasında mühüm rol oynamışdır.
- *Martin Lüter* "İncil" kitabını 1522-ci ildə latın dilindən alman dilinə tərcüməsini nəşr etdirmiş, dini mətnlərin və dini mərasimlərin alman dilində olmasını təmin etmişdir.
- *Nikolay Orem* (1330-1382) – Lizyede (Normandiya, Fransa) doğulan yepiskop idi. O, V Karlın əmri ilə Aristotelin bir çox əsərlərini şərhlərlə birlikdə latın dilindən fransızcaya tərcümə etmişdi.
- *Fransua Rable* (1483-1553)- Şinonda (Fransa) doğulmuş fransız satiriki olmuşdur. O, "Qarqantüa və Pantaqrüel" əsəri ilə fransız ədəbiyyatının əsasını qoymuşdur.

- *Kollej de Frans*- burada XVI əsrdən başlayaraq fransız dilində dəsr keçirilir. *Jan Kalvinin* "Xristianlıq inancının əsasları" (1540), *Pyer de la Ramenin* "Dialektika" əsərlərinin fransızcaya çevrilməsi fransız dilinin inkişafında mühüm rol oynayır.

- *Dante* (1265-1321) Florensiyada doğulan şair və teoloq idi. O, ilk dəfə italyan dilində yazaraq italyan ədəbiyyatının əsasını qoymuşdur.

- *Ceffri Çoser* (1340-1400) – O, London şəhərində doğulan ingilis mənşəli şair idi. "Kenterberiy hekayələri" əsəri ilə ingilisdilli ədəbiyyatın əsasını qoymuşdur.

- *Uilyam Şekspir* (1564-1616) – Uorikşerdə (İngiltərə) doğulan ingilis mənşəli şair idi.

Göründüyü kimi, Avropada XI-XII əsrdən başlayaraq, universitetlərin yaranması, milli dillərdə ilk ədəbiyyat nümunələrinin meydana çıxması və latın-yunan dilində olan dini-fəlsəfi ədəbiyyatdan bəzi fraqmentlərin milli dillərə tərcümə edilməsi, milli mədəniyyətlərin formalaşmasına təkan vermişdir. Bu proses, ilk öncə sxolastikanın daxilində zəif şəkildə baş vermişdir. O, protestanlığın ortaya çıxması ilə daha da intensivləşmişdir. Çünki katolik və protestant məzhəbləri arasında gərgin qarşıdurma zəminində baş verən uzunmüddətli vətəndaş müharibələri ənənəvi sistemin zəifləməsinə və yeni baxışlara zərurətin yaranmasına səbəb olmuşdur. Məhz, bu yeni baxışlar protestantlar tərəfindən ortaya atılmışdır. M. Veber təsadüfi olaraq protestantlığı "kapitalizmin ruhu" adlandırmamışdır.

Sual oluna bilər ki, orta əsrlərdə və hətta, qədim dövrlərdə məktəblər və universitetlər olmuşdursa, nəyə görə əhali kütləvi savadsız olmalı idi?

Düzdür, həmin dövrlərdə həm Şərqdə, həm də Qərbdə tanınmış tədris mərkəzləri olmuşdur. Lakin, Yeni Dövrdən fərqli olaraq, burada təhsil xalqın əksəriyyətinin danışdığı etnik dildə deyil, ona yaxşı aydın olmayan bir dildə aparılırdı. Həmçinin, əhalinin çox cüzi hissəsini çıxmaq şərti ilə, əksəriyyət yoxsulluq içində yaşayırdı. Bu insanların yüksək təhsil mərkəzlərində oxumaq imkanları yox idi (bəzi istisnaları çıxmaq şərti ilə). Yeni Dövrə qədər avropa cəmiyyətlərində, həmçinin, dünyanın digər yerlərində sosial təbəqələşmə, kütləvi savadsızlıq, sadə xalq dilində təhsilin olmaması, hüquq bərabərsizliyi, fikir və söz azadlığının olmaması, elmi-texniki inkişafın olmaması cəmiyyətin bir bütün olmasına mane olmuşdur. Bunlar aradan qaldırılmadan bütün cəmiyyəti bir araya gətirən milli şüur formalaşa bilməzdi.

Orta əsrlərin əsas elm və təhsil mərkəzləri dini xarakter daşıyırdı. Yeni Dövrə qədər Avropanın əksər məktəb və universitetlərində sxolastik dini tədris latın dilində aparılırdı. Halbuki, bu dilin heç bir praktiki əhəmiyyəti yox idi. Bu dildə, yanlız, kilsələrdə savadlı keşişlər, bu tədris mərkəzlərində dərs deyən ilahiyyatçılar bilirdilər.

Nəyə görə katolik kilsə latın dilindən imtina etmirdi?

- Birincisi, latın dilində danışmaq ilahiyyatçılara xüsusi bir status verirdi. Onlar, dini və fəlsəfi mətnlərə açarı olan seçilmiş insanlar kimi, savadsız əhalini özlərinə tabe etməyə imkan əldə edirdilər. Bu insanların dini öyrənmək və

məlumat almaq üçün başqa alternativləri yox idi. Bu durum, kilsənin xalq üzərində hakimiyyətini gücləndirirdi.

- İkincisi, bu dildə hələ xristianlıqdan əvvəl yazılan əsərlər, fəlsəfi traktatlarla yanaşı, ilkin orta əsrlərdə yazılan xeyli sayda dini əsərlər mövcud idi. Bu ənənənin davam etdirilməsi üçün, latın dilinin öyrənilməsi vacib idi. Biz, hələ Yeni Dövrdə bu ənənənin qismən davam etdirildiyini görürük. Məsələn, bu günə qədər bütün elm sahələrində anlayış və terminlər bazası latın dilinə əsaslandığı üçün, əksər sahələrdə (tibb, tarix, filologiya) o tədris olunur.

- Üçüncüsü, xristianların müqəddəs kitabı sayılan İncil ivrit və aramey dilindən yunan və latın dillərinə tərcümə edilmişdir. Bundan sonra, onun nədənsə orijinal dildə olan mətnləri kölgədə qalmış və yalnız latın və yunan tərcümələri ortada qalmışdır. Halbuki, xristianlar latın və yunan dilində deyil, İncil kitabının orijinal ivrit və aramey dilində tədris sistemini qurmalı idilər (Məsələn, müsəlmanlar elm və tədris dilini Kurani-Kərimin klassik ərəb dili üzərində qurduqları kimi). Çünki orijinal dini mətnlər ivrit və aramey dilində olduğu üçün, onun şərhləri də ona əsaslanmalı idi. Belə olduğu təqdirdə, romalılar öz ənənəsindən imtina etməli və qulları hesab etdikləri yəhudi ilahiyyatçılarının təsiri altında olmalı idilər. Çünki onlar, ivrit dilində olan İncili onlar kimi şərh edib oxuya bilməzdilər.

- Dördüncüsü, yəhudi ilahiyyatçılar Hz. İsanı və onun təlimini qəbul etmirdilər. Onların bundan imtina etməsi, Romanın ona sahib çıxmasına şərait yaratdı. Romanın antisemitizm siyasəti, ilkin xristianlığın yəhudilikdən uzaqlaşdırılaraq, romalaşdırılmasına səbəb oldu. Bu, Şərq və Qərb xristianlığı fenomenlərini ortaya çıxardı. Bu xristianlığın avropalaşdırılması prosesinin başlanğıcını qoydu. Sonrakı dövrlərdə bu proses daha da dərinləşdi.

- Beşincisi, antik düşüncənin və mədəniyyətin davam etdirilməsi, Romanın varlığını davam etdirmək demək idi. Roma imperatoru Konstantinin xristianlığı qəbul etməsində də əsas məqsəd bu idi. O, anlayırdı ki, əks təqdirdə, Romanın varlığı mümkün deyildir. Romanın xristianlarla məcburiyyət üzündən bağladıqları ittifaq, xristianlığın qlobal bir təlimə çevrilməsinə şərait yaratdı. Çünki, Roma Şərq və Qərbə hökm edən böyük bir imperiya idi. Təbii ki, bu imperiyanın qəbul etdiyi dini təlim də, ellinizm mədəniyyətinin qlobal funksiyasını yerinə yetirməli idi. Tədricən ellinist roma və monoteist yəhudi loqoslarının sintezindən meydana çıxan yeni milli loqos, Yeni Dövrə qədər ümumavropa loqosunu təşkil etdi. Bu gün, ondan ayrılan avropa milli loqoslarının hər biri özündə bu rüşeymi daşıyır.

- Altıncısı, dini və dünyəvi təhsilin latın dilində deyil, çoxsaylı etnik dillərdə aparılsaydı, katolik kilsəsinin Avropa üzərindəki hakimiyyəti sona çatardı. Sonrakı dövrlərdə baş verən hadisələr bunu təsdiq etdi.

2. İtaliya (Venesiya, Genuya, Florensiya) – kapitalizmin ilk beşiyi (XII-XIII əsrlər) və Renessansın vətəni

Avropada mövcud feodal sistemə qarşı antisistem önreformasiya hərəkatı XII-XIII əsrlərdə İtaliya və Cənubi Fransa ərazilərindən başladı (tampliyerlər, valdenslər, katarlar).

Katolik kilsəsi **Venesiyanı** ortadan qaldırmaq üçün, Fransa və İspan imperiyaları ilə Kambrey liqasını qurur. Lakin, bu birlik, papanın özü tərəfindən 1509-cu ildə dağıdılır. Çünki o, ispan və fransızların təsiri altına düşməkdən qorxur. Venesiya oliqarxları katolik kilsəsi və onun təsiri altında olan iqtidarlarla yeni mübarizə yolu seçir. Bu, 1648-ci ilə qədər bir-birinin qanını tökən reformasiya və kontrreformasiya hərəkatları idi. Venesiya hər iki hərəkatı öz əlində saxlayıb idarə etməyə çalışmışdır (**18**).

Filosof Bertran Rassel XVI əsrdə İtaliyada baş verən hadisələri belə səciyyələndirir: "Reformasiya və kontrreformasiya, eyni dərəcədə, az sivil xalqların İtaliyanın ağıllı hakimiyyətinə qarşı üsyanıdır. Reformasiya üsyanları siyasi və teoloji xarakter daşımış, papanın nüfuzundan və onun sayəsində xəzinəyə daxil olan vergilərin verilməsindən imtina edilmişdir. Kontrreformasiya üsyanı, İntibah dövrünün intellektual və mənəvi azad İtaliyasına qarşı idi. Papanın qüdrəti azalmadı, əksinə, artdı və eyni zamanda, məlum oldu ki, onun nüfuzu, Borcia və Medici kimilərinin özbaşınalığı ilə uzlaşmır. Xülasə, reformasiya almanlarla, kontrreformasiya ispanlarla bağlı idi. Dini müharibələr, həm də İspaniyanın güclü olduğu dövrdə öz düşmənləri ilə apardığı müharibələr idi." (**19**).

İtaliyanın Venesiya, Genuya, Florensiya kimi şəhər-dövlətləri Avropada burjuaziyanın ilk meydana çıxdığı yerlər olmuşlar. IV-V əsrlərdə Roma imperiyasının hun və german tayfaları tərəfindən məğlub edilməsindən sonra, bu ərazilərə müxtəlif yerlərdən miqrantlar axışmağa başlamış və burada ticarət əlaqələri inkişaf etmişdir. Bir tərəfdən, bu ərazilərin Aralıq Dənizinə çıxışının olması, Şərq və Qərb arasında körpü rolunu oynaması, digər tərəfdən, quru ərazilərdən gələn hərbi təhlükələrdən qismən qorunma imkanlarının çox olması, tacirlərin maraqlarının bu əraziyə yönəlməsinə səbəb olmuşdur. Burada toplaşan tacirlər arasında yəhudilər, Yaxın Şərqdən olan tacirlər kifayət qədər olmuşdur. Buna görə də, Venesiya, Genuya, Florensiya kimi şəhər-dövlətlərinin əhalisi müxtəlif xalqların nümayəndələri ilə zəngin idi. Burada formalaşan ilk burjuaziya təbəqəsi də transmilli xarakter daşıyırdı. Buna görə də, onların maraqları milli deyil, transmilli iqtisadi maraqlara söykənirdi. Məsələn, Bizans hakimiyyəti Venesiya tacirlərindən narazı idilər. Çünki onlar, Bizans ilə müharibə edən müsəlmanlara silah satırdılar. Həmçinin, onlar, müsəlmanlara qarşı səlib yürüşlərinin təşkil olunmasında maraqlı idilər. Çünki bunun üçün bankirlər səlibçilərə faizli kreditlər verirdilər. Venesiya, Florensiya burjuaziyası bir tərəfdən katolik sistemə qarşı qaldırdıqları reformatorları maddi baxımdan himayə edirdilər, digər tərəfdən, kilsənin içinə qədər sızaraq bir çox kardinalları öz əllərinə alır, hətta, Roma papası vəzifəsinə qədər yüksələ bilirdilər. Məsələn, Mediçilər ailəsinin renessans və reformasiya nümayəndələrini dəstəkləməsi danılmaz bir faktdırsa (Mediçi Lorenso), bu ailədən dörd Roma papasının olması (Lev X, Lev XI, Piy IV, Kliment VII), iki kraliçənin olması (Fransa kraliçələri olan Yekatrina Mediçi və Mariya Mediçi) və uzun müddət Florensiyaya başçılıq etdikləri tarixi faktlardır.

Venesiyada 1172-ci ildə burjua nümayəndələrindən (bankir ailələri, tacirlər,

oliqarxlar) ibarət parlament (Maggior Consiglio – "Böyük Şura") yaradılır və o, hökmdarı (doja) və hökuməti təyin edir. Onlar üçün, Avropada yaranan yeni xristian Frank dövləti və sonra Müqəddəs Roma İmperiyası böyük bazarlardan biri idi. Onun Yaxın Şərq bazarına çıxışına Bizans dövləti mane olurdu. Buna görə də, Venesiya 1204-cü ildə Konstantinopola qarşı səlibçi-katoliklərin hərbi təcavüzünü təşkil etdi və şəhəri xaraba qoyaraq, ölkənin bütün sərvətlərinə sahib çıxdı. XIII-XIV əsrlərdə Venesiya bütün Avropanın maliyyə mərkəzi idi (**20**).

Venesiya Bizansın çökməsini istəyirdi. Buna görə də, bir tərəfdən, səlib yürüşlərini maliyyələşdirir, digər tərəfdən, türklərə silah və başqa dəstəklər verərək, Konstantinopolu ələ keçirmələrinə şərait yaradırdı. Lakin, 1453-cü ildə Konstantinopolun türklər tərəfindən ələ keçirilməsi nəticəsində onlar, planlaşdırdıqları məqsədlərinə çata bilmədilər. Çünki türklər, özləri dünya ticarətinə nəzarəti öz əllərinə almağa çalışdılar. Bu, İtaliya burjuaziyası üçün böyük zərbə idi.

Bu durumdan çıxmaq üçün, Şərqə yeni yolların kəşf olunması vacib idi. İspanlar Amerikanı (1492), portuqallar Afrikaətrafı okean yolu ilə Hindistana çıxışı kəşf edirlər. Amerika və Hindistana yeni yolların kəşf olunması, avroatlantik mərkəzin formalaşmasına şərait yaratdı. Buna görə də, Qərbi Avropa ərazisi aktuallıq qazandı. Lakin, Qərbi Avropa hökmdarları katolik kilsəsi ilə sıx bağlı idilər. Onların hakimiyyəti kilsə tərəfindən təsdiq olunurdu. Qərbi Avropaya yerləşmək üçün, kilsənin hakimiyyətini zəiflətmək lazım idi. Kilsənin əlindən bu hakimiyyəti almaq asan deyildi. 1453-cü ildə türklər tərəfindən Konstantinopolun fəth olunması, 1492-ci ildə Əndəlusun rekonqistlər tərəfindən ələ keçirilməsi, Amerika və Hindistana alternativ yolların kəşf edilməsi, bu dövrdə katolik Fransa və İspanyanın Avropada böyük imperiyalara çevrilərək Venesiyanın maddi maraqlarını təhdid altına alması ərəfəsində, katolik Fransa və İspanyanın Avropanın siyasi-dini mərkəzi olan İtaliya uğrunda savaşı (1494), Avropada katolik kilsənin teokratik hakimiyyətinə qarşı yönələn humanizm (renessans) və reformasiya hərəkatları (protestantlıq) meydana çıxdı.

Avropada meydana çıxan humanizm (renessans) və reformasiya hərəkatlarının (protestantlıq) ideoloji və maliyyə mərkəzi İtaliya ərazisi idi. Çünki burada şəhər dövlətlərdə (Venesiya, Genuya, Florensiya) formalaşan ilk burjua təbəqəsi güclü hakimiyyətə malik idi. Bankirlərdən və tacirlərdən ibarət olan, müxtəlif etnik qrupları təmsil edən bu təbəqənin maraqları nə katolik kilsəsi ilə, nə də krallıqlarla uzlaşırdı. Onların iqtisadi maraqları tələb edirdi ki, kilsə və krallıqları özlərinə tabe etsinlər. Buna görə də, humanizm (renessans) və reformasiya hərəkatları baş qaldırdı.

***

İtaliya ərazisində Avropada hökm sürən ictimai sistemə alternativ dəyərlər sistemi formalaşırdı. Bir tərəfdən Venesiya, Genuya, Florensiya kimi şəhər dövlətlərin siyasi-hüquqi strukturu, digər tərəfdən, burada formalaşan iqtisadi münasibətlər, həmçinin, bu ərazilərdə meydana çıxan mədəniyyət özünəməxsus xarakter daşıyırdı. O, Avropada katolik kilsənin təsiri altında olan sistemə alternativ kimi yaranmışdı. Çünki İtaliya Aralıq Dənizinə, yəni, dünya

ticarətinə girişi olan və bununla da, dünyaya açılan bir qapı idi. O, Avropa ilə Şərq arasında körpü rolunu oynayırdı. Buna görə də, bu ərazilər müxtəlif mədəniyyətlərin və fərqli etnik qrupların bir araya gəldiyi məkana çevrilmişdir.

Renessans latınca "Dirçəliş" sözündəndir. Yəni, katolik kilsənin Avropada qurduğu orta əsr sisteminə qədər olan dəyərləri, ona alternativ olaraq yenidən dirçəltmək gərəkirdi. Bu proses, XIV əsrdə İtaliyadan başladı. Çünki Venesiya, Genuya, Florensiya kimi şəhər dövlətlərini idarə edən yeni protoburjua təbəqəsi, onun Avropada iqtisadi-siyasi maraqlarına mane olan katolik sistemi çökdürməkdə maraqlı idi. Buna görə də, bu prosesin bir tərəfi humanizm (renessans), digər tərəfi reformasiya hərəkatları oldu.

Renessans ilk mərhələdə daha çox dünyəvi incəsənət vasitəsilə özünü biruzə verdi (Leonardo da Vinçi, Mikelancelo, Rafael Santi, Tisian, Dante Aliqyeri). Daha sonra dünyəvi antik fəlsəfəni kilsənin sxolastik fəlsəfəsinə qarşı qoydu. Beləliklə, burada kilsənin paradiqmasına qarşı antiparadiqma formalaşdı: teosentrizm-antroposetrizm (humanizm), ruhanilik-dünyəvilik, sxolastika-antik fəlsəfə.

1453-c ildə Konstantinopolun türklər tərəfindən fəthi nəticəsində, Bizansın bütün maddi və mənəvi, elmi-fəlsəfi resursları Venesiya, Genuya, Florensiya şəhər dövlətlərinə yerləşdi (hələ fəthdən əvvəl). Bununla, sxolastik Avropa üçün yad olan yunandilli platonçu təlimlər və filosoflar (Georqiy Qemist Plifon, Trapezuntlu Vasiliy) Avropaya ayaq açdı.

Konstantinopoldan İtaliyaya gələn yunan **Georqiy Qemist Plifon** (1355-1452) Platonun təlimini, neoplatonizmi, şərq dinlərinin ideyalarını, şərq fəlsəfəsini Avropaya gətirən şəxs hesab olunur. Onun gətirdiyi ideyalar, Avropada renessansın əsas prinsiplərinə çevrilir. O, həmçinin, ərəb və yəhudi fəlsəfəsinin bilicisi kimi tanınmışdır (Onun Elisey adlı bir yəhudi filosofun tələbəsi olduğu bildirilir). Konstantinopolda sxolastlara qarşı platon məktəbini yaratdığı və bidətçi baxışları ilə seçildiyi üçün təqib olunmuş və Konstantinapolu tərk edərək Florensiyaya gəlmişdir. İtaliyada Mediçilər ailəsinə ona sahib çıxmışdır. Ola bilsin ki, onun bu ailə ilə əlaqələri Konstantinopolda olduğu müddətdə də olmuşdur. Bu şəxsin qaranlıq məqamları həddən artıq çoxdur. Lakin, onun dərindən öyrənilməsi vacibdir. Çünki Renesans mədəniyyətinin başlanğıcını onun adı ilə başlamaq olar.

Georqiy Qemist Plifon katoliklik və provaslavlıq arasında qarşıdurmanın səbəbini, Aristotelin Platonun təlimini təhrif etməsində, yanlış fəlsəfi fikirlər irəli sürməsində görür və çıxış yolunu bütpərəst neoplatonizm ideyalarının təbliğ olunmasında, Platonun ideyalarının bazasında dayanan müdriklərin təliminin (Zoroastr, stoiklər, brahmanlar, Midiya maqları) öyrənilməsində görürdü. Onun baxışları, xristianlıq ehkamlarının fövqünə çıxır və neoplatonizmin bütpərəstlik fəlsəfəsinə əsaslanırdı. O, Zoroastrı bütün şərq fəlsəfəsinin, xaldey təliminin banisi kimi səciyyələndirirdi. Bununla, həqiqətin öyrənilməsində yanlız xristianlığa deyil, müxtəlif şərq təlimlərinə baş vurmağın önəmini irəli çəkirdi. Digər tərəfdən, o, etnik mənsubiyyət əsasında öz etnomədəni sərhədləri, ordusu, milli valyutası olan milli dövlət ideyasını ortaya qoyurdu (**21**).

İspaniyada Əndəlus müsəlman dövlətindən ərəbdilli filosofların təlimləri

İtaliyada və Fransada yayılırdı (İbn Sina-Avisenna, İbn-Rüşd-Averroes). Averoizmin latın davamçıları Brabant Siqer, Dakiyalı Boesiy, Covanni Piko della Mirandola, Raymund Lulliy və digərləri olmuşlar.

Bunlar, Qərbi Avropa üçün, yeni və gözlənilməz hadisələr idi. Sxolastik dünyagörüşünə zidd olan bu təlimlərin Avropaya daxil olması və yayılmasında maraqlı olan protoburjua qüvvələri, bununla sxolastik paradiqmasını ortadan qaldırmaq məqsədini daşıyırdılar.

Georqiy Plifonun qoyduğu irs üzərində məşhur tacir və bankir, ictimai-siyasi xadim Kozimo Mediçi 1462-ci ildə Florensiyada (Kareci) Platon Akademiyasını yaratdı və oranı filosof Marsilio Fiçinonun rəhbərliyi altında neoplatonizmin mərkəzinə çevirdi. Marsilio Fiçino, Georqiy Plifonun varisi idi. Akademiyaya o dövrün zadəganları, diplomaları, tacirləri, məmurları, ilahiyyatçıları, həkimləri, universitet alimləri, şairlər, rəssamlar, keşişlər, Mediçi ailəsinin üzvləri və digərləri cəlb olundu. Akademiyada toplanan filosof və mütəfəkkirlər platonçu, neoplatonçu, qeyri-xristian təlimlərinin tərəfdarları (Hermes Trimegist, Orfey, Zoroastr), okkultist (magiya, astrologiya), panteist və mistiklər kimi tanınırdılar.

Buna paralel olaraq eyni tipli akademiyalar Mediçi ailəsinin himayədarlığı ilə Romada humanist Pomponio Leto (Roma Akademiyası 1468), Neopolda Covanni Pantano tərəfindən açılmışdır. Florensiya Platon Akademiyasının, Roma və Neopol akademiyalarının üzvləri və onların təsiri altında olan şəxslər, Avropada renessans humanizminin əsasını qoydular. Florensiya Platon Akademiyasının tanınmış üzvləri Marsilio Fiçino, Xristoforo Landino, Covanni Piko della Mirandola, Covanni Nezi, Ancelo Polisiano, Naldo Naldi, Sandro Bottiçelli və digərləri idi. Onlar II-III əsrdə yaşayan neoplatonçuların (Porfiriy, Yamvlix, Prokl, Dionisiya Areopaqita) əsərlərini yunancadan latıncaya çevirərək onlardan yararlanırdılar. Lakin, onların görüşləri katolik kilsəsinin aristotelizmə əsaslanan sxolastik görüşlərinə (Akvinli Foma tərəfindən sistemləşdirilən) zidd olduğu üçün, daima kilsə tərəfindən təqib olunurdular. Buna baxmayaraq, Mediçilər ailəsi və digər tanınmış ailələr onları həbslərdən və təqiblərdən xilas edirdilər.

Renessans dünyagörüşü paradiqmasını səciyyələndirən ümumi xüsusiyyətlər:

- ***Antroposentrizm*** - onların fəlsəfi dünyagörüşü idi. Yəni, cismani insan, varlığın əsas meyarı kimi səiyyələndirilirdi. Bu həm kilsənin teosentrizminə, həm də antik fəlsəfənin kosmosentrizminə qarşı qoyulan paradiqma idi. O, insanın mənəvi-etik aspektlərinə deyil, onun cismani-estetik aspektlərinə yönələn, yaradıcı insanı ilahlaşdıran bir sistem idi. Buna görə də, o dövrün rəssamları çılpaq insan rəsmləri ilə, insanın estetik varlığını kult obyektinə çevirirdi. Bu kult, insanın təfəkküründü metafizikadan və kosmosdan ayırıb, sosial varlığa yönəldirdi.

- ***Sosial-fəlsəfi ideyalar*** meydana çıxdı. Onlardan bir qismi utopik (Tomas Mor, T. Kampanella), digər qismi realist nəzəriyyələr idi (Jan Boden, N. Makiavelli). Jan Boden güclü monarxiya dövlətini dəstəkləyirdi. O, sosial münaqişələrin kökünü gəlirlərin qeyri-bərabər şəkildə bölüşdürülməsində, siyasi partiyaların mübarizəsində və dini dözümsüzlükdə görürdü. Buna görə də, vətəndaşların xüsusi mülkiyyət hüququnun və əqidə azadlığının tanınmasını, qul in-

stitutunun ləğv olunmasını vacib hesab edirdi. Makiavelli güclü dövlət-respublika naminə, "dövlət maraqlarını" əxlaqın üstündə görür və vətəndaş azadlığına xüsusi önəm verirdi. Bu yanaşma, dövlətdə kilsənin və onun mənəvi normalarının arxa plana keçməsini təmin edirdi. Bu metafizik-utopist "ilahi şəhər" ideyasına qarşı real "vətəndaş şəhəri" ideyasını qoydu. Plifonun görüşləri isə, etnomədəni əsaslarda milli dövlət ideyalarının təməlini qoyurdu.

- ***Skeptisizm, rasionalizm, individualizm və fərdi təşəbbüskarlığın*** inkişaf etdirilməsini dəstəkləyirdilər (Mişel Monten, Nikolay Kuzanlı və s.).

- ***Həqiqətin meyarı =təcrübə+fayda*** formuluna əsaslanırdı. Sonralar meydana çıxan müasir təbiət elmlərinin metodologiyası buradan qaynaqlanırdı.

- ***Neoplatonçu panteist*** dünyagörüşü aparıcı idi (İoann Skot Eriuqen, Meyster Ekhart, Nikolay Kuzanlı, Cordano Bruno). Panteizmə görə, Xristian Tanrısı təbiət ilə eyniləşir, təbiət isə ilahlaşırdı. Bu yanaşma, yaradılış anlayışını ortadan qaldırırdı. Çünki təbiət, kosmik ruha immanent idi. Tanrı təbiətdə aşkar olduğu üçün, onun təbiətdən kənarda varlığı mövcud deyildir. O zaman, tanrını okkultizm, təbiət elmləri vasitəsilə təbiətin özündə kəşf etmək lazımdır. Əslində, Riçard Dokinzin sözləri ilə desək, panteizm bəzədilmiş ateizmdir (**22**).

- ***"Ümumi din"***konsepsiyasından çıxış edirdilər. Marsilio Fiçino Platonun fikirlərinin xristianlığa daha çox uyğun olduğunu göstərməyə çalışırdı. O, bir neoplatonçu kimi, bütün dinlərin ilahi vəhylərə əsaslandığını, fəlsəfi intellektin isə, onların nurundan nurlandığına əsaslanaraq, sadələşdirilmiş (mərasim və ehkam fərqliliklərindən azad olan) "ümumi din" ideyasından çıxış edirdi (XVI əsrdə Jan Bodenin əsaslandırmaq istədiyi "təbii din" anlayışı buna istinad edirdi). Buna görə də, əksər humanistlər neoplatonizm çərçivəsində müxtəlif təlimləri bir araya gətirməyə çalışırdılar. Nikolay Kuzanlı xristianlıq ilə islamın birbirinə yaxınlaşması ideyasından çıxış edirdi. Sonralar dinlərarası dialoq ideyası da buradan qaynaqlanırdı.

- ***Heliosentrikçilik*** (Günəş sistemi) mövqeyindən çıxış edirdilər. Nikolay Kuzanlı, Cordano Bruno, Qaliley, N. Kopernik.

- ***Ezoterik***(magiya, astrologiya, kabbala, əl-kimya) təlimlər inkişaf etdirilməyə başladı (Marsilio Fiçino, Covanni Piko della Mirandola, Nikolay Kuzanlı, Cordano Bruno və s.).

Göründüyü kimi, İtaliyada protoburjua təbəqə katolik kilsənin Avropada qurduğu ictimai paradiqmaya qarşı alternativ paradiqma yaradırdı. Bunun üçün, antroposentrizm, humanizm, individualizm, rasionalizm, skeptisizm, sekulyarizm, neoplatonizm, şərq dinləri, okkultizm, heliosentrizm, ezoterizm, ümumi din, ilkin milli dövlət ideyaları, praqmatizm kimi yeni ideyaların meydana çıxmasına və inkişaf etməsinə dəstək verirdi. Renessans dövrünün ideyaları İtaliyadan Avropanın bütün hissələrinə yayılırdı.

3. Əndəlus əmirliyi – aydınlığa açılan pəncərə

Danılmaz bir tarixi faktdır ki, İspaniya ərazisində VIII-XV əsrlərdə mövcud olan

Əndəlus xilafəti reconquista hərəkatının (VIII-XV əsrlərdə xristian dövlətlərinin hərbi təcavüzləri) təzyiqlərinə baxmayaraq, X-XI əsrlərdən Pireney yarımadasının elmi-mədəni baxımdan inkişafında əsas rol oynamışdır. Çünki həmin dövrlərdə Müsəlman Şərqində bütün sahələrdə yüksək inkişaf müşahidə olunurdu. Əndəlus, Müsəlman Şərqi ilə Avropa arasında yerləşdiyi üçün, islam mədəniyyətinin bir hissəsi kimi, onun bütün nailiyyətlərini sürətlə mənimsəyirdi. Bu özünü, sürətli şəhərləşmə prosesində (**23**), memarlıq və sənətdə, savadlılıq səviyyəsinin yüksək olmasında, qadınların cəmiyyətdə heç bir sıxıntıya məruz qalmadan sərbəst fəaliyyətində, inkişaf etmiş elm və təhsil müəssisələrində, böyük kitabxanalarda, yaradılan azadfikirlilik mühitində və bir çox məsələlərdə buruzə verirdi. Təsadüfi deyildir ki, burada, İbn Baccə, İbn Tufeyl, İbn Hazm, İbn Tumlus, İbn Ərəbi, İbn Rüşd, Musa b. Meymun (yəhudi), İbn Gebirol (yəhudi) kimi məşhur filosoflar, Əbul Qasım Məcriti (İbn Xəldunun müəllimi), Cabir b. Əflah, İshak əl-Bitruci kimi astronom və riyaziyyatçılar, İbn Vafid, İbn Haccac, İbnul-Baytar, İbn Bassal kimi zooloq və botaniklər, Əbul Qasım Zəhravi, Əbu Mərvan Əbdülməlik b. Zuhr, təbib və kimyaçılar yetişmişdir.

XII əsrdə Tuleytulanın baş keşişi Raymundu Bağdadda olan Beytül-hikməyə bənzər müəssisə yaradıb, bütün elm sahələrinə aid olan ərəbdilli ədəbiyyatı latın dilinə tərcümə etdirdi. XIII əsrdə belə müəssisələrin sayı artdı. Avropalılar bu tərcümələr vasitəsilə yunan filosofları, xüsusilə, Aristotel ilə tanış oldular. İbn Rüşdün fikirləri Avropada böyük maraq doğurdu və yeni yaranmaqda olan universitetlərdə tədris olundu. Yəhudi filosof Musa b. Meymun İbn Rüşdün fikirlərini davam etdirməklə, yəhudi və xristianlar arasında tanındı. Əndəlusda toplanan müsəlman, xristian və yəhudi alim və mütərcimləri, orada yaşayan və təhsil alan insanlar vasitəsilə Pireney yarımadasının digər ərazilərinə yayılırdı. Xüsusilə, İtaliyanın renessans mədəniyyətinin mərkəzinə çevrilməsi də bununla bağlı idi.

Əndəlusdə bütün dinlərin nümayəndələri (müsəlmanlar, yəhudilər, xristianlar), müxtəlif etnik qruplar yaşayırdılar. Onlar, sərbəst şəkildə öz dinlərinə itaət edir və ayrıseçkiliyə məruz qalmırdılar. Çünki tolerant multikultural mühit hökm sürürdü. Ərəb və roman dilləri paralel şəkildə istifadə olunurdu. Bir çox xristian və yəhudi alimləri öz əsərlərinin bir qismini ərəb dilində yazır, digər qismini də öz dillərində (ivrit-ibrani, latın) qələmə alırdılar. Onlar, sərbəst ticarətlə məşğul ola bilirdilər. Çünki burada hər bir vətəndaşın dini kimliyindən asılı olmayaraq, xüsusi mülkiyyət hüququ var idi. Bu mühit, xristianları özünə cəlb edirdi. Bir çox xristianlar (vestqot zadəgan ailələri) bundan təsirlənərək islam dinini qəbul etmişdilər. Çünki onların burada gördükləri inkişaf səviyyəsi, Qərbi Avropada 500-600 ildən sonra (XVIII-XIX əsr) müşahidə olunmağa başladı. Lakin, İtaliya ərazisi yaxın olduğu üçün, orada Yeni Dövrdə müşahidə olunan sistemin əksər elementləri artıq XIV-XV əsrlərdə mövcud idi.

Əndəlusdə yəhudilərə münasibət çox yaxşı idi. Onlar, yüksək vəzifələrdə çalışırdılar (Kordova xəlifəsi III Əbdürəhmanın müşaviri Hasday ibn Şaprut, xəlifənin vəziri Şmuel ha-Naqid və s). Sefard yəhudiləri ərəb dilinə və müsəlman mədəniyyətinə bələd olmaqla yanaşı, latın, ispan, portuqal və digər avropa

dillərinə də bələd idilər. Bu baxımdan, onlar, xristian-müsəlman mədəniyyətləri arasında körpü rolunu oynayırdılar. Müsəlman filosof və alimlərinin əsərlərinin ərəb dilindən latın və ispan dillərinə tərcümə edilməsində və müxtəlif ideyaların Avropaya yayılmasında mühüm rol oynamışlar. Təsadüfi deyildir ki, sefarad yəhudiləri Əndəlus dövrünü yəhudi mədəniyyətinin qızıl dövrü hesab edirdi (**24**).

Lakin, XIII-XV əsrlərdə Əndəlus dövləti, rekonqistlərin hərbi təcavüzləri və kəşfiyyat əməliyyatlarının, daxili siyasi çəkişmələrin nəticəsində zəifləyərək parçalanmışdı. XIII-XIV əsrlərdə Müsəlman Şərqinin monqollar tərəfindən işğal olunması və ənənəvi beynəlxalq ticarət əlaqələrinin çökməsi, onun zəifləməsinin əsas səbəblərindən biri idi. Avropanın Yaxın Şərqə açılan digər qapısı olan Konstantinapolun 1453-cü ildə türklər tərəfindən fəth olunması, Avropa ölkələrinin kollaps durumuna düşməsinə, daxildə iqtisadi gərginliyin artmasına və sosial-siyasi təşvişlərə səbəb olmuşdur. İspaniyada olan müsəlman və yəhudilər nəticədə bu təşvişlərin ilk qurbanına çevrildilər. 1492-ci ildə Əndəlus, rekonqistlər tərəfindən ələ keçirildi. İspan kralı II Araqonlu Ferdinand və onun qadını Katolik İzabella 1492-ci ildə İspaniya, Sardiniya və Sisiliya ərazisində yaşayan bütün müsəlman və yəhudilərə üç ay ərzində katolikliyi qəbul etmək və ya ölkəni tərk etmək barədə qərar verdilər (Qranat edikti). Hərbi təcavüz nəticəsində bütün mədəniyyət abidələri dağıdıldı, Qrenada kitabxanasının bir milyon cilddən çox kitabları yandırıldı.

Məşhur fransız fiziki Pyer Küri bununla bağlı olaraq demişdir: "Müsəlman Əndəlusdən bizə 30 kitab qaldı və biz atomu parçalaya bildik. Əgər yandırılan bir milyon kitabın yarısı qalsaydı, çoxdan kosmosda qalaktiklərarası səfərə çıxardıq." (**25**).

4. Yəhudilər – mədəniyyətlərarası körpü

İspan kralı II Araqonlu Ferdinandın təcavüzü nəticəsində Əndəlus müsəlmanları və yəhudilərinin bir çoxu ölkəni tərk etmək məcburiyyətində qaldılar. Xristianlığı formal olaraq qəbul edən bir qrup yəhudilər (marran) və müsəlmanlar (morisko) təqiblərə məruz qalırdılar. Çünki katoliklər, onların formal xristian olduqlarını və öz dinlərini gizli şəkildə yaşadıqlarını iddia edirdilər. Buna görə də, onların çox az hissəsi istisna olmaqla (orada qalanlar sürətlə assimlyasiya oldular), İspaniya ərazisini tərk etdilər. Müsəlmanlar Yaxın Şərq, Afrika, Kiçik Asiya ərazilərinə miqrasiya etdilər. Yəhudilər isə, Portuqaliya (1506-cı ildə yəhudilər katoliklərin Lissabon soyqırımına məruz qalaraq oranı da tərk etməli oldular), İtaliya (Venesiya, Genuya) və Afrikanın şimal bölgələrinə, Antverpen liman şəhərinə (Belgiya), Osmanlı ərazisinə (İstanbul, İzmir, Edirnə), Şimali Amerikaya sığındılar.

Yəhudilərin İspaniya və sonra Portuqaliyanı tərk etmələri, əslində, həmin ölkələr üçün böyük itki idi. Çünki onlar, mədəniyyətlərarası əlaqələndirmə funksiyasını yerinə yetirməyi bacaran, ticarət, maliyyə və sələmçiliklə məşğul olmaqla böyük sərvətlərə malik olan, diasporalarının dünyaya geniş yayılması

ilə bağlı geniş əlaqələr və kəşfiyyat məlumatları əldə edən, siyasət, elm, idarəetmə sahəsində böyük bilik və təcrübələr toplayan, etnik və dini kimlikləri birbirini tamamlayan mütəşəkkil bir xalq idi. Onlar, bu baxımdan, qədim finikiyalılara daha çox bənzəyirdilər.

Avropanın katolik kilsəsinin güclü olduğu başqa yerlərində məskunlaşmaq yəhudilər üçün təhlükəli idi. Çünki Qədim Roma və onun varisi qismində iştirak edən katolik kilsə dini və irqi zəmində daima yəhudilərə qarşı antisemitizm siyasəti aparmış, onların avropa ərazisində məskunlaşmasının qarşısını almış, əksəriyyəti katolik olan avropalıların şüurunda belə bir stereotip yaratmışdır ki, yəhudilər Tanrı İsanın qatili (Yəhudanın ona xəyanət etdiyini və yəhudilərin onu öldürdüklərini) və Kainin (Hz. Adəmin xain oğlu Qabilin) varisləridir. Yəhudilərin də katolik kilsəsinə düşmənçiliyi ispan və portuqal yəhudi soyqırımları ilə məhdudlaşmırdı. Əslində, yəhudilərin bütün dünyaya dağılmasının əsas səbəbi, Qədim Roma imperiyasının İkinci Yerusəlim məbədini dağıtması olmuşdur.

Katoliklərdən fərqli olaraq, protestantların yəhudilərə münasibəti müsbət idi. Çünki katolik kilsəsi, onların hər ikisinin düşməni idi. 1580-ci ildə qəbul edilən "razılaşma formulu"na (1555-ci ildə Auqsburq dini sülh müqaviləsi əsasında) görə, Germaniya və Skandinaviyanın bir çox şəhər və knyazlıqlarında lüteranlar öz dini inanclarını sərbəst yaşamaq imkanları əldə etmişdilər. Lakin, yəhudilərin onlar arasında məskunlaşması çətin idi. Çünki, yəhudiləri "müqəddəs üçlüyü" tanımadıqları üçün ittiham edən Martin Lüter və onun davamçıları (lüteranlar) yəhudilərə münasibətdə katoliklərdən az fərqlənirdilər. Ancaq, digər protestant qolları onlara daha tolerant yanaşırdılar. Digər tərəfdən, lüteranlar müstəqil dövlət yaratmadıqları üçün, katolik kilsəsinə bağlı hakimiyyətin təzyiqi altında idilər.

Avropa ərazisinin müxtəlif yerlərinə gizli şəkildə sığınan yəhudilər üçün, XVI əsrin sonlarında ən əlverişli yer Niderlandın şimalındakı Amsterdam şəhəri idi. Çünki burada 1581-ci ildə ispan müstəmləkəçiliyinə qarşı qalxan xalq, I Vilhelm Oranskinin rəhbərliyi ilə müstəqillik qazanmışdır. Bu ərazidə protestantların öz əqidəsini sərbəst yaşaması üçün əlverişli şərait yaranmışdır. Çünki alman mənşəli I Vilhelm Oranski bir lüteran kimi vəftiz olunsa da, sonralar kalvinizmə meyl etmişdir. Bu, həm Avropadakı protestantların, həm də yəhudilərin buraya və Niderlandın qonşu ərazilərinə toplanmasına səbəb oldu.

5. XVII əsr Hollandiya "qızıl əsri"nin sirləri

Niderlandda yəhudilərlə yanaşı, protestantların ictimai mülkiyyəti (həmçinin, qadınların ümumi olmasını) və poliqamiyanı dəstəkləyən anabaptist təriqətinin mennonit qolu geniş yayılmışdı. Bu təriqətin qutterit qolu Çexiya ərazisinə yerləşmişdir. Anabaptizm təriqəti isə, lüteranlığın bazasında formalaşan svinqlianlıq təriqəti ilə yaxın əlaqələri var idi. Mennonitlər 1535-ci ildə katoliklərin onlara qarşı törətdikləri qanlı Münser hadisələrindən sonra Niderlandda sığınmışdılar. XVII əsrdə İngiltərədə meydana çıxan independent təriqəti ilə anabap-

tistlərin, mennonitlərin esxotoloji baxışları (İsanın minillik ilahi səltənətinin, "5-ci monarxiyanın" gələcəyinə inanırlar) üst-üstə düşürdü.

Onlar, ifrat pasifist (müharibəyə, əsgərliyə qarşı) olduqları üçün, yerli hakimiyyətin narazılığına səbəb olurdular. Çünki I Vilhelm Oranski ölkəni qorumaq üçün katolik İspaniya ilə müharibə edirdi. Bu savaş, 80 il (1568-1648) davam etdi. Buna görə də, onlar, savaşlar zamanı yaşadıqları ölkələri tərk edərək başqa yerlərə köçürdülər. Yəhudilər də azsaylı xalq olduğu üçün, savaşa meyilli deyildilər.

Müharibədə həlledici amillərdən biri maliyyədir. Çünki onu əldə etdikdən sonra, muzdlu döyüşçülərdən də istifadə etmək mümkün idi. Həm də, yerli hollandlar I Vilhelmin müstəqillik mübarizəsi ətrafında sıx birləşmişdi. Lakin, Amsterdamda bankir və tacirlərdən ibarət oliqarx bir sinif formalaşmışdı. Onlar dövlətin müxtəlif təbəqələrində təmsil olunur və istənilən qanunun qəbulu və ləğvi ilə bağlı qərar verə bilirdilər. I Vilhelm Oranski özü onlardan asılı duruma düşmüşdür. I Vilhelm İspaniya ilə savaşdığı üçün, onların maliyyə dəstəyinə daha çox arxalanırdı. Bu isə, oliqarxların sarayda hakimiyyətini daha da gücləndirirdi. Buna görə də, I Vilhelmin xalq arasında hörmətini tədricən itirir, yerli zadəgan və knyazların narahatçılığına səbəb olurdu.

XVII əsr, Niderlandın qızıl dövrü kimi səciyyələndirilir. Çünki bu dövrdə Niderland müstəqil respublika elan edilmiş (1588), ticarət, elm və sənət inkişaf etmiş, dini azadlıq tətbiq olunmuş, ətrafdan ora güclü miqrasiyalar olmuş, Leyden universiteti yaranmış (1575) və o, Avropa elminin, təhsilinin mərkəzinə çevrilmiş, 1602-ci ildə dünyada ilk səhmdar və transmilli Holland Ost-İnd Şirkəti qurulmuşdur. Əslində, Qərbi Avropada ilk milli dövlət və milli inkişaf ideyalarının təməli Niderland ərazisində qoyulmuşdur.

Qərbi Avropada ilk milli dövlət və milli inkişafın təməlinin Niderlanddan başlaması nə ilə bağlı idi?

XVII əsrdə Niderlandın qızıl dövrünü yaşaması təsadüfi deyildi. Məlum olur ki, XVI-XVII əsrlərdə Niderland insan və maliyyə kapitalının bir araya gəldiyi ərazi olmuşdur. I Vilhelm Oranskinin hakimiyyətdə güclənən oliqarxlardan asılı olması və ölkənin həmin güclər tərəfindən idarə olunması bir reallıq idi. K. Marks Niderlandın qızıl dövrünü "XVII əsrin nümunəvi kapitalist ölkəsi" kimi səciyyələndirir və manufakturaların, gəmiqayırmanın, parça istehsalının yüksək səviyyəyə çatdığını, burada olan kapitalın bütün Avropada olan kapitaldan çox olduğunu bildirir (26). Onlar dünya ticarətində birinci yerə çıxır və Şərq-Qərb ölkələri arasında ticarət əlaqələrini quran nəhəng beynəlxalq subyektə çevrilir. O, Fransa və Germaniyanın xarici ticarətinin böyük hissəsini öz əlində saxlayır. Amsterdamda 1609-cu ildə bank yaradılır və bu şəhər, qiymətli kağızlar üzrə birja mərkəzinə çevrilir.

Bəs, Niderlandı idarə edən o güclər kim idi?

Fransız tarixçisi F. Brodel "Kapitalizmin dinamikası" əsərində yazır: "Kapitalizmin inkişafının ilk böyük mərhələsində İtaliyanın Venesiya, Genuya, Florensiya kimi şəhər-dövlətlərində hakimiyyət pul elitasının əlində idi. XVII əsr-

də Hollandiyada zadəganlar ölkəni iş adamları, tacirlər və böyük maliyyəçilərin maraqları, hətta, onların göstərişi əsasında idarə edirdilər. İngiltərədə, 1688-ci il inqilabından sonra, hakimiyyət Hollandiyaya bənzər bir vəziyyət aldı. Fransa bir əsrdən çox gecikdi: 1830-cu ilin iyul inqilabından sonra burjuaziya nəhayət əminliklə hakimiyyəti öz əlinə keçirir."

F. Brodelin "iş adamları, tacirlər və böyük maliyyəçilər" kimi səciyyələndirdiyi burjuaziyanın Hollandiyaya İtaliya ərazisindən gəldiyi göstərilir. Lakin, o, İspanya və Portuqaliyadan gələn yəhudilərin adını çəkmir. Əslində, Hollandiya burjuaziyası, İspanya və Portuqaliyadan gələn yəhudilərdən, İtaliya ərazisindən gələn burjuaziya nümayəndələrindən (onlar arasında da yəhudilər var idi) təşkil olunmuşdur.

Biz, yəhudilərin böyük qisminin İspanya və Portuqaliyadan sonra Niderland ərazisinə, xüsusilə, Amsterdama sığındıqlarını bilirik. Onlar arasında zəngin, bilikli və təcrübəli insanlar kifayət qədər olmuşdur. Təbii ki, yəhudilər, yaranmış əlverişli azad mühitdən yararlanaraq ölkənin inkişafında mühüm rol oynamışlar. Onlar, bank və ticarət işlərində səriştəli olduqları üçün, bu sahədə önəmli yerləri öz əllərində saxlayırdılar. Bu baxımdan, Niderlandın siyasi və iqtisadi həyatında aparıcı rol oynayan oliqarxlar arasında onların sayı çox idi. Onlar arasında məşhur Barux, Lopes Suasso (İsaak İsrael), Pereyra (Abendan), Pinto, Mokatta, Qumpers, Rafael ailələri var idi. Onlar XVI əsrdə London, Antverpen, Bordo və digər şəhərlərdə məskunlaşmış və XVII əsrdə multikultural mühitin yaranması ilə bağlı olaraq Amsterdama köçmüşlər. Lopes Suasso Amsterdamın ən böyük vergi ödəyici kimi böyük nüfuz sahibi idi. İspaniya kralı II Karl ona irsi baron rütbəsi vermişdir. Holland Ost-İnd şirkətində onun və digər yəhudilərin səhmləri çox idi. O, bankir Pinto ailəsi ilə qohum olmuşdu. Pinto ailəsi Holland Ost-İnd şirkətini idarə edənlərdən, Şimali və Cənubi Amerikada iş görən, Niderlandın büdcəsinin zənginləşməsini təmin edən yəhudi ailələrindən biri idi. Hollandiyada aşkenaz yəhudiləri XVIII əsrdən başlayaraq fəallaşdılar. Bank işləri ilə məşğul olan məşhur aşkenaz yəhudilərinə Koen, Qoldsmit, Bişofşaym, Salamon ailələri aid idi. Onlar, Amsterdamda bir neçə bank qurmuş və Holland Ost-İnd şirkətinin idarə heyətində olmuşlar.

Yəhudilərlə yanaşı, Hollandiyada holland protestantlardan olan, bank və maliyyə işləri ilə məşğul olan burjuaziya da mövcud idi. Sillem, Borski, Van Loon, Van Lanşot, Pirson, Miz ailələri buna misal göstərilə bilər. Onlar güclənmək üçün, bir-biri ilə qohumluq əlaqələri qururdular. Onların Britaniyadan olan və Hollandiyada fəaliyyət göstərən məşhur Berinq, Houp (şotland), Klifford ailələri ilə də əlaqələri var idi. Onlar, gəmi sənayesi, kölə alveri, Amerikaya emiqrasiyanın təşkil olunması, müstəmləkə malları və almaz ticarəti, sənət əsərlərinin satışı ilə məşğul olurdular. Houp ailəsinin Rusiya ilə fəal əlaqələrinə görə, II Yekatrina bankir Henri Houpa dvoryan titulu vermiş, lakin, o, bundan imtina etmişdir.

İtaliyadan gələn burjuaziyanın nümayəndələri də Hollandiyada fəaliyyət göstərirdilər. Florensiyalı zadəgan ailəsi Strossilərin Hollandiyada banklarının fili-

alları açılmışdır (27, 56). Venesiya, Genuya oliqarxları Hollandiyanın bütün sahələrinə sirayət etmişdilər. Bütün Avropa Hollandiyanın müstəqilliyinə qarşı çıxdığı halda, 1619-cu ildə Venesiya onun müstəqilliyini tanımış və onun dövlətçiyinin qurulmasında birbaşa iştirak etmişdir. 1618-ci ildə başlayan 30 illik müharibənin Venesiya hərbi strateqləri tərəfindən ortaya qoyulduğu söylənilir. Çünki onlar İspaniya kralı ilə öz gəlirlərini bölüşdürmək istəmirdilər. Buna görə də, onlar, katolik kilsəsinə və onun təsiri altında olan İspan krallığına qarşı olan protestantları maliyyələşdirmək və onları bir-biri ilə toqquşdurmaqda maraqlı idilər.

Tanınmış tədqiqatçı A. Onopriyenko yazır: "Venesiya kapitalı atlantik ticarətinə rahat daxil olmaq üçün, yeni bir ada ərazisinə keçmək məcburiyyətində idi. Ticarət şəhər-respublikaları strategiyalarının davamı, yeni fəaliyyət teatrı olan Hollandiyada toqquşdu... XVI əsrin ikinci yarısından Hollandiyanın şimalına yeni əməliyyatlar axtaran Venesiya kapitalı daxil oldu. Orada yəhudi və Venesiya kapitalları İspan tacının çətiri altında Hollandiya ticarət və sənaye pulları ilə tikilmiş bir evdə"evləndilər". Venesiya kapitalları, böyük kapital ittifaqına dəniz ticarətinin inhisarlaşması və qitə zadəganlarının manipulyasiyasını təmin edən çoxəsrlik ada strategiyasını gətirdi." (**28**).

Hollandiya burjuaziyasının ticarət və bank fəaliyyətləri Avropanın bir çox ölkələrini, Amerika və Asiya ölkələrini əhatə edirdi. Hollandiyada yeni avroatlantik layihənin əsası qoyulurdu. Çünki Aralıq Dənizi ticarət loqistikası layihəsi iflasa uğramışdır. Yeni layihədə İspanya və Portuqaliyadan gələn yəhudilər, holland, şotland və ingilis mənşəli protestant bankir və tacirlər fəal iştirak edirdilər. Holland Ost-İnd şirkəti yeni burjuaziyanın maraqlarını bir araya gətirirdi. Tədqiqatçılar İtaliyadan gələn burjuaziyanın bu prosesdə aparıcı rol oynadığını və ilkin kapitalizmin İtaliyanın Venesiya, Genuya, Florensiya kimi şəhər-dövlətlərində formalaşdığını bildirirlər. O zaman, XVII əsr Hollandiya fenomeninin kökünü bu şəhər-dövlətlərdə axtarmaq doğru olardı.

6. İngiltərə - transmilli burjuaziyanın yeni avroatlantik mərkəzi

Hollandiyanın ərazisi müxtəlif dövlətlərlə sərhəd olduğu üçün, daima müharibələr meydanına çevrilirdi. Xüsusilə, burjuaziyanın burada qələbə çalması, onun Avropanın nəhəng dövlətlərinin hədəfinə çevrilməsinə səbəb olurdu. Bu baxımdan, burjuaziya, bütün resurslarını burada yerləşdirməkdən ehtiyat edirdi. Bunun üçün, daha təhlükəsiz və dünya sularına, avroatlantik məkana çıxışı olan yeni bir əraziyə sığınmaq lazım idi. Bunun üçün ən əlverişli məkan, ada ölkəsi olan İngiltərə idi.

Bura yerləşmək bir tərəfdən asan, digər tərəfdən çətin idi. Ona görə asan idi ki, burjua təbəqəsinin əlindəki böyük sərvətlər istənilən dövlət üçün yararlı idi. Ona görə çətin idi ki, burjua təbəqəsinin sərvətləri ilə yanaşı, böyük əlaqələri, kəşfiyyat məlumatları, zəngin idarətmə təcrübələri və gücləri vardı. Təbii ki, onlar, bu imkanları ilə məskunlaşdıqları dövlətdə tezliklə hakimiyyəti özlərindən asılı vəziyyətə salacaq və sonra onu ələ keçirəcəkdilər (Niderlandda olduğu

kimi). Buna görə də, İngiltərə hakimiyyəti buna razı olmadı. Lakin, transmilli burjuaziya artıq öz hədəfini seçmişdi və ona nail olmaq üçün bütün imkanlarını işə salmışdı. Bunun üçün, ən əlverişli imkan, İngiltərədən təqib olunaraq Hollandiyaya sığınan protestantlar və onların İngiltərədə fəaliyyət göstərən tərəfdarları, eyni zamanda, parlamentdə (əksəriyyət presviterian və independent puritan deputatlardan ibarət idi) və hökumətdə yerləşən 5-ci kolon vasitəsilə hakimiyyətə qarşı qiyamlar təşkil etmək və orada hakimiyyət dəyişikliyinə nail olmaq planı işlənib hazırlandı. İngiltərədə Stüart kral ailəsinə qarşı inqilab təşkil olunmalı və inqilabın lideri Oliver Kromvel olmalı idi.

Oliver Kromvel – protestant-puritan ailəsində doğulmuşdur. O, ingilis reformasiyasının və anqlikan kilsəsinin əsasını qoyan ictimai xadim Tomas Kromvelin həm genetik, həm də ideoloji varisi idi. O, puritanların independent qolunun lideri idi. Oliver Kromvel həm də bir hərbçi və bir sərkərdə kimi məşhurlaşmışdı. O, İngiltərədə kral hakimiyyətinə qarşı başlayan və daxildə bir çox qrupların (anqlikanlar, katoliklər, ingilis puritanlar və şotland puritanlarının) və etnik qrupların (ingilislər, valliylər, şotlandlar, irlandlar) bir-biri ilə toqquşması ilə nəticələnən vətəndaş müharibəsində antiroyalist parlament ordusuna rəhbərlik etdi. 1642-ci ildə başlayan vətəndaş müharibəsi 1645-ci ildə Oliver Kromvelin qələbəsi ilə bitdi. 1649-cu ilə qədər kral tərəfdarları ilə inqilabçılar arasında münaqişələr davam etdi və 1649-cu ildə Oliver Kromvel tam qələbə əldə edərək I Karlı edam etdirdi və həmin ilin may ayında monarxiyanın bitdiyi və respublikanın qurulduğu elan edildi. K. Marks, bunu "İngiltərə burjua inqilabı" kimi səciyyələndirdi.

İngiltərə burjua inqilabından sonra hakimiyyət Oliver Kromvelin əlində səfərbər olundu. O, kilsənin və kralın inhisarında olan bütün sahələri ləğv etdi. Yalnız, Ost-Hind Şirkətinə toxunulmadı. Ölkədə ticarət, sahibkarlıq fəaliyyətləri üçün yeni imkanlar açıldı. Anqlikan kilsəsi, digər dinlər ilə eyni statusa endirildi.

1660-cı ildə parlament monarxiyanı yenidən bərpa etmək və II Karlı hakimiyyətə dəvət etmək barədə qərar çıxarsa da, bu uzun çəkmədi. 1688-ci ildə şanlı inqilab nəticəsində parlament kral II Yakovun hakimiyyətini ləğv edir və Hollandiya kralı Oranlı Vilhelm İngiltərə kralı təyin olunur (O, I Karlın nəvəsi idi). Beləliklə, Hollandiyada bir araya gələn burjuaziya üçün, İngiltərəyə qapılar açılır.

Deməli, İspanya və Portuqaliyadan katolik kilsənin rəhbərliyi ilə qovulan yəhudilər, həmçinin, İtaliyanın Venesiya, Genuya şəhərlərindən gələn burjua təbəqəsi Amsterdamda protestantlarla əlaqəyə girərək güclü bir transmilli birlik yaratmış və İngiltərədə katolikliyə meyilli Stüartlar sülaləsini ortadan qaldıraraq protestantların lideri III Vilhelmi taxta çıxarmışlar. Bununla, İngiltərədə hakimiyyət yəhudi-protestant birliyinin, transmilli hökumətin və transmilli şirkətlərin (Ost-Hind Şirkəti) əlinə keçmişdi. Bu hadisələr, Avropada Yeni Dövrün başlanğıcını qoydu.

***

Yəhudilər İngiltərəyə necə yerləşdilər?

Yəhudilər, Amsterdamda icma şəklində sərbəst yaşayaraq, bank-sələmçilik, ticarət işləri ilə məşğul oldular və kral Oranski sülaləsi ilə yaxın əlaqələr quraraq Yaxın Şərq və Cənubi Amerika ilə ticarət əlaqələrini genişləndirdilər. Onlar, 1621-ci ildə Holland Vest-İnd şirkətinin qurulmasında və idarə olunmasında yaxından iştirak etdilər. Avropada XVII əsrin ilk rübündən başlayan 30 illik müharibə nəticəsində Polşa və digər Avropa ölkələri ərazində yaşayan aşkenaz yəhudiləri də Niderland ərazisinə miqrasiya etdilər. Yəhudilər tədricən Niderlandın ticarət və maliyyə işlərini öz əllərinə aldılar. Lakin, aşkenaz və sefard yəhudiləri burada da bir araya gəlmədilər.

Yəhudilərin lideri Menaşe ben İsrael yəhudilərin İngiltərəyə yerləşməsi üçün Oliver Kromvel ilə danışıqlar aparırdı. Menaşe ben İsrael 1644-cü ildə Venesiya məktəbinin yetirməsi hesab olunan kabbalist, saray maqı, astroloq və kəşfiyyatçı, şotland əsilli Con Düri ilə tanış olur. Sefard yəhudilərin (29) İngiltərə dərin dövləti və puritanlarla yaxın əlaqələrə girmələri, onların həyatında yeni bir səhifənin açılmasına şərait yaratdı.

Spinozanın müəllimlərindən olan Menaşe ben İsrael ilahiyyatçı və mütəfəkkir kimi tanınmışdır. O, XVII əsrdə yəhudilərin İngiltərəyə qayıtmasını təmin etmişdir. O, bir kabbalist kimi yəhudilərin bütün dünya ölkələrinə yayıldıqdan sonra İsrail dövlətini qurmaq üçün messiyanın (Tövrata görə, Davud peyğəmbərin soyundan olan sonuncu xilaskar peyğəmbərin) gələcəyinə inanırdı. Avropa ölkələrinin əksəriyyəti yəhudilərə sığınacaq verməк istəmirdilər. Bunun üçün, onları buna razı salmaq lazım idi. Onun messiya və Cənubi Amerika hindularının yəhudi mənşəli olması ilə bağlı fikirləri ingilis puritanlarının diqqətini çəkmişdi. Menaşe ben İsrael, beləliklə, ingilis puritanlarla müəyyən əlaqələr yarada bilir. Onun ingilis parlamentinə gördərdiyi məktub müəyyən müzakirələrə yol açır. Bəziləri hesab edir ki, İsraili qurmaq üçün messiyanın gələcəyinə inanan yəhudilər ilk öncə xristianlığı qəbul etməlidirlər (**30**).

Oliver Kromvel yəhudilərin ölkəyə daxil olmasını maddi, yaxın Şərq ölkələri ilə ticarət əlaqələri və kəşfiyyatda istifadə baxımdan sərfəli hesab etdiyi üçün, 1653-cü ildə bir qrup yəhudi-marranı ölkəyə qəbul etdi. Onların İngiltərəyə daxil olmasına şərait yaradanlardan biri XIII əsrdən İngiltərədə məşkunlaşan yəhudi-marran Antonio Fernandes de Karvalhal (Avraam İsrael) ailəsi idi. O, parlamentə maddi dəstək verir və həm də, öz kəşfiyyat şəbəkəsi ilə royalistlərin İspaniya, Portuqaliya ilə əlaqələri barədə məlumat toplayırdı (**31**).

Yəhudilər Oliver Kromvelin vaxtında İngiltərədə öz sinaqoqlarını tikdilər, icma hüquqlarını bərpa etdilər və ticarət-maliyyə işləri ilə məşğul oldular. Kromvelin yəhudilərə münasibəti o qədər müsbət idi ki, yəhudilər onu özlərinin maşyahı (messiya) hesab edirdilər. Çünki 1290-cı ildə yəhudiləri ölkədən sələmçilik və irqçilik zəminində kənarlaşdıran (Polşaya yerləşdirən) İngiltərə kralı I Edvarddan fərqli olaraq, Kromvel, əksər ingilislərin etirazına baxmayaraq, yəhudiləri İngiltərəyə yerləşdirərək, onlara böyük imkanlar yaratdı. Kromvelin vəfatından 3 il sonra İngiltərə hakimiyyətinə onun tərəfindən qətl

edilən I Karlın oğlu II Karl Stüart gəldi. O, atasının qisasını Kromveldən almaq üçün, onu qəbirdən çıxarıb boynunu vurdurdu və cəsədini meydanlarda dolaşdırdı. Lakin, II Karl yəhudilərə toxunmadı, əksinə, onların ölkəyə yerləşməsinə şərait yaratdı. Çünki onlar, kralın maliyyə məsələlərini idarə edirdilər. Amsterdamda olan yəhudilər və protestantlar isə, Holland kralı Vilhelm Oranskinin İngiltərəyə hücumunu, Fransaya sığınan sonuncu Stüart kralı II Yakova qarşı təzyiqlərini maliyyələşdirirdilər. Nəticədə, İngiltərədə Stüartlar sülaləsinin hakimiyyəti, Holland kralı Vilhelm Oranskinin qələbəsi ilə başa çatdı. Yəhudi bankiri Suassonun maliyyə dəstəyi ilə İngiltərə kralı olan III Vilhelm, II Yakovun qızı II Mariya Stüart ilə evlənərək taxta sahib çıxdı. 1688-ci ildə baş verən bu hadisə, tarixə şanlı inqilab kimi düşdü. III Vilhelm 1696-cı ildə yəhudi bankirlərə (Suasso, Pereyra) İngiltərə bankını yaratmaq imkanı verdi (daha əvvəl Amsterdamda yaratmışdılar). Beləliklə, yəhudilər tədricən Qərbi Avropa ölkələrində özlərinə yer etdilər və orada bank sistemlərini qurdular (Qoldsmit, Aaron Bencamin, Mokatto). Aşkenaz yəhudiləri Hollandiyadan İngiltərəyə XVIII əsrdə köç etdilər və onlar da burada öz bank sistemlərini yaratdılar (Koenlər, Rotşildlər, Montefior və s.) (**32**).

7. Yeni Dövr fəlsəfəsinin təməlini qoyan filosoflar

Yeni Dövr fəlsəfəsinin təməlini qoyan filosoflardan biri ***Barux Spinoza*** (latınca - Benediktus de Spinoza) 1632-ci ildə Amsterdamda vaxtilə Potuqaliyadan qovulan tacir sefard-yəhudi ailəsində doğulmuşdu. O, digər sefard yəhudiləri kimi kiçik yaşlarından dini təhsil almış, yəhudi, müsəlman və latındilli filosofların əsərləri ilə tanış olmuşdur. Onun ilk müəllimləri (haham İsaak Aboab da-Fonseka, ravvin Saul Moyteyra və Menaşe ben İsrael) kabbalist olmuşdur. Spinozanın sinif yoldaşı Moisey Zakuto sonralar Venesiya və Mantuedə nəzəri-kabbala məktəbinin yaradıcı idi. Bunlar onu göstərir ki, Spinozanın ilk təhsilini əsasən yəhudi ilahiyyatı və kabbala təlimi təşkil etmişdir. Spinozanın oxuduğu kitablar daha çox Müsəlman Şərq mədəniyyətini təmsil edən yəhudi ilahiyyatçıları, kabbalistləri, filosof və alimlərinin əsərləri (Avraam inb Ezra, Maymonid, Xasday Kreskas, kabbalist Avraam Koqen Errer, Qersonid, neoplatonik Yəhud Abrabanel), həmçinin, müsəlman müəlliflərin kitabları idi (İnb Sina, İbn Rüşd, Fərabi).

Spinoza da Amsterdamda olan protestantlar (kolleqiantlar təriqəti) ilə əlaqələr qurmuşdur. Onun bu hərəkəti, dindar yəhudi icmasını qəzəbləndirir. Ola bilsin ki, onun protestantlarla yaxınlığı, yəhudilik ehkamları ilə bağlı fərqli baxışlarının formalaşmasına təsir etmişdir. Buna görə də, o, 1656-cı ildə yəhudi-sefard icmasından təcrid olunur (herem). Öz payını qardaşına sataraq ailəsini tərk edir (o zaman atası və anası da vəfat etmişdilər). O, Enden kollejinə daxil olur və burada bir qədər fərqli biliklər əldə edir. Yunan və latın dillərini öyrənir, Qobbs, Dekart, Qassendi, Makiavelli, Brunonun əsərləri ilə tanış olur. Onun bu fəaliyyəti yəhudi icmasını daha da qəzəbləndirir və o, Amsterdamı tərk edərək yaxınlıqda olan və kolleqiantlar təriqətinin mərkəzi olan Reinsburq kəndinə yerləşir (Leyden yaxınlığında). O, kolleqiantlar təriqəti (**33**) ilə yaxın

əlaqələr qurur. Kolleqiantlar təriqəti – protestantlığın əsasən İngiltərədə yayılan və puritanlardan ayrılan İndependent cərəyanının (Robert Broun) Arminian fraksiyası idi. İndependent cərəyanının lideri İngiltərədə inqilabın başında dayanan Oliver Kromvel idi. Onların böyük bir hissəsi Hollandiyaya köçmüşlər.

Spinozanın kolleqiantlar təriqətində nüfuzu böyük olmuşdur. O, öz geniş bilikləri ilə ətrafının diqqətini özünə cəlb edə bilirdi. 1661-ci ildə London kral elmi cəmiyyətinin (1660 ildə yaradılan) sədrlərindən olan Henri Oldenberq onu ziyarət edir və onların əlaqələri formalaşır. 1663-də Haaqa yaxınlığına köçür və burada London kral elmi cəmiyyətinin bir çox üzvləri (Xristian Qyüqens) ilə görüşür. 1670-ci ildə nəşr etdirdiyi "Teoloji-siyasi traktat" əsərinə ateist damğası vurulur və o, təqib olunmağa başlayır. Buna görə, o, Haaqaya köçür və orada yaşayır. Orada Qotfrid Leybnis ilə tanış olur. Ona Heydelberq universitetində müəllimlik təklif olunsa da, bundan imtina edir. 1677-ci ildə vəfat edir və vəfatından sonra bütün əsərləri qadağan olunur. O, sonralar öz əsərlərini latın, ivrit, italyan, fransız, ispan, portuqal dillərində qələmə almışdır.

Spinozanın panteist görüşləri neoplatonizm fəlsəfəsinə əsaslanırdı. Renessans dövrünün filosoflarının əksəriyyəti panteist idi. Spinoza onların baxışlarını daha sistemli və konseptual şəkildə təqdim etməyi bacardı. Panteizmin ideyalarının yayılması burjua təbəqəsənin maraqlarına xidmət edirdi. Bunu, Florensiyada Mediçilər ailəsi tərəfindən panteizmin əsas mərkəzlərindən olan Platon Akademiyasının açılmasında və üzvlərinin maddi himayə olunmasında fəal iştirakında müşahidə etmək mümkün idi. Çünki panteizm bütün dinləri ortadan qaldırır, onları ilahlaşdırılan təbiətə itaət etməyə, ezoterik biliklərlə onun sirlərinə bələd olmağa şərait yaradırdı. Bu cür baxışlar, yəhudilər üçün vacib idi. Çünki onlar, Avropada dini diskriminasiyaya məruz qalan və bundan ən çox əziyyət çəkən əhali qrupu idilər. Eynilə, burjua təbəqəsi də, katolik kilsənin sosial-mədəni inhisarını ortadan qaldırmaqla, sekulyar cəmiyyətdə daha rahat öz siyasi-iqtisadi məqsədlərinə çata bilərdilər. Həmçinin, panteizm təlimi, ateizm və materializmə əsaslanan yeni qlobal bir dinin layihəsi idi. Renessans dövrünün mütəfəkkirləri də bu ümumi dindən geniş bəhs edirdilər.

***

Yeni Dövrün siyasi fəlsəfəsi, iki məşhur ingilis filosofu ***Tomas Qobbs və Con Lokk*** arasında gedən polemika ilə başlayır. Ölkədə yaranmış vətəndaş müharibəsi, optimal çıxış yolunun düşünülməsini zəruri edirdi. Kromvel tərəfindən təqib olunan royalistlərlə (Stüart krallığını dəstəkləyənlər) birgə Parisə sığınan və sonra onları tərk edərək Londona qayıdan Tomas Qobbs, vətəndaş müharibəsinin gətirdiyi anarxiyanın səbəbini insanın təbii anarxist təbiəti ilə əlaqələndirir və cəmiyyəti, insanı bu təhlükədən qorumağın yeganə rasional yolunun (ictimai müqavilə əsasında) süveren monarxiya dövlətinin (Leviafan) qurulmasında, dinin dövlətə tabe olmasında və onun hakimiyyətin alətinə çevrilməsində olduğunu bildirirdi.

Siyasi liberalizm nəzəriyyəsinin banilərindən olan Con Lokk, Kromvelin cəhbəsində olan mütəfəkkirlərdən olmuşdur. O, "Məxfi Şura"nın üvzlərindən

olan lord Entoni Eşlinin oğlunun müəllimi və həkimi olmuş, onun vasitəsilə siyasətə cəlb olunaraq, 1669-cu ildən Kral Cəmiyyəti Şurasının üzvü seçilmiş, sonra daha yüksək vəzifələrdə olmuşdur. Stüart II Yakov hakimiyyətə gələndə, lord Eşli ilə birlikdə Hollandiyaya sığınmış və inqilabdan sonra hakimiyyətə gələn Niderland kralı Vilhelm Oranskinin hakimiyyəti dövründə İngiltərəyə qayıtmışdır. O, "1688-ci il şərəfli inqilabı barədə düşüncələr" əsərində Vilhelm Oranskinin hakimiyyətə gəlməsini ingilis xalqının azadlığının və azad iradəsinin gerçəkləşməsi kimi dəyərləndirmişdir (**34**).

Con Lokkun"Məxfi Şura"nın üvzlərindən olan lord Entoni Eşlinin yaxın adamlarından olduğunu nəzərə alsaq, onun dərin dövlət sirlərini bilən bir şəxs olduğunu iddia edə bilərik. O, məhz bu mühitdə ilkin liberal ideyalarla tanış ola bilərdi. Çünki katolik və şotland əsilli olan Stüartların hakimiyyətinə alternativ layihə gətirmək lazım idi. Bu layihədə hakimiyyət anqlikan kilsəsinin və transmilli hökumətin əlində olmalı idi.

Tomas Qobbs və Con Lokk arasında insanın təbiəti, əxlaqı və ona uyğun olan sosial sistem barədə davam edən mübahisələr liberal düşüncənin təməlini formalaşdırdı. İnsanı təbiətən anarxist hesab edən T. Qobbsdan fərqli olaraq, C. Lokk "insan təmiz lövhədir (tabula rasa) və onu formalaşdıran sosial mühitdir" tezisini ortaya qoydu. Leviafan ideyası, fərdin azad inkişafına, onun mənəvi potensialının üzə çıxmasına və cəmiyyətin tərəqqisinə (proqres) sədd çəkirdisə, C. Lokkun dinamik sosial mühit ideyası proqresə əsaslanırdı. C. Lokkun görüşündən belə bir nəticə çıxırdı ki, güclü dövlət qapalı və zorakı bir sistem yaratdığı üçün, gec-tez ortadan qalxacaq, lakin, vətəndaş cəmiyyətinin tərəqqisi dövlətlərin ortadan qalxması ilə dayanmayacaq və irəli gedəcəkdir. Buna görə də, belə bir nəticəyə gəlindi ki, sosial inkişafın əsas meyarı dövlət deyil, vətəndaş cəmiyyətinin sonsuz proqresidir.

Proqres əsas meyar olduğu üçün, onun dinamikasına mane olan bütün ictimai institutlar (dövlət, din, ailə) deformasiya, adaptsiya və ya ləğv olunmalı və proqresin əsas ölçü vahidi individ (fərd) olmalıdır. Proqres və individ münasibətlərindən ortaya çıxan yeni dünyagörüşü sistemi – liberalizmdir. Əslində, proqresin fəlsəfəsi, transmilli hökumətin maraqlarına xidmət edən kapitalizmin dünyada genişlənməsinə, individin isə, bu məqsədə xidmət etməsinə yönəlmişdir. C. Lokkun özü də, siyasi elitanın içində olan şəxs idi. Çünki o, fərdin azadlığından bəhs etdiyi halda, Britaniya qul ticarəti sahəsinə ən böyük sərmayə qoyan şəxslərdən biri idi və Vilhelm Oranskinin monarxiyasını dəstəkləyirdi. O, yəhudi və xristianların bir cəmiyyətdə yaşamasını təmin edən tolerantlıq ideyasını dəstəklədiyi halda, katolik kilsəsinə qarşı dözümsüzlük ifadə edirdi. Çünki hesab edirdi ki, katoliklərin başçısı Romada oturduğu üçün, onlar, dövlət içində bir dövlətdirlər (**35, s. 415**). Halbuki, Britaniya ərazisində əksəriyyət təşkil edən şotlandlar, irlandlar məzhəb baxımından katolik idilər.

***

C. Lokkun liberal görüşünü iqtisadi tərəfdən inkişaf etdirən Böyük Britaniyalı alim, şotland mənşəli **Adam Smit** oldu. O da, lord Taunşend və lord

Keyms (Henri Hyum) vasitəsilə London kral cəmiyyətinə üzv seçilmiş və siyasi elitanın içinə daxil olmuşdur (**36**). O, C. Lokkun liberal ideyaları bazasında "azad ticarət" (free trade), obyektiv iqtisadi qanunlar, azad bazar, iqtisadi insan, təbii nizam ideyalarını ortaya qoydu və bildirdi ki, hər bir şəxs kimliyindən asılı olmayaraq, sərbəst sahibkarlıq fəaliyyəti ilə məşğul ola bilər. İqtisadi inkişafa təkan verən nəfsani istəklər ilə cəmiyyətin ümumi istəkləri bir-birini tamamlayır. Liberal iqtisadiyyat o zaman inkişaf edə bilər ki, o, milli deyil, transmilli xarakter daşısın. Çünki dövlət sərhədlərinin mövcudluğu, merkantilizm iqtisadiyyatın inkişafına mane olur. Buna görə də, liberal iqtisadiyyat və demokratiya proqressin təmsilçisi kimi dövlətin rolunu sıfıra endirməyə, fərdin rolunu isə, yüksəltməyə yönəlir (**37**).

Adam Smit hesab edirdi ki, təbiətdə olduğu kimi, cəmiyyətdə də insanların qarşılıqlı maraqları və bacarıqları istiqamətində ümumi bir iqtisadi sistem formalaşır. Bu sistemi hərəkətə gətirən mexanizmin mahiyyətini, xüsusi mülkiyyətə əsaslanan fərdi eqoizm və onun üzərində qarşılıqlı mənfəətə söykənən ümumi maraqlar təşkil edir. A. Smit bu mexanizmi, iqtisadi sistemin daxilində tənzimləyici və istiqamətləndirici xarakter daşıyan "görünməz əl" adlandırmışdır (**38, c. 66**).

A. Smitin "Təbii ehtiyatlar məhdud, insan ehtiyacları qeyri-məhduddur" tezisi, kapitalizm sisteminin təməl prinsipinə çevrildi. İnsanın və ümumən cəmiyyətin ehtiyaclarının qeyri-məhdudluğuna əsaslanan iqtisadi şüur yeni bazarlar əldə etmək, daha çox qazanmaq, ətrafa genişlənmək, bu yolda zəifləri əzmək, güclülərlə rəqabətə çıxmaq, dünyanın təbii resurslarını əldə etmək, onlardan bəhrələnən insanları (xalqları) genosidə məruz qoymaq (Maltus nəzəriyyəsi), hərbi güc tətbiq edərək imperializm siyasəti həyata keçirmək, başqa ölkələrin ərazilərini işğal etmək və digər bu kimi nəticələrə rəvac verir.

A. Smitin gəldiyi maraqlı qənaətlərdən biri də bu idi ki, cəmiyyətin iqtisadi inkişafının əsasında dayanan elmi-texniki tərəqqi və fərdi eqoizm amilləri sonsuzadək davam edə bilməzlər. Çünki onun dediyi kimi, insan ehtiyacları qeyri-məhduddursa, dünya qeyri-məhdud deyildir. Yəni, bir cəmiyyətin daxilində genişlənən iqtisadi sistem həmin cəmiyyətin fövqünə çıxaraq digər bazarlara genişlənəcək və nəticədə dünya bazarını ələ keçirəndən sonra genişlənmək imkanları olmayacaqdır. O zaman, sistem qapanacaq və öz içindən tənəzzülə doğru irəliləyəcəkdir.

İngiltərədə sefarad yəhudisi olan Devid Rikardo öz iqtisadi nəzəriyyəsi ilə XIX əsrin əvvəllərində sosialist-utopist cərəyanın əsasını qoydu (T.Qodskin, U.Tompson, F. Brey). Bu nəzəriyyə, kapitalizmin zəhmətkeş insanların əməyini istismar etdiyini və onu düzgün dəyərləndirmədiyini ortaya qoydu. Sonralar sefarad yəhudisi olan K. Marks da, bu nəzəriyyə əsasında öz "kapital" əsərini yazdı. K. Marks, A. Smitin sistemin qapanması və öz içindən tənəzzülə doğru irəliləməsi ideyasını götürərək, onun üzərində öz tarixi dialektika metodologiyasını yaratdı. Yəni, ona görə, əvvəlki ictimai-iqtisadi formasiyalar kimi, kapitalizm sistemi də öz imperailizm mərhələsində qapalı sistemə düşərək öz içindən tənəzzülə gedəcəkdir. O zaman, onun genişlənməsinə təkan verən elmi-texniki

tərəqqi fenomeni də sıradan çıxacaqdır. K. Marks, bunu yeni sosializm formasiyasına keçid kimi dəyərləndirirdi. A. Smit, D. Rikardo, K. Marks və digərləri faizli bank kredit sisteminin üstündən sükutla keçdilər. Halbuki, transmilli qurumların varlığı əvvəllər olduğu kimi, bu gün də, məhz bu sistem üzərində bərqərardır.

***

Göründüyü kimi, liberal nəzəriyyələrin əsasını qoyan Con Lokk və Adam Smit öz dövrlərində siyasi elitanın içində olan şəxslər kimi, onların maraqlarına xidmət etmişlər. Onlardan sonra gələnlər də mahiyyətə toxunmadan, səthi xarakterli fərqli fikirlər irəli sürmüşlər. Bunlar, "demokratiya"nın və bazar iqtisadiyyatının dünyada genişlənməsinə, dövlətlərin ortadan qalxmasına və transmilli qurumların vətəndaş cəmiyyəti üzərində gizli hakimiyyətinə şərait yaratmışdır. Əslində, bu strategiya, liberal nəzəriyyələrin yarandığı ilk gündən nəzərdə tutulmuşdur. İngilis milli loqosu, milli dövlətin yaradılmasını, transmilli dünya sisteminin qurulmasına körpü kimi baxmışdır. Bu gün, artıq nəzərdə tutulan vaxt yetişmişdir. Milli dövlətlərin etnik dövlətlərə parçalanması və qlobal sistemin yaranması fonunda, ingilis dilinin və ingilis milli fəlsəfi loqosunun dominant olması və qloballaşması hadisəsi danılmaz bir həqiqətə çevrilməkdədir.

Adam Smit və Con Lokk liberalizmin siyasi və iqtisadi əsaslarını qoymuşdular. Bu ideyalar, tədricən Avropanın digər yerlərinə yayılırdı. Con Lokk, Devid Yum, Adam Smit və digər ingilis mütəfəkkirləri Avropa ölkələrinə, ABŞ-na səyahət edir, oradakı yerli mütəfəkkirlərlə, maarifçilərlə əlaqələr qururdular. Bu fikirlərin yayılması, transmilli qurumun hakimiyyətinin genişlənməsi demək idi. Çünki ideyalar şüurlarda dərk olunduqdan sonra maddiləşir və özünü gerçəkləşdirmək ehtiyacı duyur.

8. ABŞ və Fransa burjua inqilabları

İngiltərədə kök salan transmilli burjuaziya müstəmləkəçilik siyasətinə başladı. Dünya bazarını ələ keçirmək üçün, böyük imperiyalar parçalanmalı və onların yerində bazarlarını ələ keçirmək üçün kiçik milli dövlətlər yaranmalı idi. Transmilli Ost-Hind şirkəti Hindistan və Şimali Amerika bazarlarını ələ keçirdi. Ona, dünya bazarını ələ keçirməkdə ən böyük maneə, güclü Fransa krallığı idi.

Fransa İngiltərənin Şimali Amerika ərazisində qurduğu müstəmləkələri dağıtmaq üçün, qiyamçı qruplara (azadlıq oğulları) silah, maliyyə dəstəyi verdi. 1776-cı ildə ABŞ-da qiyamçılar qələbə qazandı və müstəmləkəni ləğv etdilər. Bu qiyamçılar, vaxtilə İngiltərəni tərk edən puritanlar idilər.

İngiltərənin transmilli hökuməti bu qiyamın qisasını almaq üçün, 1789-cu ildə Fransada burjua inqilabını həyata keçirdi və kral XVI Lüdoviki taxtdan salaraq öldürülməsinə şərait yaratdı. Fransada anarxiya pik həddə çatdı və bunun nəticəsi olaraq xalq içindən çıxan Napaleon Bonopartın rəhbərliyi altında yenidən monarxiya sistemi quruldu. Lakin, bu uzun sürmədi. Çünki transmilli qurum, Fransa ilə Rusiyanı qarşı-qarşıya gətirərək, hər iki rəqibini zəiflədib ortadan qaldırdı.

Fransa inqilabının dalğalarının Avropanın katolikləri arasında yayılmasının qarşısını almaq üçün, katolik kilsəsi İspaniya, Portuqaliya kimi yerlərdə feodal təsərrüfat və idarəetmə sisteminin dağılmasına imkan vermirdi. Lakin, protestantların çox olduğu yerlərdə bu ideyalar sürətlə yayılırdı. Onların yayıldığı ərazilərdə protestantlar sosial-siyasi gücə çevrilir, katolik kilsəsinə qarşı mübarizə aparır və onun hakimiyyətindən qurtulmaq istəyirdilər. Beləliklə, katolik kilsəsinin hakimiyyətindən qurtulan ərazilərdə milli dövlətlər meydana gəlirdi. Çünki onlar ənənəvi şəkildə yaşamaq istəmirdilər və yeni həyat tərzi üçün, milli inkişafdan başqa bir yol yox idi. Bu isə, mexaniki sürətdə milli dövlətlərin transmilli qurumların təsiri altına düşməsinə səbəb olurdu.

9. Maarifçilik və maarifçilər

Maarifçilər üçün milli fəlsəfə nəyə görə aktual idi?

Fəlsəfədə millilikdən bəhs edəndə, ilk növbədə ingilis, fransız və alman fəlsəfəsi kimi oturuşmuş anlayışlar yada düşür. Çünki Avropada Yeni Dövrün paradiqmalarını ilk həyata keçirənlər, ilk milli dövlətləri yaradanlar və imperialist siyasət kursunu götürənlər onlar olmuşlar. İlk dəfə sosial-siyasi həyatda böyük inqilabi dəyişikliklər, liberal transformasiya prosesləri İngiltərə (Şanlı inqilab - 1688), ABŞ (müstəqillik deklarasiyasının qəbulu - 1776), Fransa (İnsan və vətəndaş hüquq deklarasiyası - 1789), Almaniya ərazilərində baş vermişdir. XIX-XX əsrlərdə onların təsiri ilə Avropanın digər ərazilərində, Asiyada milli ideyalar maarifçilik fəlsəfəsi vasitəsilə yayılmışdı.

Milli dövlət - etnik, dini, sosial kimliyindən asılı olmayaraq, konkret bir ərazidə yaşayan əhalini konkret bir dil, vətəndaşlıq ideologiyası və milli strategiya ətrafında birləşdirmək, bu istiqamətdə onları assimlyasiya edərək siyasi bir millət formalaşdırmaq məqsədini qarşıya qoyurdu. İmperialist siyasəti həyata keçirən milli dövlətlərin uzaq hədəfi də buna xidmət edirdi. Əslində, milli dövlətlərin hakim elitası, Yeni Dövrdə tarixi rekonstruksiya nəticəsində hakimiyyətə gələn transmilli qruplar idi. Onlar, bazar iqtisadiyyatı və ETİ vasitəsilə yerli və dünya bazarlarını ələ keçirmək, individualizm ideyası vasitəsilə təhlükəli ənənəvi kollektiv birlik formalarını atomlara bölmək, sekulyarizm və ifrat rasionalizm vasitəsilə marginal və deist bir toplum yaratmaq, proqress ideyası vasitəsilə cəmiyyətləri öz strateji məqsədləri istiqamətində səfərbər edərək istismar etmək istəyirdilər. Bunlar, Yeni Dövrün əksər filosoflarının əsas ideya istiqamətlərini təşkil etmişdir. Yalnız, XIX əsrin sonlarında F. Nitşe buna "stop" demişdir.

Milli fəlsəfənin formalaşması və inkişafında müxtəlif etnoslara mənsub olan filosoflar fəal rol oynamışlar. Məsələn, yepiskop, filosof Corc Berkli İrlandiyada doğulan irland olsa da, öz əsərlərini latın, ingilis və fransız dillərində yazmışdır. Şotlandiyada doğulan şotland əsilli filosof Devid Yum öz əsərlərini ingilis dilində qələmə almışdır. Demək olar ki, Böyük Britaniya ərazisindən olan irland və şotland mənşəli mütəfəkkirlərin hamısı ingilis dilində yazıb yaratmışlar. Halbuki, şotland və irlandların öz dövlətləri, dövlətçilik ənənələri və milli dilləri olmuşdur.

Filosofların yaşadıqları ərazi və yetişdikləri mühit də fəlsəfi əsərlərin dilinə təsir etmişdir. Məsələn, Paul Qolbax Almaniyada doğulan alman olduğu halda, öz əsərlərini fransızca yazmışdır. Çünki o, gənc yaşlarından Parisə köçmüş və orada yaşamışdır. Yaxud, Jan-Jak Russo Cenevrədə (İsveçrə) doğulsa da, məşhur fransız filosofu kimi tanınmışdır. Çünki kiçik yaşlarından kimsəsiz qalan filosof, özünə Fransada sığınacaq tapmışdır.

Maarifçilərin ideyaları köhnə sistemin fonunda daha ədalətli və aktual görünürdü. Maarifçi filosoflar, katolik kilsənin hegemonluğu altında olan orta əsrləri "zülmət əsrləri" kimi səciyyələndirməklə, şüuraltı şəkildə özlərinin təmsil etdiyi maaarifçiliyi "aydınlanma, ziyalı, işıqlı" (the enlightenment) kimi təqdim edirdilər. Bununla, maarifçilər, qnoseoloji dualizm paradiqmasından çıxış edərək, teologiyaya qarşı azadfikirlilik, empirizm və skeptisizmə əsaslanan rasional fəlsəfəni, sekulyarizmi, elmi metodları qoyurdular. Onlar, Bibliyanın Tanrı kitabı olması məsələsini şübhə altına alır və fitri din ilə eyniləşdirilən deizm inancını gündəmə gətirirdilər. Dini, kilsənin nəzarəti altında saxlanılan sosial fenomen kimi deyil, fərdin seçimi ilə bağlı olan şəxsi fenomen kimi dəyərləndirirdilər (laiklik, sekulyarlıq). Cəmiyyətin əksəriyyəti, artıq, bu fikirləri qəbul edir və onları doğru hesab edirdilər. Çünki 500 illik tarixi proses, onların şüurunda çox dəyişikliklər etmişdir. ABŞ və Fransada baş verən burjua inqilabları və hadisələrin sonrakı inkişafı göstərdi ki, maarifçilərin təbliğ etdikləri azadlıq ideyaları əbəs deyildi. Onlar, sanki, barıt çəlləyinə atılan bir qığılcım idi.

Yeni Dövrdə fransız dili Avropada latın dilini əvəz etdiyi üçün, o, beynəlxalq elmi-fəlsəfi dil statusu qazanmışdır. Almanlar və ingilislər də öz dillərini yaymağa cəhd edirdilər. Bu xalqların hər üçü germanmənşəli olsalar da, öz siyasi-iqtisadi maraqları istiqamətində fərqli milli kimliklərin formalaşdırılmasında maraqlı idilər. Çünki onların orta əsrlərdə qurduqları dövlətlər, yaratdıqları universitetlər və digər amillər buna əsas verirdi. Bundan başqa, bu prosesləri daxildən idarə edən və onları yönləndirən siyasi-iqtisadi elitalar var idi. Onlar, bir-biri ilə yaxın əməkdaşlıq mühitində olan maarifçiləri açıq və gizli şəkildə dəstəkləyirdilər. Lakin, maarifçiliyi dəstəkləyən məhcul qüvvələr, eyni zamanda, onların təşkilatlanmasına və güclənməsinə şərait yaradırdılar.

Maarifçilik fəlsəfəsi, ilk dəfə milli dillərdə meydana çıxan böyük eksiklopediyalar ilə yayıldı. İngiltərədə Efraim Çembers (İngiltərədə tərcüməçi, kitabşünas 1728-ci il) iki cildlik Siklopediya, Almaniyada Yohan Sedler (1731-1754) alman dilində 68 cildlik "Böyük universal leksikon" əsərlərini ortaya qoydular. Deni Didro və digər maarifçilər tərəfindən fransız dilində hazırlanan 35 cildlik ensiklopediya (1751-1780) Yeni Dövrün ən tanınmış və mükəmməl əsəri hesab olundu. Bu əsərlərin meydana çıxmasında bütün resurslar milli-mədəni inkişaf üçün bir araya gətirilirdi. İngiltərə, Fransa, Almaniya ərazisində yaşayan bütün alim və filosoflar etnik mənşələrindən asılı olmayaraq, bu milli-mədəni inkişaf prosesində iştirak edirdilər. Fransız maarifçiləri daha çox sosial və siyasi məsələlərə ağırlıq verdikləri halda, alman maarifçiləri din və əxlaq məsələlərinə diqqət yetirirdilər. Lakin, onların hamısının ortaq hədəfi, feodal sistemi ortadan

qaldırmaq və liberal dəyərləri (demokratiya, bazar iqtisadiyyatı) həyata keçirmək idi.

Cədvəl 1. Tanınmış avropa filosof və mütəfəkkirlərinin etnik mənşəyi

Etnik göstərici	Filosofların adları
1. Alman mənşəli filosoflar	Böyük Albert (XIII əsr -dominikan), M. Ekhart (XIII əsr - dominikan), M. Lüter, X. Tomazius, İ. Kant, İ. Fixte, F. Şellinq, Q. Hegel, L. Feyerbax, Bruno Bauer, MaksŞtirner, A. Şopenqauer, V. Vindelband, V. Diltey, M. Veber (anası fransız), Q. Rikkert, K. Yaspers, O. Şpenqler, Y. Habermas, M. Haydeqqer, F. Brentano (alman-italyan), K.Ştumpf.
Qeyri-alman mənşəli alman filosofları	(Yəhudi mənşəlilər): K. Marks, L. Vitqenşteyn, Q. Zimmel, T. Adorno, E. Fromm, Q. Markuze, E. Qusserl, M. Xorkxaqmer, Z. Freyd. Q. Leybnis (atası serb, anası alman), F. Nitşe (polyak)
2. İngilis mənşəli filosoflar	Alkuin, Rocer Bekon, Uilyam Okkam, Tomas Mor, Frensis Bekon, Con Lokk, Entoni Şeftsberi, Ceremi Bentam, Tomas Qobbs, Çarlz Darvin, Herbert Spenser, Tomas Qrin, Frensis Bredli, Corc Mur, Bertran Rassel
Qeyri-ingilis mənşəli ingilis filosofları	İoann Skot Eriuqen, Corc Berkli (irland), İoann Duns Skot, İsaak Nyuton, Devid Yum, Con Stüart Mill, Adam Smit (şotland) Kenterberli Anselm (italyan), Devid Rikardo (yəhudi-sefard), Alfred Ayer (yəhudi)
3. Fransız mənşəli filosoflar	Pyer Abelyar, Monten, Rene Dekart, Qassendi, Nikola Malbranş, Blez Paskal, Volter, Deni Didro, Etyen Kondilyak, Jülyen Lametri, Şarl Monteskye, Oqüst Kont, Sen-Simon, Şarl Furye, Pyer Prudon, Jan Pol Sartr, Alber Kamyu, Merlo-Ponti, Qabriel Marsel, Rolan Bart, Mişel Fuko, Jil Delez, Fransua Liotar, Jan Bodriyar, Alen Badyu, Teyar de Şarden, Jorj Batay, Qaston Başlyar, Lui Altüsser, Pyer Burdye, Pyer Qvattari, Jak Lakan
Qeyri-fransız mənşəli fransız filosofları	(Yəhudi mənşəlilər): Emil Dürkqeym, Derrida, Anri Berqson, Levi-Stross, Jak Derrida, Jak Mariten, Aleksandr Koyre. Qolbax (alman), Jak Russo (isveç).
4. Italyan mənşəli filosoflar	Mark Siseron, Lukresiya Kar, Seneka, Mezoniy Ruf, Mark Avreliy, Akvinli Foma, Mediçilər ailəsi, Dante, Marsilio Fiçino, Cordano Bruno, Nikkolo Ma-

	kiavelli, Cambatista Viko, Antonio Cenavezi, Qaliley, Melxior Coiya, Paskantonio Labriolauale Qaluppi, Antonio Rosmini-Serbati, Vinçenso Coberti, Trensio Mamiani, Luici Ferri, Avqusto Vera, Bertrando Spaventa, Covanni Centile, Benedetto Kroçe, Abbanyano, Canni Vattimo.
Qeyri-italyan mənşəli italyan filosofları	Antonio Qramşi (alban).

Qərbi Avropa filosoflarının etnik mənşələri barədə məlumatlar tam şəkildə araşdırılmamışdır. Lakin, əldə olan məlumatların bir çoxu, onların etnik və milli kimliklərini bir-birindən ayırmağa imkan verir (cədvəl 1). Onu da nəzərə almaq lazımdır ki, alman, fransız, ingilis milli kimliyində və onların etnogenezisində bir çox xalqların nümayəndələri iştirak etmişdir (keltlər, normanlar, hunlar, romalılar və s). Etnosları sosial konstruksiya materialları kimi dəyərləndirən konstruktivizmə görə bunun heç bir əhəmiyyəti yoxdur. Lakin, primordialist yanaşmaya görə, bu məsələ əhəmiyyətlidir. Çünki müxtəlif tarixi sosial konstruksiyaların formalaşmasında iştirak edən etnoslar, sadəcə bir inşaat materialı kimi deyil, öz sosial-mədəni matrisası olan substansiyalar kimi daxil olurlar. Düşünürəm, hər iki yanaşmada ifratçılıq vardır. Çünki matrisalarını itirən sosial substansiyalar, yəni, assimlyasiyaya məruz qalan etnoslar da bir gerçəklikdir.

Nəticə. Yeni Dövr, qlobal tarixi rekonstruksiya idi. O, XVII-XVIII əsrdə yeni milli dövlətlərin meydana çıxması ilə öz siyasi-hüquqi varlığını təsdiq etdi. Bununla, orta əsrlərdən başlayaraq Avropada katolik kilsənin ehkamları əsasında formalaşan tradisionalist paradiqma məğlub oldu və onu, Yeni Dövrün liberal paradiqması əvəz etdi. Lakin, bu proses, öz başlanğıcını önreformasiya (XII-XV) və reformasiya (XVI-XVII) hərəkatlarından alırdı. 500 ildən çox davam edən bu kəşməkeşli proses dəhşətli fəlakətlərə səbəb oldu.

Bu mübarizə, katolik kilsənin hakimiyyətindən və onun hegemoniyasından narazı olan qüvvələrə lazım idi. Bu qüvvələr arasında kilsənin müflisləşdirdiyi, aldatdığı, zülm etdiyi sadə insanlar, kilsə tərəfindən siyasi-iqtisadi maraqları məhdudlaşdırılan kral, knyaz və zadəganlar, kilsə tərəfindən təqib olunan fərqli fikir adamları, dini təriqətlər, ideoloji cərəyanlar və yəhudi icmaları var idi. Onlar, düşmənləri üzərində qələbə qazanmaq üçün, bir araya gəlmək, təşkilatlanmaq və ümumi konsepsiyadan çıxış etmək məcburiyyətində olmuşlar. Müxtəlif xarakterli insan və qrupları bir araya gətirmək üçün, gizli və mürəkkəb strukturların yaradılmasına ehtiyac var idi. Belə strukturlar mason təşkilatları şəklində meydana çıxmışlar. Buna görə də, təsadüfi deyildir ki, Yeni Dövrün, reformasiya və önreformasiya hərəkatlarının, humanizmin görkəmli liderləri, filosofları, siyasi xadimləri arasında mason təşkilatlarının üzvləri çox olmuşdur. Yeni Dövrün paradiqması ilə mason təşkilatlarının konsepsiyalarının üst-üstə düşməsi də buradan irəli gəlirdi.

Milli dövlətlər, katolik kilsənin təzyiqi və təsiri altında olan imperiyaların parçalanması və müstəqillik əldə etməsi nəticəsində meydana çıxa bilərdi. İmperiyaların parçalanması üçün, sadə xalqların, kəndlilərin ayağa qaldırılması, silahlandırılması və idarə olunması lazım idi. Bu proseslər isə, özbaşına baş verə bilməzdi. Bunun üçün inqilabi ideyalara, maliyyəyə, təcrübəli, bilikli insanlar və qruplara ehtiyac var idi. Bu inqilabi proseslər, paralel şəkildə həm təkamül (maarifçilik hərəkatı), həm də üsyan yoluyla həyata keçirilməli idi. Lakin, şüurlarda inqilab etmək üçün, azadlıq ideyaları sadə insanların danışdıqları dillərdə və sadə bədii formalarda təbliğ olunmalı idi. Bu isə, milli şüurun, milli mədəniyyətin formalaşmasına və onun üzərində milli dövlətçiliyin yaranmasına təkan verirdi. Bu proseslərin dərinləşməsi, imperiyaların milli dövlətlərə parçalanmasına və onlardan güc alan katolik kilsəsin zəifləməsinə səbəb olurdu. Nəticədə, keçmiş imperiyalar ərazisində gücünü itirən katolik kilsənin yerini, ona qarşı əsas mübarizə mərkəzləri olan mason təşkilatları və digər gizli təşkilatlar tuturdu. Beləliklə, kilsənin hegemoniyasının yerində gizli transmilli qrupların gözəgörünməz hegemoniyası qurulurdu.

Ədəbiyyat və qeydlər:

1. История философии: Запад-Россия-Восток (книга четвёртая. Философия XXв.). Второе издание. Ред. Н. В. Мотрошилова и А. М. Руткевич. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 2000. — с.252

2. Маньковская Н. Б. Эстетика постмодернизма. — М.: ИФ РАН — С. 132

3. https://ru.wikipedia.org/wiki/Различия_между_православием_и_католицизмом

4. Hospitalyerlər təriqəti Fələstində 1099-cu ildə yaranmışdır. Onlar, Fələstinə gələn xristian ziyarətçilərin təhlükəsizliyinə və sağlamlıq məsələlərinə baxırdılar. Onlar, xəstə ziyarətçiləri müalicə etmək üçün, Fələstində tibbi yardım mərkəzi yaratmışlar. Bu gün işlənən "hospital" sözü də buradan irəli gəlir.

5. Seward D. The monks of war: the military religious orders. — Archon Books, 1972. - 346 p.

6. Robinson, John J. Born in Blood: the Lost Secrets of Freemasonry. - Lanham, US: Rowman and Littlefield,2009. — Silvercloud, Terry David. The Shape of God: Secrets, Tales, and Legends of the Dawn Warriors. — Victoria, Canada: Trafford, 2007.

7. Katoliklərlə qusitlərin qarşıdurması bir qədər səngisə də, XVII əsrdən başlayaraq qusitlərin bir hissəsi lüteranlara, digərləri kalvinistlərə qoşulmuş, radikal qusitlər isə (taboritlər) öz kimliklərini bu günə qədər qoruya bilmişlər.

8. Valdenslər əksər protestantlar kimi, yəhudilərlə normal münasibətdə olmuşlar. II Dünya müharibəsi zamanı İtaliya valdenslərinin yəhudiləri faşizmdən qorumaları göstərir ki, orta əsrlərdə də onların yəhudilərlə münasibətləri pozitiv olmuşdur.

9. K**atarlar** (albiqoylar, yəni Albijuadan olan katarlar) xristian təriqəti,

Fransa (Lanqedok), İtaliya və digər avropa ölkələrində katarlar, Balkan və Bizansda boqomillər (bolqar din xadimi Pop Boqomil tərəfindən yaradılmış) və onların qolu olan patarenlər (Bosniya), babunlar (Makedoniya), Kiçik Asiyada pavlikianlar və digər adlar (manixeylər, messalianlar, evxitlər, publikane və s) altında tanınırlar.

10. Z. M. Bünyadov – Azərbaycan VII – IX əsrlərdə, Bakı, 2007

11. https://az.wikipedia.org/wiki/Pavlikanlar_hərəkatı

12. Bizans ərazisində onların paytaxtı Tefriku şəhəri olmuşdur. Bu şəhər indi Türkiyədə Ərzurum və Sivas arasında olan kiçik Divriqi şəhəridir. Onlar, bu ərazidən Bizansın digər şəhərlərinə hücum edir, kilsələri dağıdır, dini ayin alətlərini qərət edir və keşişləri girov götürürdülər. Xilafətdən bəzən himayə alırdılar. Xilafət onları Bizansa qarşı bir silah kimi istifadə edirdi. Buna görə də, Bizans onları Avropa istiqamətində uzaqlaşdırmaq qərarına gəlir.

13. Блюм Жан. Ренн-ле-Шато. Вестготы, катары, тамплиеры: секрет еретиков / Пер. с фр. А. Ю. Карачинского, И. А. Эгипти. — СПб.: Евразия, 2007. — 256 с.

14. Байджент М., Лей Р., Линкольн Г. Священная загадка. Иисус Христос. Катары. Священный Грааль. Тамплиеры. Сионская община. Франкмасоны / Пер. с фр. О. Фадиной. — СПб.: Кронверк-Принт; Норма-Пресс; Ривакс, 1993. — 368 с.

15. https://ru.wikipedia.org/wiki/Реформация_в_Италии

16. Смирин, М. М. Германия в XVI и в начале XVII в.// История средних веков в двух томах / Под ред. С. Д. Сказкина. — 2-е изд. — — Т. 2. М.: Высшая школа, 1977.

17. Kinney, Kinney, Arthur; Swain, David W. Tudor England: An Encyclopedia. — Garland, 2001.

18. https://www.e-reading.club/chapter.php/82838/22/Kalashnikov%2C_Kugushev_-_

19. Бертран Рассел. История западной философии. Кн. 3. Гл. V. Контрреформация и Реформация. http://psylib.org.ua/books/rassb01/index.htm

20. https://www.e-reading.club/chapter.php/82838/22/Kalashnikov%2C_Kugushev_-_Tretiii_Proekt._Tom_II__Tochka_perehoda_.html

21. https://ru.wikipedia.org/wiki/Плифон

22. https://ru.wikipedia.org/wiki/пантеизм

23. Kordova şəhərinin əhalisi yarım milyon olduğu halda, həmin dövrdə Parisdə 38.000 əhali yaşayırdı. Şəhərdə 700 məscid, 60.000 ev, 70 kitabxana (kitabxalaların birində 500.000 əlyazma kitab vardı), 900 hamam, küçələrdə lampalar vardı (İslam ansikplodesi - https://islamansiklopedisi.org.tr/).

24. https://islamansiklopedisi.org.tr/endulus

25. Erol Toy, Cumhuriyet Gazetesi, 30 Temmuz 1979.

26. ttps://wg-lj.livejournal.com/621353.html
27. Crabb A. The Strozzi of Florence: widowhood and family solidarity in the Renaissance. UniversityofMichiganPress; 2000.
28. А. Оноприенко. Мировой кризис 8: расцвет венецианских стратегий в Голландии. https://historiosophy.ru/predel-razvitiya-kapitalizma-spiral-chetyryox-venecij/Sefarad yəhudilərinin İngiltərəyə daxil olması üçün, yəhudi ilahiyyatçı-kabbalist, filosof, Amsterdamda ilk dəfə yəhudi tipoqrafiyasını yaradan (1627) Menaşe ben İsrail yeni hökumət və İngiltərə puritanlarının liderləri ilə danışıqlar apardı. Puritan liderlər ona bildirirdilər ki, yəhudilər vəd olunmuş torpaqlarına qayıtmaq və öz messiyalarını qarşılamaq üçün, xristianlığı qəbul etməlidirlər. Kromvelin nümayəndəsi Menaşe ben İsrail ilə görüşdü və nəticədə, yəhudilərin 1656-ci illərdə İngiltərəyə qeyri-rəsmi buraxılması qərarı verildi. Sonralar onların ölkəyə daxil olması üçün heç bir maneə olmadı. Yəhudilərin zəngin və bilikli olması da, görünür bu qərarlara təsir etmişdir (Ковард Бэри. Оливер Кромвель. — Ростов-на-Дону: Феникс, 1997. - С. 234.).
29. Манассе бен-Израиль // Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона. — СПб., 1908-1913.
30. http://www.jewishencyclopedia.com/articles/4089-carvajal-antonio-fernandez
31. Karl Marks da ana tərəfindən məşhur bankir ailəsi olan Koenlərdən olmuşdur. https://cyberleninka.ru/article/n/dinastii-evreyskih-finansistov-v-londone-v-xvii-xx-vekah
32. Kolleqiantlar təriqəti, 1610-cu ildə Niderland ilahiyyatçısı Yakob Arminianın davamçıları tərəfindən qurulmuşdur. Onlar, fatalizmi (ilkin günahabatmanı) təbliğ edən kalvinistlərə qarşı çıxaraq iradə azadlığı (xeyir və şərin insanın seçimi ilə olduğu, insanın günahkar doğulmadığı) fikrinə üstünlük vermiş, tolerantlıqları ilə seçilmiş və buna görə əksər xristian icmaları tərəfindən təqiblərə məruz qalaraq (Dortrext sinodu) XVIII əsrdə yoxa çıxmışlar (baptistlərə, rivayvellərə, metodistlərə təsir etmişdir).
33. https://ru.wikipedia.org/wiki/Локк,_Джон
34. Нуреев *Р. М.* Теоретические основы критики меркантилизма. Дж. Локк // Всемирная история экономической мысли: В 6 томах / Гл. ред. В. Н. Черковец. — М.: Мысль, 1987. — Т. I. От зарождения экономической мысли до первых теоретических систем политической жизни. — С. 414—418. — 606 с.
35. Hyum sülaləsi bu günə kimi Böyük Britaniyada lordlar palatasında yer alır. Adam Smit, Edinburq universitetində çalışarkən lord Keyms (Henri Hyum) ilə tanış oldu və onun himayəsində fəaliyyət göstərməyə başladı. Bu tanışlıqdan iki il sonra (1750-1751), onun liberal iqtisadiyyat barədə əsəri meydana çıxdı. Şotland filosofu Devid Yum ilə 1750-ci ildə tanış olur və onlar birgə şotland

maarifçiliyinin əsasını qoyurlar. O, Lord Taunşend ilə tanış olur və onun vasitəsilə London kral cəmiyyətinə üzv seçilir. *Аникин А. В.* Шотландский мудрец: Адам Смит // Исследование о природе и причинах богатства народов. — М.: Эксмо, 2009. - С. 879-901. - 960 с.

36. *Смит А.* Теория нравственных чувств. — М.: Республика, 1997.

37. Кейнс Дж. М. Общая теория занятости, процента и денег. - М., 1978.

Əhməd Qəşəmoğlu

AHƏNGYOL ELMİ VƏ ONUN MÜASİR ELMİ DÜŞÜNCƏ ÜÇÜN ƏHƏMİYYƏTİ

1.Ahəngyol elminin yaranma zərurəti.

İndiki zamanda ortada olan müasir elmi sistem əsasən XIV əsrdən sonra qərb elmi düşüncəsinin təsiri altında formalaşmışdır. Elmin inkişafı tarixində, qərb elmi estafedi əsasən orta əsr islam alimlərindən almışdır. Amma bu zaman orta əsr islam alimlərinin elmin yaranması sahəsində rasionallıq çərçivəsinə sığmayan biliklərinə, düşüncələrinə, şərtlərinə lazımi əhəmiyyət verilməmişdir. Nəticədə müasir qərb elmi sistemi - onun təsiri altında ümumiyyətlə bütün dünyadakı dünyəvi elmi sistemi, əsasən rasional amillər, praqmatik yanaşmalar prinsipi ilə formalaşmışdır. Belə bir elmi sistem ilk baxışdan xeyli cəlb edici görsənir və XX əsrin ortalarına qədər də xeyli uğurlu olduğu düşünülmüşdür. Amma əslində, XX əsrin ikinci hissəsindən başlayaraq elmdə alınan nəticələr yalnız rasional amillər əsasında araşdırma aparmaqla arzu olunan nəticələri almağın mümkün olmadığını göstərməkdədir. Qlobollaşma sürətləndikcə, daha da mürəkkəbləşməkdə olan sistemlərdə isə bu daha da çətin olur. Ona görə də yeni bir elmi paradiqmanın yaranmasına ehtiyac vardır. Bu elmi paradiqma, elmin indiyədək keçdiyi inkişaf yolunda əldə etdiyi bütün nəticələrin nəzərə alınması əsasında qurulmalıdır. Xüsusi ilə orta əsrlərdəki islam alimlərinin əldə etdiyi bir sıra nəticələr xeyli faydalı ola bilər. Çünki onlar beş əsr ərzində rasional amillərlə, rasional olmayan amillərin birlikdə nəzərə alınması ilə araşdırmalar aparılması üçün yollar axtarmış, mühüm nəticələr əldə etmişlər. *Müasir elmin səviyyəsi həmin nəticələrdən daha faydalı şəkildə yararlanmağa imkan verir.* Bu isə müasir elmi sistemin təkmilləşməsində mühüm rol oynaya bilər. Ahəngyol elmi bu sahədə atılmış ciddi bir addımdır. Bu elmin əsas ideyasını dövrümüzün nəhəng alimlərindən biri olan, müasir sistem nəzəriyyəsinin formalaşmasında mühüm rol oynayan, fazzy logic elm sahəsini yaradan, Koiforniya Universtetinin məşhur professoru L. Zadə dəstəkləmişdir. O Ahəngyol elminin əsas tezislərini 2011 – ci ilin iyul ayının 7 – də BİSC elektron jurnalında yayımlamışdır. Bundan sonra 15 ölkədə ahəngyol elmi haqda məqalələr çıxmış, təqdimatlar keçirilmişdir. Müasir, yüksək indeksli jurnallarda ahəngyolun tədbiqini əks etdirən məqalələr nəşr edilmişdir.

2. Ahəngyol elmi haqda

"Ahəngyol" yeni bir sözdür, harmoniya mənasında işlədilən "ahəng" və "yol" sözlərinin birləşməsindən yaranmışdır. Ahəngə(harmoniyaya) aparan yol mənasında işlədilir. Bu mənada ahəngyol – istənilən bir sahədə ahəng vəziyyətinin yaradılması, ahəng vəziyyətinə aparan yolun axtarılması elmidir. 2008-ci ildə Azərbaycan sosioloqu və riyaziyyatşısı Əhməd Qəşəmoğlu tərəfindən təklif edilmişdir. Bu elmin əsas müddəaları aşağıdakılardır:

1. Bütün kainat vəhdətdə olan, sonsuz ölçülü bir orqanizmdir. Yer planeti, bu planetdəki hər bir varlıq bu kainatın bir hissəsi, zərrəsidir. Kainat milyon illərdir ki, ahəng prinsipi ilə mövcuddur və fəaliyətdədir. Kainatın fəaliyyətinin əsas prinsipi ahəng prinsipidir. Kainatın hissəsi olan cəmiyyətdə də baş verən proseslər kainatın mövcudluq və fəaliyyət prinsipi olan ahəng prinsipinə uyğun davam etdikdə davamlı uğura nail olmaq olar. Başqa hallarda, uğur əldə edilsə də davamlı olmayacaqdır. Müəyyən müddətdən sonra uğursuzluq başlayacaqdır.
2. İndi bütün dünyanın haqqında danışdıqları, müəyyən qədər mücərrəd olan dayanıqlı inkişafdan yox ahəngdar inkişafdan danışılmalı və onun əsas yollarını müəyyənləşdirilməlidir. Elmin bu sahədəki əsas nəaliyyətlrini bir araya gətirməklə, ahəngdar inkişafı pozan istənilən amilə qarşı daha diqqətli olmaq lazımdır.
3. Müasir, ortada olan elm 14 – cü əsrdən sonrakı qərb elmim kanonları əsasında, daha çox rasional, praqmatik yanaşmalar əsasında yaranmışdır. Elmlərin mükəmmələşməsi üçün ilk növbədə riyaziyyat elmində ciddi dəyişikliklər olmalıdır. Bu baxımdan fazzy-logic ilk mühüm dəyişiklikləri etməyə başlamışdır. Bununla, elmlərin mükəmməlləşməsi üçün yeni bir yol açılmışdır.
4. İndi yer üzündəki prosesləri araşdırarkən yer planetinin daxil olduğu ierarxik sistemin təsir qüvvəsi lazimi şəkildə nəzərə alınmır. Yer üzərində istəninilən bir sistemin əmələ gəlməsinin təkcə yer qanunlarına əsasən, yalnız rasional amillərin təsiri ilə baş verdiyini araşdırmaq xeyli məhdudiyyətlərə, anlaşılmazlıqlara səbəb olur. Fəlsəfədə və başqa elm sahələrdində həll oluna bilməyən məsələlərin əsas səbəblərindən biri budur. Bütün proseslərə, sonsuz kainat sistemi fonunda, yer planetinin bir başa təsiri altında baxdıqda, ierarxik təsirlər daha ciddi şəkildə nəzərə alındıqda daha uğurlu təhlillər aparmaq mümkündür.
5. Bu baxımdan Sistem nəzəriyyəsinin yenidən nəzərdə keçirilməsinə böyük ehtiyac vardır. Bu, hər bir varlığın, eləcə də insanın mahiyyətini daha düzgün anlamaqa kömək olar. Nəticədə bir çox elm sahələrində, ümumiyyətlə müasir elmi dünyagörüşündə mühüm, müsbət dəyişikliklər baş verər.

3. Əsas elmi baza:

Ahəngyol elmi şərq və qərb fəlsəfəsinin biri-birini tamamlayaraq tətqiqata cəlb olunması, dini kitabların fəlsəfi yöndən öyrənilməsi və sistemli yanaşma metodlarından dərindən istifadə əsasında yaradılmışdır. Elmi baza kimi konkret olaraq bu sahələrin adını çəkmək olar: 1)Ümumi şərq fəlsəfəsi; 2) Orta əsrlər islam fəlsəfəsi, təsəvvüf; 3) Dini kitablar(fəlsəfi potensial); 4)Sistem nəzəriyyəsi; 5) Orqanizmik, funksional-struktur nəzəriyyə; 6) Fuzzy logic;

4. Ahəngyol elminin obyekti və predmeti*:*

Obyekti: İstənilən bir sahədə(varlıq, obyekt, proses) ahəng vəziyyətinin araşdırılmasıdır. *Ahəngyol elminə görə- fəlsəfə ahəngin dərkindən başlayır.* Ona görə də ahəngyol elminin obyekti həm də fəlsəfə elmidir.

Ppredmeti: İstənilən sahədə ahəng vəziyyətinin yaradılması, ahəng vəziyyətinə aparan yolların tapılması üçün konkret elmi metodların hazırlanmasıdır.

5. Ahəng kateqoriyası haqda:

Ahəng(harmoniya) - kainatın mövcudluğunu, fəaliyyətini tənzimləyən qüvvənin insanın dərk edə biləcəyi əlamətidir.

Kainat sistemində hər bir təbii varlığın ahəng yaratmaq üçün xüsusi təyinatı(missiyası) vardır. Öz təyinatını lazım olduğu qədər yerinə yetirən hər bir varlıq ahəng vəziyyətindədir. Və əksinə, hər bir təbii varlıq özünün təyinatını yalnız o zaman lazımi şəkildə yerinə yetirə bilər ki, o ahəng vəziyyətində olsun.

Bir neçə varlıq, obyekt o zaman ahəng vəziyyətindədir ki, aşağıdakı şərtlər ödənmiş olsun: 1) onlar sistem əmələ gətirsinlər; 2) ümumi bir məqsədləri olsun, ümumi məqsədə doğru can atsınlar; 3) bu məqsədə çatmaq üçün onların resursları bütöv sistem əmələ gətirsin; 4) onlardan hər birinin o biriləri bu məqsədə doğru fəaliyyətdə olmağa təsir gücü olsun və 5) onlardan hər birinin həmin məqsədə doğru fəaliyyəti o birilərin də həmin məqsədə doğru fəaliyyətlərini gücləndirsin. Belə olduqda həmin obyektlər həmin məqsədə görə ahəng vəziyyətindədirlər.

6. Əsas anlayışlar və kateqoriyalar:

"Sonsuzluq", "Allah", "Peyğəmbər", "vəhy", "bəsirət", "həssas dünya", "varlıqların daığa bədəni", "ahəng", "ahəngyaratma amilləri" "münaqişə", "sistem", "həqiqət", "insan", "həyat enerjisi", "mədəniyyət", "tərəqqi", "azadlıq", "təyinat"("missiya"), "məqsəd", "qabiliyyət", "keyfiyyət" və s.

7.Əsas elmi tədqiqat metodları*:*

1) İstənilən elm sahəsindəki ahəng yaradılmasına kömək edə bilən hər bir nəticə ahəngyol elmində istifadə edilə bilər. Amma bu sinergetika metodları ilə deyil, ahəng prinsiplərinə görə istifadə edilə bilər.

2) Ahəngyol elmi rasional amillərlə bərabər, ehtiyac olduqda rasional olmayan amillərin də araşdırmaya cəlb olunmasını vacib hesab edir. *O rasional olmayan biliklərdən araşdırmada istifadə edilə bilər ki, onlar rasional biliklərlə aydın şəkildə ziddiyyət təşkil etməsin.* Bir çox hallarda rasional olmayan amillər barədə onların rasional olan əlamətləri bilgi verir. Fizika, biologiya, astronomiya, statistika və s. elmlərdə buna aid nümunələr vardır. Fazzy logic bu sahədə bilikləri zənginləşdirmək üçün riyazi metodların yaranmasına imkan yaradır.

3) Ahəngyol elmində əsas tədqiqat metodlarının yaradılması və inkişafı üçün aşağıdakı müddəalar əsas prinsiplər kimi götürülə bilər:

a) hər bir varlığın, obyektin mövcudluğu və fəaliyyəti üçün mühüm olan energetik sistemin komponentlərinin nəzərə alınması. Misal üçün həyat enerjisi

dediyimiz enerjidə aşağıdakı 4 komponenti fərqləndirmək olar: I. Onun daxil olduğu ierarxik sistemdən aldığı enerji; II. Onun qidalanma hesabına öz orqanizminin hasil etdiyi enerji; III. Başqa varlıqlarla, obyektlərlə qarşılıqlı əlaqdən aldığı enerji və IV. Həssas dünyanın verdiyi, dərhal rasional amillərlə ifadə oluna bilinməyən enerji.

b) başqa bir istiqamətdə tədqiqat metodları aşağıdakı prinsip əsasında formalaşa bilər: hər hansı bir sistemdə ahəng pozulduqda, onun daxil olduğu ierarxik sistemdə üst sistemlər ahəngi bərpa etmək üçün hərəkətə gəlir. Bu zaman müəyyən bir bərpa prosesi başlayır. Nəticədə ya ahəng bərpa olur, yaxud da buna imkan olmadıqda ahəngi pozulmuş sistem ləğv olur.

c) elmi metodların formalaşmasında eyni zamanda bu prinsip də mühüm rol oynayır: ahəngə doğru gedən obyektə ahəng özü də kömək edir. Obrazlı desək: sən işığa doğru getdikcə, işıq da sənə doğru gəlir.

4) Ahəngyol elminin inkişafı başqa elm sahələrindəki metodların təkmilləşməsinə xeyli kömək edə bilər. İndiyədək bir çox elm sahələrində yaranmış əksər anlaşılmazlıqların, yaxud yanlışlıqların kökündə ahəng prinsiplərinin lazımi şəkildə nəzərə alınmaması durur. Bu məsələ indiki vaxtda süni intellektin yaranması sahəsində olduqca aktualdır. Ahəngin yaranmasına xidmət etməyən istənilən süni intellektin yaranması həyat üçün təhlükəli olduğu üçün yolverilməzdir.

8. Ahəngyol elminin tətbiq sahələri:

Ahəngyol universial bir elm sahəsidir və istənilən sahədə istifadə olunması daha uğurlu nəticələr əldə edilməsinə kömək edə bilər. Çünki bu elmin tədbiqi zamanı, hər bir hissənin onun məxsus olduğu tamın, hər bir elementin onun məxsus olduğu sistemin qanunlarına uyğun olaraq araşdırılması, tövsiyyələr hazırlanmasına imkan yaranır. Bu elm ilk növbədə fəlsəfi biliklərin təkmilləşməsinə xeyli kömək edə bilər. Həyatdakı hər bir varlıq, hər bir proses barədə yalnız ahəngin – kainatın mövcudluq və fəaliyyət prinsipinin dərk olunması ilə daha doğru biliklər almaq olar. Həqiqi fəlsəfi biliklər ahəngin dərk olunması prosesində əldə edilə bilər. Hər bir varlığın, o cümlədən insanın da əsas təyinatının, daxil olduğu mühitdə ahəng yaradılmasına xidmət olduğu müddəası bir çox suallara cavab tapılmasına xidmət edir. Ahəngyola görə insana yalnız "biososial" varlıq kimi baxılması onun mahiyyətini tam açmağa imkan vermir. İnsana mahiyyətcə "kosmo-bio-psixo-sosio" varlıq kimi baxılması onun istənilən sahədəki tələbatı, fəaliyyət imkanları, daha keyfiyyətli yetişməsi üçün meyarların konkretləşməsinə kömək edir. Bu yanaşma bütün ictimai elmlərdə, o cümlədən sosiologiya, siyasətşünaslıq, politologiya, idarəetmə elmlərində ciddi dəyişiklər edilməsi üçün şərtlərin müəyyənləşməsinə imkan verir. Ahəngyol elmi bütün dinlərin kəsişmə xəttini konkret olaraq müəyyənləşdirməyə imkan verir. Çünki, bütün dinlər müxtəlif metodlar, prinsiplərlər, inanclar vasitəsi ilə, öz mahiyyəti etibarı ilə insanı yalnız və yalnz ahəng yaratmağa çağırır.

Ahəngyol elmi eyni zamanda sülh yaratma elmidir. Aydındır ki, hər hansı bir sosial sistemdə - bölgədə, ölkədə, yer üzündə yalnız o zaman sülh yarana

bilər ki, orada müəyyən dərəcədə ahəng olsun. Cəmiyyət, bütün sosial sistemlər getdikcə mürəkkəbləşdikcə, orada yalnız siyasi qərarlar qəbul etməklə sülh yaratmaq mümkün deyildir. Bu qərarlar sülh yaradılan sosial sistemin mahiyyətindən doğan tələblərin yerinə yetirilməsi ilə baş verə bilər. Ahəngyol bu tələblərin daha konkret olaraq müəyyənləşməsinə, əlaqələndirilməsinə, ortada olan problemlərin həllinə kömək etmək üçün metodların hazırlanmasına kömək edir.

Ahəngyol olduqca ciddi idarəetmə elmidir. İdarəetməqədə məqsəd idarə edilən obyektin mahiyyətinə uyğun olaraq, ahəng yaratmağa kömək edə biləcək bir şəkildə seçildikdə, bu məqsədə çatmaq üçün göstərilən fəaliyyət ahəng prinsipləri ilə həyata keçirildikdə daha uğurlu, dayanıqlı, davamlı idarəetməyə nail olmaq olar. Belə idarə etmə ahəngdar idarə etmədir. Ahəngdar olmayan idarə etmə ilə əldə edilən istənilən vəziyyətdəki dayanıqlıq, davamlılıq qısa zamanda itə bilər. Bu mənada, ahəngyol bir tərəqqi elmidir. Sosial sistemin keyfiyyətinin yüksəldilməsi elmidir.

Bu elm həm də, bir siyasətşünaslıq elmidir. Siyasətə hər hansı bir məqsədə çatmaq üçün göstərilən məharət desək, ahəngyol bu məharətin gərginlik yaratmadan ahəngdar şəkildə həyata keçirilməsi üçün metodlar hazırlanmasına ciddi şəkildə kömək edə bilər. İstər iqtisadi sistemlərin tənzimlənməsində, idarə olunmasında, mədəniyyət sistemlərinin potensialının daha çox üzə çıxarılmasında ahəngyol metodlarının geniş imkanları vardır. Bu elmin metodları ekoloji problemlərin həlli üçün də geniş imkanlar yaradır. Zatən, ekoloji problemlərin həll edilməsi insan və təbiət arasında ahəngin yaradılması məsələsidir. Tibb elminin inkişafında ciddi kömək ola bilər. İnsan üçün ən faydalı dərman onun öz bədəninin yekun olaraq hasil etdiyi enerjidir. Bu enerji o zaman daha təsirli olur ki, bədəndəki orqanlar, psixoloji, ruhi vəziyyət arasında bir ahəng olsun. Ahəngyol bu metodların daha konkretləşməsinə xeyli kömək ola bilər və s. Yəni, əvvəldə deyildiyi kimi, bu elm sahəsi universaldır və onu istənilən sahədə tətbiq etmək olar. Çünki, bu elm sahəsi istənilən sahəni kainatın mövcudluq və fəaliyyət prinsiplərinə uyğun olaraq araşdırmağa, qərarlar qəbul etməyə şərait yaradır, kömək edir.

Ahəngyol elmi müasir elmi düşüncənin, müasir elmlərin mahiyyətini müəyyənləşdirən paradiqmaların dəyişmə zərurətini ortaya qoyur. Elmin 14- cü əsrə qədər əldə etdiyi, lakin kölgədə qalan, bəzi hallarda nahaqdan tənqid edilən nəticələrini ən müasir elmi nəzəriyyələrin köməyi ilə üzə çıxarmağa, elmin yeni inkişaf strategiyalarını müəyyənləşdirməyə imkan verir. İndi ortada olan sinergetika elminin, bu sahədəki dünyagörüşlərin ahəng prinsipi ilə dəyişdirilməsinin vacib olduğunu aydınlaşdırır.

Təbii ki, bu yolda ilk ciddi dəyişikliklər sistem nəzəriyyəsində getməlidir. Müasir sistem nəzəriyyəsi də əsasən rasional düşüncə əsasında formalaşmışdır. Amma, şərq fəlsəfəsinə, eləcə də Aristotelin əsərlərində, adı çəkilməsə də sistem nəzəriyyəsinin mühüm prinsiplərindən söhbət getmişdir. Həmin bilgilərin təhlili, orta əsr islam, təsəvvüf fəlsəfəsinin mühüm mülahizələrini, ahəngyolun "ierarxik sistemlərin təşkili qanunauyğunluğu" sahəsindəki bilgiləri nəzərə ala-

raq sistem anlayışına tamamilə yeni - mövcud reallığı daha əhatəli nəzərə ala bilən tərifi verilmişdir. Bu tərifdə "ierarxik sistemlərdə təsir mexanizmi" kimi bir mülahizədən istifadə edilmişdir. Təbii ki, ilk dəyişikliklər həm də riyaziyyat elmində getməlidir. Riyaziyyat elmi rasional olmayan aləmin təsirini daha çox nəzərə ala bildikcə, keyfiyyət dəyişənlərini daha yaxşı ölçə bildikcə, bu dəyişənlər əsasında əməliyyatlar apara bildikcə o biri elm sahələrində də mühüm dəyişikliklər baş verəcəkdir. Dövrümüzün çox böyük alimlərindən biri olan azərbaycan əsilli amerikalı alim L. Zadənin məktəbi bu sahədə ciddi nəticələr qazanmaqdadır. Ahəngyol elmi süni intellekt sahəsində tədqiqatların inkişaf etdirilməsi üçün mühüm, zəruri meyarların müəyyənləşməsində əvəzsiz rol oynaya bilər. İnsanlara yalnız o istiqamətdə süni intellekt sahəsində araşdırmalar aparmağa, kəşflər etməyə icazə verilməlidir ki, ortaya çıxan texnologiyalar cəmiyyətdə, məişətdə, münasibətlərdə ahəngin yaranmasına daha çox xidmət etsin. Ahəngi pozan istənilən texnologiyalara tabu qoyulmalıdır.

Ədəbiyyat:

1.Алиев Р.А., Алиев Р. А. Теория интеллектуальных систем. Баку, Чашоглу, 2001, 720 с.

2.Gashamoglu A.A fuzzy mathematic model of progress in management of social systems through ahangyol methods. 9th International Conference on Theory and Application of Soft Computing, Computing with Words and Perception, ICSCCW 2017, 24-25 August 2017, Budapest, Hungary.

3.Gashamoglu A. Fuzzy mathematics & science of ahangyol. 12th International Conference on Application of Fuzzy Systems and Soft Computing, ICAFS 2016, 29-30 August 2016, Vienna, Austria

4.Yager R. R., Zadeh L.A. (Eds.) Fuzzy sets, Neural networks and Soft Computing, VAN Nosrand Reinhold, New York, 1994, 440 p.

Валентина Мирзаева

ВОСТРЕБОВАННОСТЬ ФИЛОСОФИИ В XXI ВЕКЕ

Целый ряд процессов, начавшихся несколько десятилетий назад и продолжающих стремительно развиваться в XXI веке, изменили мир до неузнаваемости. Темпы, в которых происходят трансформации практически всех сфер человеческой деятельности, лавинообразный рост информационных потоков не оставляют современникам времени для ментального охвата новых феноменов, для полноценного осмысления возникших реалий и растущих угроз, для объективного анализа существующих тенденций, оценки возможных рисков и поиска путей их снижения. Не остается у современного человека времени и на самоанализ, на осознание того, как меняется его

внутренний мир. Помимо временного фактора и переизбытка информации можно назвать еще как минимум две причины отсутствия надлежащей реакции со стороны общества на тектонические сдвиги, изменившие жизнь людей и их самих. Прежде всего это нарастающая индифферентность социума. В обществе в целом не созрело понимание того, насколько важно своевременно разобраться в клубке взаимосвязанных проблем, с которыми сталкивается человечество. Большинство жителей планеты, вне зависимости от социального статуса, живут исключительно сегодняшним днем, собственно, господствующая идеология консьюмеризма иного и не предполагает по определению. Множащиеся политические, военные, экологические проблемы, о которых обыватель не может не знать благодаря вездесущим СМИ, волнуют его разве что с точки зрения угрозы привычному комфорту. Сняты морально-нравственные барьеры, оскудел духовный мир человека, обеднела среда его обитания, но разве это кого-нибудь тревожит? На второй план задвинуты и гуманистические принципы, хотя в публичном пространстве ими нередко прикрываются для маскировки слишком уж неблаговидных целей.

Другим тормозящим фактором стало истончение интеллектуального слоя Земли. Если в высокотехнологичных сферах трудится достаточно профессионалов высокого уровня, чьи достижения обеспечивают непрерывность научного и технологического прогресса, то общее число интеллектуалов, в том числе профессиональных философов, задумывающихся о глубинных экзистенциальных проблемах, способных обнажить суть важных явлений, вычленить главное и второстепенное, подняться до серьезных мировоззренческих обобщений, вряд ли выходит за пределы статистической погрешности. На фоне бурного развития многих научных областей бросаются в глаза весьма слабые научные позиции современной философии, ее скромная роль в жизни социума. Члены сегодняшнего философского сообщества, погрузившиеся в свои узкопрофильные темы, вряд ли впишут яркую страницу в историю философии, внесут весомый вклад в развитие философского знания и практическое преобразование мира. Формальное присвоение звания доктора философии специалистам в различных дисциплинах не увеличивает числа настоящих философов, не отражает реальной способности философского осмысления действительности, широкого видения процессов и явлений, присущей тому или иному ученому. Более того, штамповка таких "философов" в известной степени обесценивает эту специальность.

В обществе в целом, возможно, еще сохранились личности с философским складом ума, но их голоса не слышны в общем хоре пустословия, их мысли и озабоченность не интересуют современников. Те редкие предупреждения об опасности духовной деградации, грядущих глобальных бед-

ствиях и тупиковом пути развития цивилизации, которые пробиваются сквозь глухую стену равнодушия и невежества, воспринимаются как излишнее нагнетание алармистских настроений, вызывают раздражение, поскольку мешают наслаждаться добытым материальным благополучием или заниматься его повышением – то есть, в нынешнем понимании, реализовывать свое земное предназначение.

И только если случится сильная встряска – одномоментно рухнет знаковый памятник истории и былой культуры, заполыхает многовековая святыня, хранитель традиции и веры, люди на короткое время пробуждаются от ментальной спячки, чтобы узреть в случившемся мистический знак судьбы, зловещее предзнаменование. Ненадолго возникает иррациональный страх грядущего, мелькает тревожная мысль: а не кара ли это за забвение традиционных ценностей, за пренебрежение заветами предков? Не признак ли это надвигающегося краха цивилизации? Но проходит совсем немного времени, и все возвращается на круги своя. Чем дольше длится сон разума, тем больше чудовищ он рождает.

Думающая часть человеческого сообщества, которая не может не замечать нарастающей дегуманизации общества и вызванных ею деструктивных процессов, осознает, что цивилизационное развитие невозможно без гуманистического измерения, без гармонизации всех сфер жизнедеятельности. Это – безусловный императив эпохи. Дальнейшему развитию цивилизации следует придать иную направленность, а это вряд ли возможно без эффективного философского сопровождения, позволяющего оказывать позитивное воздействие на массовое сознание, генерировать новые мировоззренческие идеи и ориентации, формировать базовые ценности и смыслы человеческой деятельности, регулировать социальные нормы. В отсутствии духовных лидеров человечества, авторитетных личностей мирового масштаба именно философия должна оппонировать апологетам господствующей идеологии, агрессивно пропагандирующих установившиеся нормы и принципы существования как идеальные и безальтернативные.

Опутанный информационными сетями, мир становится единым, культура стремительно унифицируется (конкретно – вестернизируется и примитивизируется), ментальные различия сглаживаются, становятся одинаковыми взгляды и жизненные позиции, поведенческие установки, мотивации и приоритеты. При этом повсеместно утрачиваются ориентиры предшествующих периодов, радикально трансформируются ценностные категории, изменяются этические стандарты, социокультурные модели. Как следствие, некорректно интерпретируются значимые события, апробированные подходы к решению серьезных задач заменяются новыми, не всегда продуманными и эффективными. Уходят в прошлое модели жизнедеятельности, обеспечивавшие гармоничное существование человека в окружающей сре-

де; прежние идеологии повсюду замещаются высоко патогенной и высоко контагиозной идеологией потребительства.

Очевидно, что глобализационные процессы, подобно лавине сметающие с лица Земли традиционные культуры, рвущие веками существовавшую духовную преемственность, не могут не затронуть, в том числе, и национальные философии, если придерживаться понимания национальной философии не как философии той или иной страны, а как компонента культурной традиции народа, отражающего его душу, базовые аспекты национального мировидения. Ясно, что в условиях стремительного размывания традиционных культур и радикальной трансформации духовной сферы национальные философии в недалеком будущем лишатся своей специфики и перестанут отвечать своему названию. Миропонимание современных представителей различных этносов перестает опираться на имеющие глубокие корни традиции и опыт предков, а становится если не всеобщим, то достаточно близким, с единой иерархией ценностей, ибо формируется ведущими трендами эпохи, которые затрагивают всю планету. Поэтому даже в случае сохранения национальных философий в них, по мере исчезновения почвы, на которой они произрастали, будет наблюдаться редуцирование собственно национальных элементов и доминирование наднациональных мировоззренческих ориентаций. Если из духовной жизни народа выветривается национальный дух, если исчезает специфическое мировосприятие, то что должна отражать национальная философия?

Неудивительно поэтому, что обсуждение темы национальных философий часто происходит в ретроспективном контексте и выливается, по существу, в анализ своеобразия, выявление и сопоставление особенностей философствования, некогда существовавших в тех или иных странах, а ныне представляющих интерес в основном в плане истории философии и культуры. Более прискорбно, что это же касается национальных культур. Печально, что процессы глобализациии, в первую очередь глобальная вестернизация, стали фактически приговором культурному многообразию мира.

Соответственно в дискуссиях о перспективах философии в XXI веке более продуктивным представляется обсуждение путей развития философии транснациональной как формы сознания глобализованного общества. При этом принципиально важно учитывать и творчески перерабатывать достижения философских учений прошлых эпох, концепции, сформулированные различными философскими школами и течениями, специфические идеи и представления, вызревавшие в недрах национальных философий, когда последние еще опирались на устойчивую этническую почву.

При кажущемся отсутствии запроса на философию в современном обществе очевидна социальная целесообразность ее дальнейшего развития,

придания нового импульса философским исследованиям, усиления роли философии в жизни социума. В этом смысле можно сказать, что философия в целом и особенно отдельные ее дисциплины становятся весьма востребованными в наше время. Учитывая большой объем и разноплановость накопившихся нерешенных проблем, усилий отдельных философов для их разрешения будет уже недостаточно. К работе на определенной стадии должны быть подключены межнациональные группы и международные организации соответствующего профиля.

Философия XXI века должна вернуть себе как мировоззренческую, так и методологическую функцию, содействовать преобразованию окружающего мира и человеческого бытия в этом мире, с одной стороны, отвечающему запросам времени, а с другой – обеспечивающему непрерывность исторического процесса. Очевидно, что процесс фрагментации философии не способствует воссозданию ее изначальных функций. Поэтому наряду с существующим трендом разобщения и взаимного отдаления философских дисциплин важно инициировать и противоположную тенденцию, направленную на восстановление целостности философского знания. Это способствовало бы, в том числе, и улучшению междисплинарных связей, воссозданию общей картины мира, утраченной в условиях чрезмерной дифференцированности и раздробленности современного научного знания. Возможно, следовало бы переставить определенные акценты в философских изысканиях, перенаправить усилия на решение ключевых задач современности. Было бы полезно свежим взглядом окинуть философскую проблематику предыдущих эпох, не только не утерявшую своего значения, но и становящуюся все более актуальной в свете существующих и вновь возникающих вызовов. Назрела настоятельная необходимость ревизии и корректировки системы представлений о мире. На новом витке истории на первый план вновь должны выйти такие традиционные для философии и одновременно социально значимые и злободневные темы, как соотношение сознания и бытия, представления о добре и зле, моральные принципы и базовые ценности, поиск целей и смысла человеческого существования, гармония разума и тела. Философии следует усилить свое воздействие на социальное бытие, активнее заниматься формированием новых мировоззенческих идей, ценностей и этических норм.

Рассматривая поле деятельности философского сообщества в контексте вызовов и тенденций нашей эпохи, отметим те направления, которые, как представляется, было бы целесообразно развивать в приоритетном порядке.

Необходимость нового рывка в философских исследованиях на данном этапе истории диктуется рядом особенностей современной эпохи, не просто принципиально отличающих ее от всех предыдущих периодов, но изменивших коренным образом внутренний мир человека и, как следствие,

его отношение к миру внешнему, разорвавших дотоле непрерывную связь поколений. Среди факторов, оказавших наибольшее воздействие на современников, повлиявших на образ жизни и образ мышления, восприятие мира и межличностные отношения, следует упомянуть такие взаимосвязанные процессы, как глобальное воцарение общества потребления, внедрение рыночных подходов во все сферы жизни, а с другой стороны – мощное развитие информационных и коммуникационных технологий и "переселение" миллионов людей, прежде всего молодежи, из реальной жизни в виртуальный мир. Как следствие, произошла инверсия нравственных категорий, исчезли веками формировавшиеся этические системы и ограничители морального характера, усилился дисбаланс между материальным и духовным в жизни человека.

Феномен информационного общества как этапа развития цивилизации, порожденного компьютерной и информационной революцией, требует отдельного, тщательного и комплексного анализа, совместных исследований философов, психологов и специалистов других научных областях. Концепция информационного общества, как известно, главным образом ориентирована на максимально полное удовлетворение спроса его членов на товары и услуги. При всей важности использования технологических инноваций для повышения качества жизни людей, изначально заложенный перекос в развитии материальной и духовной сфер не мог не сказаться на здоровье общества. Все более очевидным становится тот факт, что научно-технический прогресс, лишенный гуманитарной составляющей, несет в себе неразрешимые противоречия во всех сферах, углубляет тотальный цивилизационный кризис. Информационное общество быстро дегуманизируется. Ясно, что в таких условиях луч философского поиска должен в перую очередь высвечивать нравственные, ценностные, гуманистические аспекты человеческого бытия.

Массовое увлечение социальными сетями, замена живого человеческого общения виртуальным, неукротимое желание хоть чем-нибудь выделиться среди других пользователей и испытать собственную "минуту славы", замена самореализации человека в реальной жизни ее суррогатом в соцсети – все это привело к чудовищной деформации сознания у миллионов гаджетозависимых людей, особенно молодых, к формированию у них искаженного восприятия мира, построению ущербной системы приоритетов, не говоря уже о значительном снижении интеллектуального уровня, о чем в последнее время предупреждают специалисты. У подсевших на компьютерную реальность молодых людей отмечается смешение реальных событий и тех, к которым они привыкли в виртуальной среде, автоматическое перенесение навыков выхода из проблемных ситуаций из компьютерной среды в реальную жизнь. Ограниченный кругозор, клиповое мышление, узость интере-

сов и духовная неразвитость, неприятие морально-этических ограничителей – вот тот багаж, с которым вступают в жизнь люди, которым предстоит определять дальнейшее направление развития человеческой цивилизации. Поскольку данное явление, носящее глобальный характер и не имеющее прецедента в истории, может иметь самые серьезные цивилизационные последствия, оно, несомненно, должно пордвергнуться глубокому философскому осмыслению. Философская база должна соответствовать новым реалиям, отражать кардинально изменившийся мир и бытие человека в этом мире.

Становление информационного общества происходило параллельно с основным социальным процессом эпохи – глобализацией, набирающей скорость, в том числе, и благодаря взывному развитию коммуникационных технологий. В глобализованном мире в ускоренном темпе происходит реформирование ценностной шкалы, появляются новые ценности, многим из которых присваивается статус общечеловеческих. Отдельные ценности, порой весьма сомнительного свойства, формируются, исходя из чьих-то взглядов и убеждений, рождаются в чьем-то, не всегда адекватном, воображении. Далее, посредством массированной пропаганды, подкрепленной финансовыми вливаниями, они получают широкое распространение и признаются эталонными, не будучи подкрепленными духовным и практическим опытом. В предыдущие эпохи ценностные представления, составлявшие ядро этических систем, учитывали наработки многих поколений, глубокие размышления незаурядных личностей и шлифовались в течение длительного времени. Далеко не все современники отдают себе отчет в том, к каким непредсказуемым последствиям для человечества могут привести такие необдуманные эксперименты над имманентными, сущностными феноменами, насколько опасны скороспелые решения в этой сфере. Соответственно, представляется целесообразной активизация исследований в области этики и аксиологии, которые бы позволили дать объективную оценку современных ценностей и этических стандартов, установить их качественные характеристики с точки зрения перспектив дальнейшего развития цивилизации, оценить возможность их корректировки.

За сравнительно короткий период времени серьезнейшие потери понесла мировая культура, фактически превратившись из живого, развивающегося феномена, играющего ключевую роль в жизни людей, в мертворожденное явление в виде заполонившей мир массовой культуры, не требующей никаких духовных усилий для ее восприятия, не поднимающей человека над обыденностью, не способствующей его духовному росту, не повышающей его творческий потенциал. Такого рода культурная продукция приносит немалую коммерческую выгоду ее производителям, а у потребляющих ее миллионов обывателей создает иллюзию приобщения к искус-

ству, являясь на деле его дешевой подделкой. Произошедшая коммерциализация всех сфер затронула, в том числе, и культуру. Рынок вытеснил вдохновение. Разумеется, коммерциализированное искусство перестало выполнять свою высокую миссию.

На протяжении длительного исторического пути у всех народов формировались определенные художественные представления, своеобразные эстетические взгляды, которые передавались от поколения к поколению, развиваясь и обогащаясь в процессе контактов с другими культурами. Эстетические идеалы разных народов могли существенно разниться, но они никогда не возникали на пустом месте, а произрастали на веками возделываемой почве, опирались на ментальный склад, исторический опыт, религиозные убеждения народа. Мощный эстетический заряд несли шедевры талантливых творцов, художественные элементы присутствовали в народном творчестве, в культовой сфере, в быту, давая позитивный духовный посыл членам общества. Культурные достижения разных народов, лучшие образцы высокого искусства, создававшиеся на протяжении тысячелетий, составляют бесценное культурное наследие человечества.

Увы, с некоторых пор мировая культурная сокровищница перестала пополняться, но никто не дает себе труда понять, почему так быстро произошла эрозия культуры и куда эта тенденция может привести. Веками существовавшее многоцветье культур сменилось единой культурой, безликой и бледной, не просто примитивной, а агрессивно примитивизирующей людей по всему миру, провоцирующей тотальную нищету духа. Анализируя природу художественного творчества, К. Г. Юнг отмечал: "Сколько биографий великих художников говорят о таком порыве к творчеству, который подчиняет себе все человеческое и ставит его на службу своему созданию даже за счет здоровья и обычного житейского счастья!" И далее: "Творческое живет и произрастает в человеке, как дерево в почве, из которой оно забирает нужные ему соки" **(1).** Кто же сегодня погасил столетиями горевший огонь творчества? Куда исчезла из души человека почва, которая всегда питала творческое начало Художника? Неужели скоро некому станет чувства добрые лирой пробуждать? Отсутствие творческого импульса, как и исчезновение у людей потребности в прекрасном, – настораживающий тренд, симптом серьезной болезни общества: обедняется человеческое существование, кардинально меняется вектор движения цивилизации. И это – еще один вызов для современной философии. Специалистам в области эстетики, культурологии, психологии предстоит проанализировать состояние в этой важнейшей сфере и развивающиеся тенденции, выявить причины сокращения числа талантливых авторов, снижения их творческой потенции, а также редуцирования художественных потребностей и примитивизации эстетических вкусов обычных людей.

Сегодня, когда становится ясно, куда могут завести многие установки и ценности повсеместно распространившегося западного образа жизни, западного образа мышления и подходов к решению проблем, самое время обратить взоры на Восток. Восточная культурная традиция содержала ряд элементов, острый дефицит которых ощущается ныне, для нее характерны некоторые особенности, которые весьма востребованы в сегодняшней действительности. Современным философам следует обратить на них пристальное внимание, поскольку речь идет прежде всего о мировоззренческом своеобразии, понимании человеком своего места в мире, способах познания и освоения мира **(2)**. В отличие от эгоцентрических установок, жесткого антропоцентризма, не всегда оправданного рационализма, укоренившихся на Западе и расползшихся по планете вследствие безоговорочного доминирования западной культуры, восточная традиция предполагала включенность человека во Вселенную и наличие универсальной гармонии. Восточные мыслители отличались целостным восприятием реальности, пониманием всеобщей связи и взаимодействия явлений; их изыскания имели гуманистическую направленность, для них было характерно совмещение научного и художественного познания действительности. И это приносило интересные плоды до тех пор, пока по культурам Востока не прошелся каток западной цивилизации. Если подойти к изучению восточной культурной традиции непредвзято, без привычного европоцентристского высокомерия, проанализировать и сопоставить различные компоненты западной и восточных культур, можно выявить наиболее ценные для сегодняшнего общества элементы и оценить возможность их адаптации к современным реалиям. Это также должно стать предметом философских исследований в XXI веке.

Философия, как известно, – любовь к мудрости. Мудрость – это то, чего катастрофически не хватает современной эпохе. Отсутствие мудрых, взвешенных подходов при решении самых разных задач привело к возникновению практически во всех сферах кризисных явлений, приобретающих системный характер. Может ли современник вновь обрести мудрость? И может ли философия этому содействовать?

Как уже отмечалось, для повышения эффективности исследований по рассмотренной тематике целесообразно наладить тесные контакты между представителями философских кругов и других специалистов-гуманитариев, а также подключить авторитетные международные организации, в первую очередь – ЮНЕСКО, сфера деятельности которой охватывает, в том числе, и ряд упомянутых выше областей – таких, как культура, этика, образование и другие. В настоящее время под эгидой ЮНЕСКО осуществляется целый ряд значимых проектов, в том числе программы, направленные на сохранение нематериального культурного наследия человечества –

богатого и многообразного духовного опыта народов Земли. Большое значение имеют также программы, ориентированные на совершенствование образовательной сферы. Исходя из этого, представляется возможным в рамках отдельных действующих программ ЮНЕСКО инициировать ряд актуальных с гуманистической точки зрения направлений **(3)**, которые могли бы внести существенный вклад в создание философской базы нового столетия. Так, действующую программу "Память мира" имеет смысл дополнить программой "Мудрость мира", нацеленной на создание виртуальной "сокровищницы мудрости человечества". Обращение к духовным завоеваниям многих поколений помогло бы в определенной степени покрыть дефицит мудрости у современников. Реализуемая ЮНЕСКО программа "Образование для всех" решает актуальную для отдельных регионов планеты задачу ликвидации безграмотности. Однако множество вызовов, с которыми мы сегодня сталкиваемся, включая рассмотренные выше, стали результатом определенной ущербности мировой образовательной системы в целом. Молодые люди, даже заканчивающие престижные учебные заведения, не получают базовых знаний по важнейшим гуманитарным вопросам и в дальнейшем оказываются неспособными адекватно интерпретировать различные феномены действительности, проводить комплексный анализ развивающихся процессов, делать верный нравственный выбор, принимать правильные решения в сложных ситуациях. Растет поколение людей, не осознающих, что они существуют в духовном, этическом и культурном вакууме, не чувствующих ущербности такого существования – и это очень опасная тенденция. Для улучшения ситуации было бы полезно разработать программу глобального охвата – "Гармонизация образования". Модернизация образовательного процесса с усилением гуманистических компонентов способствовала бы расширению кругозора молодого поколения, развитию навыков философского осмысления всего многообразия явлений реального мира, улучшению личностных качеств молодых людей.

Мы рассмотрели вкратце основные "эпохообразующие" факторы и процессы, но для создания всеобъемлющего, полноценного философского обеспечения цивилизационного движения необходимо комплексно и объективно проанализировать весь спектр сегодняшних реалий, все современные феномены в их внутренней взаимосвязи, выявить наиболее острые проблемы и вызовы, требующие адекватного и быстрого реагирования со стороны общества в целом и философских кругов в частности. Только тогда станет ясно, какой должна стать философия XXI века, чтобы она могла выполнять важнейшие свои функции, какие именно из ее областей наиболее востребованы в современную эпоху. Широкий фронт работ потребует интеграции усилий большого количества специалистов – как философов, так и представителей других наук. Важно также сформировать в обществе

понимание роли философии в жизни людей, скорректировать соответствующим образом учебные программы, используя для этого весь спектр современных средств.

Литература:

1. Юнг К.Г. Об отношении аналитической психологии к поэтико-художественному творчеству. В: Карл Густав Юнг. Архетип и символ, Москва, Ренессанс, 1991.

2. Абасов А., Мирзаева В. Вместо заключения. – Müasir fəlsəfə və Azərbaycan: tarix, nəzəriyyə, tədris. Bakı, “Elm” 2011, c. 465 – 487.

3. G.Chogovadze, V.Mirzaeva. Global Challenges and UNESCO’s Activities.//Automated Control Systems – Transactions № 2(26), Dedicated to the 15th anniversary of the UNESCO Chair "Information Society" of GTU, Tbilisi, 2018.

Азер Гасанли

«ТАНМАЯДАРЛЫГ» КАК ГРЯДУЩАЯ ПОСТКАПИТАЛИСТИЧЕСКАЯ ФОРМАЦИЯ

Как известно, философия это единственная наука, которая исследует общие закономерности развития неживой и живой природы, в том числе и человеческого общества. В этом смысле философия имеет обобщающий, или, как сегодня модно говорить, глобалистский характер. А может ли философия иметь также и локально-этническую составляющую? И да, и нет. Философия этнична, поскольку конкретные философские воззрения разрабатывают представители тех или иных этносов. Эти представители отражают определенные специфичные воззрения, умонастроения своих общностей, являются носителями своей ментальности. Античная философия древнегреческого, древнеримского обществ носила яркий отпечаток этничности, поскольку весьма ограниченные коммуникационные возможности античной эпохи замыкали философию в этничные рамки. По мере развития средств коммуникации и технологической составляющей человеческого общества, особенно в период формации капитализма, философия стала обретать глобалистское содержание, оттесняя на задний план этническую составляющую. Тем не менее, урезанная этничность в философии продолжает сохраняться и в наше время глобализации, ибо творят философию представители конкретных этносов со своей конкретной ментальностью. Этническая составляющая в философии не уйдет и в предстоящие обозримые эпохи развития человечества, ибо нации, как явление, не только не отменяются, а лишь приближаются к своему пику развития в эпоху предстоя-

щей посткапиталистической формации «Танмаядарлыг» (семантика моего неологизма представлена ниже) (**1, с. 364-397**).

Коротко остановимся на позициях философии в современную эпоху глобализации. Философия как надстроечное явление обслуживает нужды познания современной цивилизации. Ещё недавно мир был разделен на два противостоящих лагеря – капиталистический и социалистический. В ходе борьбы между этими лагерями победу и на экономическом, и на идеологическом фронтах одержал капиталистический лагерь. Поскольку в социалистическом обществе материальные стимулы работали менее эффективно, чем в капиталистическом, то это и позволило капитализму одержать экономическую победу. Но социализм был развален и благодаря идеологической победе капитализма. В идеологической победе апологеты капитализма активно использовали также и философию как средство борьбы.

Почему марксистское обществоведение, несмотря на свои мощные теоретические устои, не сумело эффективно противостоять буржуазной идеологии? В связи с чем будущий посткапиталистический танмаядарный строй и его идеология одержат победу над капитализмом? По этим вопросам коротко представлю свои соображения.

Современная буржуазная теория, в том числе и буржуазная философия, исполняя социальный заказ, так или иначе, пытается обосновать вечность капитализма. Но вечный капитализм есть ложный и антидиалектический посыл. Поэтому по своей сути теоретические основы капитализма слабы и метафизичны. Рассмотрим этот тезис чуть подробнее.

Капиталистические идеологи не могут отрицать очевидные процессы формационной эволюции капитализма, а потому они вынуждены говорить о посткапиталистическом обществе. Однако именно в посткапиталистических версиях современных апологетов капитализма в ярком виде проявляется антидиалектичность и метафизичность, застойность современной буржуазной науки. Предлагаемые модели посткапиталистического общества буржуазные идеологи противопоставляют марксистской модели социализма, которая идеологами марксизма также выдается как посткапиталистическая модель. Основная идеологическая установка апологетов капитализма состоит в отрицании утверждения адептов социализма о посткапиталистическом характере марксистской модели социализма. В связи с этим буржуазные идеологи выдвигают несколько базовых версий посткапитализма.

Одна из подобных версий буржуазных идеологов представлена в виде модели индустриального общества. Якобы современное индустриальное общество коренным образом изменяет сущность и капитализма, и социализма, лишая их специфичного социального, классового содержания. Это идея французского философа, социолога Раймона Арона, который утверждает, что капитализм и социализм это всего лишь две разновидности ин-

дустриального общества, отличающиеся лишь буржуазной и социалистической видами собственности. Арон считал, что в будущем они могут быть объединены в единое индустриальное общество под началом капитализма.

Идеологи капитализма ставят техническую и технологическую стороны прогресса выше самих законов общественного развития. По их мнению, поскольку для станка нет разницы, кто его эксплуатирует, рабочий в социалистическом или в капиталистическом обществе, то главное в деле обслуживания станка не формационный признак, а характеристики станка, которые задают программу своего технологического и социального обслуживания, в конечном счете, определяя также и логику развития общества. В связи с этим отрицается значимость общественно-экономической формации, как таковой, а также игнорируется собственная диалектика развития формаций. Тем самым адепты капитализма для объяснения процессов развития общества применяют довольно примитивный инструментальный подход к интерпретации процессов общественного развития, при котором инструменты развития формаций оказываются важнее самих формаций, и когда общественные процессы социального, духовного, интеллектуального, политического развития формаций подменяются логикой развития средств производства: «Для методологии Арона, как и для Ростоу, определяющим является технологический подход к анализу экономических процессов, когда уровень развития общества, его тип и социальная структура выводятся из уровня развития техники. Правда, сам Арон считал такой метод несовершенным, поскольку он игнорирует разницу в формах собственности и классовую структуру общества. Однако это не мешало ему пользоваться таким методом. Он даже категорически заявлял, что характер экономики нельзя определять характером собственности на средства производства, как это делал К. Маркс» (**2**). Подобная поверхностная, упрощенная логика инструментального подхода к сложнейшим и многогранным процессам общественного развития ведет к отрицанию самой возможности прогрессивного развития общественно-экономических формаций как таковых. При этом восходящая спираль развития общества в марксистской идеологии у Р. Арона превращается по существу в топчущееся на месте псевдоразвитие по кругу: но ведь практика жизни отрицает движение общества по одному и тому же кругу. Мы видим, например, что феодальное общество имеет более развитый общественный организм, чем первобытное или рабовладельческое общество, или капитализм в несравненно большей степени развивает общественные структуры по сравнению с феодализмом. То есть в реальной жизни имеет место восходящее формационное развитие. Поэтому и истинное посткапиталистическое общество не может выступать как равное капитализму. Истинная посткапиталистическая формация в своей эволюции должна пойти значительно дальше капитализма.

Другой американский аналитик У. Ростоу вроде бы учитывает процессы последовательного развития формаций, но затем в конце его версии формация превращается в остановившийся в развитии феномен. В своей книге «Стадии экономического роста» Ростоу выделяет в истории человеческого общества: «… пять «стадий экономического роста»: 1) традиционное общество, 2) предварительные условия для взлета, 3) взлет, 4) движение к зрелости, 5) эпоха массового потребления» (**3, с.492**). Ростоу считает, что поскольку в США имеется общество массового потребления с наиболее высоким уровнем технологического развития и жизни, то значит, в этой стране самый высокий социальный строй. Поскольку же по Ростоу социализм не способен обеспечить более высокий, чем в США, уровень жизни, то говорить о социализме, как о посткапиталистическом обществе, не приходится. В результате у Ростоу общество массового потребления и есть конец общественного развития, то есть остановка диалектического развития общества. После общества высокого массового потребления Ростоу никакой будущей формации не видит.

Следующая попытка отрицания прогрессивного развития формаций выступает в виде теории конвергенции, или «синтеза» капиталистической и социалистической систем. По мнению Дж. Гельбрейта, Р. Арона и других идеологов капитализма, научно-техническая революция с 60-х гг. стала порождать новые явления в развитии формаций капитализма и социализма, которые ведут к слиянию этих систем. Процесс индустриализации якобы порождает некую социализацию капитализма в виде введения в него элементов планирования и государственного регулирования экономики, что позволит нейтрализовать неблагоприятные последствия рыночной стихии. В свою очередь социализм под давлением импульсов индустриализации якобы освободится от «излишней жесткости» централизованного руководства и вступит в стадию «либерализации», сближаясь с капитализмом. Таким образом, будущее принадлежит не социализму, или капитализму, а некоей гибридной системе. В подобной трактовке теории конвергенции имеет место абсолютизация научно-технического прогресса в качестве инструмента усовершенствования общества, игнорируются фундаментальные закономерности общественного развития. Ещё Маркс и Энгельс верно оценивали «… ведущую роль производительных сил во всем механизме общественного прогресса. Но они показали, что такая роль проявляется не непосредственно, а через экономический базис общества. Этот момент самый существенный во всем учении марксизма, авторы «техноидиллий» предпочитают игнорировать. Итог – убогое, во многом даже более примитивное, чем у материалистов XVIII в., представление о механизме общественного прогресса» (**4, с. 20**).

Да, в современном капитализме государство играет важную регулиру-

ющую роль в экономике, социальных отношениях в обществе. Но эта необходимость в государственном регулировании была вызвана не научно-техническим развитием как таковым, а тем, что монополии на предыдущей стадии своего неограниченного господства в начале XX века не сумели эффективно регулировать развитие экономики, а лишь привели экономику на грань катастрофы в виде мирового кризиса 1929-1932 гг. Выяснилось, что монополистический капитал сам по себе не способен более регулировать развитие общества, что и потребовало регулирующих мер со стороны государства по отношению к рыночной стихии периода безраздельному господству монополий. Это также означает, что система капитализма начала по существу исчерпывать себя как эволюционная система на основе капитала. Этих начал стало уже не хватать для регулирования общественного развития, что и вынуждало вводить элементы надкапиталистического регулирования со стороны государства. Тем не менее, государство продолжает оставаться капиталистическим и обслуживать интересы властвующего монополистического капитала. Таким образом, некоторые надкапиталистические тенденции в капиталистических странах свидетельствуют не о конвергенции капитализма и социализма, а об исчерпании развития капитализма на собственной базе, когда он вынужден вводить надкапиталистические регулирующие элементы.

В 50-60-х гг. XX столетия в оборот вошла идея так называемого «народного капитализма» как антитеза советскому социализму. Юрист США Луис Келсо предложил образовать народные, рабочие, или, как ещё их называют, коллективные предприятия, когда посредством государственного банковского механизма собственность капиталистического предприятия распределяется среди работников предприятия, которые получают свои индивидуальные доли собственности предприятия. Величина этих индивидуальных долей собственности пропорциональна величине зарплаты и стажу работы того или иного работника. В качестве средства образования народного предприятия выступает специально разработанный план введения коллективной собственности предприятия: «План создания акционерной собственности работников (ЭСОП) - применяется в настоящее время в 11 тыс. акционерных корпораций США, включая и некоторые из крупнейших. Свыше 11 млн. участников схем ЭСОП идут по пути к превращению в работников капитала. Вместе взятые, они владеют активами на сумму свыше 50 млрд. долл. Но не менее важно, что компании, применяющие ЭСОП, становятся более производительными и конкурентоспособными. Они расширяются, нанимают больше рабочих и служащих, выплачивают больше налогов. Привычным стало, что работники преуспевающих компаний, использующих ЭСОП, уходят на пенсию, располагая акциями на сотни тысяч долл.» (**5, с. 23**).

После образования народного предприятия работники часть своих зарплат направляют на выкуп своей доли собственности у посредничающего государственного банка, который до того приобрел предприятие у собственника капиталиста. Народное предприятие является закрытым для участия сторонних собственников капитала, не работающих на предприятии. Если работник увольняется с предприятия, то, получив компенсацию, он оставляет свой пай на предприятии, где этот пай перераспределяется среди работников. Пока работники выкупают свои паи, их труд оказывается более производительным, но в дальнейшем производительность уже не растет, поскольку после выкупа пая трудовая стимуляция понижается. Со временем по мере перераспределения долей собственности ушедших работников в коллективе выделяется группа старых работников, которая накапливает в своих руках основную массу собственности и, желая, продать свои паи на сторону, эта группа добивается изменений в уставе предприятия, чтобы получить право продажи своего пая за пределами предприятия (**6**). В результате народное предприятие превращается в обычное акционерное предприятие. Таким образом, модель народного предприятия в качестве модели посткапиталистического предприятия не дееспособна.

Из вышесказанного следует, что ни одна модель посткапиталистического общества, предложенная идеологами капитализма, так и не смогла реально воплотиться в практике жизни. И это не случайно, ибо, во-первых, в соответствии с законами естественноисторического развития посткапиталистический уклад будет порожден не в воображении идеологов, а в виде уклада внутри самого капитализма на его последней эволюционной стадии. Во-вторых, футурологическая философия капитализма не способна породить реалистическую концепцию посткапиталистического общества, ибо буржуазная философия пытается, так или иначе, обосновать вечность капитализма. Поскольку подобный подход противоречит реальной диалектике развития формации капитализма, то модели посткапитализма буржуазных апологетов оторваны от жизни, схоластичны, метафизичны.

Именно с позиций метафизики капиталистическая философия атаковала позиции идеологии социализма, пытаясь привязать к себе идеологию социализма и таким образом подавить её. И это ей удалось сделать. Почему? Во многом, потому, что философия марксистского социализма, на мой взгляд, также оказалась метафизической. Рассмотрим этот тезис чуть подробнее.

Вначале кратко остановлюсь на характеристике сущности марксистской модели социализма. Согласно принципу естественноисторического развития, уклад всякой последующей формации должен зарождаться внутри действующей формации. То есть социалистический уклад должен был быть порожден внутри капитализма. Однако этого не происходит, уклад социализма не порождается внутри капитализма. Вот почему основоположники

марксистского социализма считали, что вначале следует взять власть в руки, а затем насаждать сверху придуманный ими социализм, используя мощь репрессивного государственного аппарата. Именно искусственность генезиса подобного социализма и породила режим большевистского государственного терроризма. Иначе говоря, модель марксистского социализма есть метафизическая, схоластическая модель, оторванная от реальных процессов естественноисторического формационного развития. Поэтому крах этой модели социализма был неизбежен.

Другой базовой ошибкой марксизма стала ложная ставка на пролетариат, как якобы могильщика капитализма и строителя посткапиталистического общества. Однако реалии жизни, логика марксистской диалектики не подтверждают отмеченную миссию пролетариата. Если бы пролетариат был естественноисторическим порождением уклада социализма, который закономерно родился бы в недрах капитализма, то тогда именно пролетариат имел бы функцию могильщика капитализма. Но ведь не социализм порождает пролетариат, а уклад капитализма, в период его зарождения в недрах феодализма. Объективно историческую миссию могильщика феодализма имели буржуазия и пролетариат, имели потому, что оба эти класса возникли в рамках буржуазного уклада внутри феодализма. Иных «могильных» формационных функций у них нет. Буржуазия и пролетариат, будучи порождением капитализма, работают на строительство капитализма. Буржуазия и пролетариат это столпы капитализма. Поэтому формировать посткапиталистический строй способен лишь тот новый класс, который будет генерирован внутри будущего посткапиталистического уклада в самом капитализме. Таким образом, ставка марксистов на пролетариат, как на могильщика капитализма, есть утопия и одна из основных теоретических ошибок марксизма. Как видно, схоластическая по сути теория марксизма о миссии пролетариата противоречит даже базовым естественноисторическим закономерностям диалектического и исторического материализма.

Постулаты марксизма и ленинизма о теории социализма также противоречат закономерностям диалектического материализма. В статье «Грозящая катастрофа и как с ней бороться» В.И Ленин пишет: «государственно-монополистический капитализм есть полнейшая м а т е р и а л ъ н а я подготовка социализма, есть преддверие его, есть та ступенька исторической лестницы, между которой (ступенькой) и ступенькой, называемой социализмом, никаких промежуточных ступеней нет» (**7**). Спрашивается, как социализм может следовать на смену капитализму, если его уклад предварительно не был порожден внутри формации капитализма? Как можно рассуждать о социализме, если в условиях отсутствия теории глобального эволюционного закона нет возможности теоретически выйти на базовые признаки реального социализма, располагая лишь ничем не подтвержденными

личными предположениями о социализме?

Сама практическая деятельность большевиков сразу после захвата ими в 1917 г. власти в Российской империи показала, что марксизм ленинского толка понятия не имел о строе реального социализма. Введенная большевиками примитивная хозяйственная система военного коммунизма на условиях безденежного натурального обмена между производителями сельской и промышленной продукции, большевистский государственный террор, голодоморы свидетельствовали об искусственности и оторванности от жизни марксистско-ленинской теории социализма.

Большевистские пропагандисты в качестве достижений социализма любят представлять развитие в первые две советские пятилетки, когда якобы были построены то ли 9000, то ли 6000, то ли просто тысячи крупных предприятий. На самом деле это все ложь. Западными специалистами, на западные кредиты были построены около сотни крупных производств, а несколько сотен предприятий, оставшихся от царского периода, были реконструированы: «И главное. Все эти предприятия ни Сталин, ни коммунисты, ни большевики в 30-е годы сами не построили. У них не было ни мозгов, ни возможностей для этого.

Все эти предприятия были спроектированы американцами и отчасти европейцами, их инженеры и проектировщики укомплектовали их оборудованием, которое заранее было заказано и произведено в США, Германии и т.п. странах, а потом перевезено в Страну победившего Сталинизма. Где американские и европейские рабочие и инженеры при участии туземной рабсилы построили Магнитку, ДнепроГЭС, СТЗ, ЧТЗ, Уралмаш, Горьковский автозавод и т.п. Общая стоимость сталинской индустриализации, по разным оценкам, составила около 2-3 миллиардов долларов США и осуществлялась по большей части за счет западных кредитов, которые затем СССР возвращал золотом и кровью» (**8**).

После вынужденного перехода от военного коммунизма к Новой Экономической Политике в 1921 г. Ленин начал переосмысливать свою позицию в отношении идеи социализма. В статье «О кооперации» Ленин выдвигает идею кооперации, как идею социализма: «А строй цивилизованных кооператоров при общественной собственности на средства производства, при классовой победе пролетариата над буржуазией – это есть строй социализма» (**9**). Причем кооперацию он относил лишь к крестьянству, а пролетариат при государственных предприятиях был вне кооперации. И подобный подход к идее социализма Ленин выдает как отход от предшествующих позиций в отношении теории социализма: «Теперь мы вправе сказать, что простой рост кооперации для нас тожественен (с указанным выше «небольшим» исключением) с ростом социализма, и вместе с этим мы вынуждены признать коренную перемену всей точки зрения нашей на социализм» (**9**).

Однако из плана кооперирования крестьянства ничего путного не получилось, поскольку крестьянство не получило реальную кооперацию вне государственной системы, а колхозы по существу выступили в виде разновидности государственного предприятия. В итоге страна получила нищее сельское хозяйство. Таким образом, на самом деле даже ленинская коренная перемена «всей точки зрения нашей на социализм» оказалась безрезультатной.

Почему так и не удалось построить социализм? Ответ на этот вопрос дает анализ сущности якобы социалистического строя в Советском Союзе. Проведенный мной анализ сущности социализма в СССР показывает, что на самом деле это был не социализм, а строй коммунализма в виде коммуны в государственном масштабе. Предлагаемая марксистами формула социализма «От каждого – по способностям, каждому – по труду» реально не работала в СССР. Я вывел иную формулу, реально функционирующую в советской системе: «От каждого – по трудовым нормативам, каждому – по государственно планируемому доходу, корректируемому к среднеобщественному уровню». Так же я предложил и формулу устройства коммуны «От каждого – по нормам, деградирующим к уровню норм необходимого труда, каждому – поровну». Сравнение советской и коммунальной формул показывает, что в Советском Союзе функционировала коммуна в государственном масштабе. Обезличивание собственности в коммуне, отсутствие материальной стимуляции, уравниловка в потреблении неизбежно вызывали гибель всех разновидностей коммун в истории, в том числе и советской государственной коммуны в СССР. Таким образом, в СССР был построен мертворожденный псевдосоциализм в виде государственной коммуны (**10**).

Сооружая псевдосоциализм в виде коммунализма, большевики не только не поднялись на более высокую эволюционную стадию по сравнению с капитализмом, а спустились на более примитивную стадию тупиковой государственной коммуны. То есть в эволюционном плане налицо не плюсовая, а минусовая, тупиковая формационная диалектика большевистского псевдосоциализма, которая закономерно породила общественную деградацию, что четко проявилось в массовых репрессиях, насилиях и дикостях государственного терроризма в СССР, в пропагандистской лжи периода советского псевдосоциализма.

Итак, подытожим вышесказанное: грубейшие теоретические ошибки марксизма в сфере теории социализма, утопическая ленинская теория построения социализма, практика государственного терроризма большевизма вступают в очевидные и вопиющие противоречия, как с диалектическим материализмом, так и с историческим материализмом, обусловливая метафизичность и искусственность марксистской модели социализма, имеющей характер неизбежно деградирующего со временем устройства на основе коммуны.

Возникает вопрос: если ни апологеты капитализма, ни апологеты коммуналистического псевдосоциализма так и не сумели представить реальную модель посткапитализма, то, может и нет гносеологических возможностей для разработки подобной модели? Или, иначе говоря, может быть, отменяются законы формационного развития диалектического и исторического материализма? Нет, конечно, общеэволюционные законы формационного развития не только не отменяются, но и подтверждаются предлагаемой мной новой концепцией посткапиталистического общества «Танмаядарлыг», а также разрабатываемой мной новой глобальной теорией эволюции, описывающей процессы развития, как в неживой, так и в живой природе, в том числе и в человеческом обществе.

Вначале кратко представлю основные признаки посткапиталистической танмаядарной формации. Выше было отмечено, что народное предприятие, предложенное Луисом Келсо, не способно сохранить свои базовые признаки и утвердиться в качестве посткапиталистического предприятия. Чем обусловлена подобная несостоятельность народного предприятия? Это обусловлено тенденцией концентрации капитала народного предприятия в руках небольшого числа старых работников, которые, с целью продажи за пределы предприятия своих выросших долей капитала, добиваются изменения устава народного предприятия, что ведет к ликвидации этого типа предприятия. Сама тенденция концентрации капитала в руках старых работников вызвана принципом распределения долей собственности среди работников предприятия. А именно, эти доли формируются, исходя из величины зарплаты и стажа работников. Чем выше зарплата и больше стаж конкретного работника, тем большая доля собственности выпадает ему. Со временем индивидуальные доли собственности особенно нарастают у длительно работающих работников, поскольку паи уходящих из предприятия работников перераспределяются среди работающих работников пропорционально их зарплатам и стажам работы: «… акционерная форма участия рабочих в собственности компаний требует соответствующего механизма для предотвращения ее концентрации в руках небольшого числа лиц. А как показывает опыт, создать такой механизм очень трудно. Американские экономисты Л.Френч и И.Розенштейн в 1981 году исследовали одну из фирм, занимающуюся установлением кондиционеров и обогревательных систем. План приобретения акций рабочими был разработан в фирме два десятилетия назад. Капитал приобретался ими в соответствии с уровнем зарплаты и стажем работы. Это привело к тому, что из 600 занятых в руках 330 к моменту исследования находилось 90% всего акционерного капитала, а 30 из них владели свыше 60% капитала фирмы» (**6**).

Итак, процесс концентрации капитала в руках немногих старых работников приводит, в конечном счете, к ликвидации формы народных пред-

приятий. Есть ли способ предотвратить подобную губительную концентрацию капитала в руках немногих работников предприятия? В качестве подобного способа я и предлагаю идею новой организации коллективных предприятий в виде нового типа танмаядарных предприятий. А именно, предлагаю организовать коллективное танмаядарное предприятие на основе принципа равного долевого распределения среди работников собственности предприятия. Каждый работник танмаядарного предприятия получает в свою собственность такую долю собственности, которая равна долям всех иных работников предприятия от директора до уборщицы. Внутри конкретного предприятия все танмаядарные индивидуальные доли будут одинаковы, хотя на разных танмаядарных предприятиях индивидуальные танмаядарные доли будут различны в зависимости от величины предприятия и количества работников. Равнодолевой характер танмаядарного пая нашел выражение и в семантике моего неологизма «танмаядарлыг», обозначающего формацию на основе танмаядарной формы собственности. Термин «Танмаядарлыг» («Tənmayadarlıq») является сложным словом из составных частей азербайджанского языка: «тан» - означает «равность», «мая» - значит «капитал», «дар» указывает на наличие собственника, суффикс «лыг» идентичен по смыслу суффиксу «изм». Термин «танмаядар» означает работника, имеющего долю собственности предприятия, равную с долями собственности иных работников данного предприятия.

Концептуальная идея танмаядарного предприятия была открыта мной весной 1994 г. В 1997 г. в бакинском журнале «Монитор» опубликована моя разработка «Танмаядарный манифест, или танмаядарлыг – строй после капитализма и до социализма». Формула формации танмаядарлыг такова: «От каждого – по способностям, каждому – по одинаковой доле (паю) частной собственности в совместном капитале, по рыночной стоимости рабочей силы и по дифференцированному в соответствии с трудовым вкладом дивиденду от прибыли» (**11**).

Одинаковость величин танмаядарных паев на предприятии имеет ключевое значение в формировании нового типа посткапиталистического предприятия. В связи с одинаковостью величин танмаядарных паев будет ликвидирован процесс концентрации капитала в руках немногих работников. Поэтому работники не будут стремиться к увеличению своего паев за счет паев других работников танмаядарного предприятия, стремясь к росту производительности личного труда и труда других работников, чтобы увеличить прибыльность предприятия, увеличивая этим свои доходы. У танмаядаров остается лишь один путь увеличения своих доходов – это непрерывное наращивание производительности труда за счет непрерывной модернизации средств производства. В результате на танмаядарном предприятии будет более высокая производительность, чем на капиталистическом

предприятии. Вот почему танмаядарный строй победит капитализм. Каждый работник на танмаядарном предприятии будет получать по труду, то есть по справедливости. При выходе на пенсию работник получит компенсацию за свой накопившийся танмаядарный пай, а сам пай останется на предприятии и либо перераспределится между паями работников, если место будет ликвидировано, либо, если нужен новый работник, то пай перейдет к новому работнику, который будет постепенно его выкупать.

Поскольку отдельные коллективные танмаядарные предприятия будут выступать на рынке как коллективные капиталисты, то благодаря высокому уровню стимуляции труда и высокой производительности труда они станут успешно конкурировать с капиталистическими предприятиями и вытеснять их в ходе конкуренции. Танмаядарные предприятия станут основными инвесторами капитала в экономику страны и освободят ее от зарубежной зависимости. Более того, танмаядарные предприятия станут вкладывать капиталы за рубежом.

Танмаядарлыг это строй, который эволюционно расположен после капитализма и до социализма. Эту формацию не увидели ни Маркс, ни Ленин. Но это нормально, ибо всему свое время. В период Маркса и Ленина капитализм ещё не порождал хозяйственные ячейки посткапитализма. Сегодня такие ячейки в современном капитализме уже имеются в качестве народных предприятий. Но они ещё не выходят за рамки капитализма. Та концепция, которую предлагаю я, позволяет создать такие хозяйственные субъекты, которые эволюционно выходят за пределы капитализма.

На то, что танмаядарное предприятие есть качественно новый тип предприятия, эволюционно и диалектически стоящий выше капиталистического предприятия, указывает также явление исчезновения феномена капитала во внутренних собственнических отношениях на самом танмаядарном предприятии. По существу впервые в истории открыт танмаядарный способ эволюционного исчезновения феномена капитала. Поясню этот тезис.

На капиталистическом предприятии после выплат зарплат работникам, разных налогов, процентов по взятым кредитам, займам, отчислений в инвестиционные фонды и т.д., образующийся чистый доход остается в собственности владельцев капитала предприятия, то есть капитал решает судьбу чистого дохода в интересах собственника предприятия. В отличие от этого на танмаядарном предприятии капитал не проявляет себя в распределении чистого дохода. Почему? Потому что не только зарплата, но и чистый доход предприятия в условиях равенства танмаядарных паев будут распределяться среди собственников-танмаядаров в соответствии с количеством и качеством индивидуального труда каждого танмаядара. Таким образом, танмаядарный капитал на танмаядарном предприятии оказывается, образно говоря, вне игры при распределении доходов среди работников в

соответствии с трудовым вкладом. В результате принцип уравнения танмаядарных паев выступает как способ естественноисторической самоликвидации феномена капитала.

Лишь в сфере внешних деловых отношений с иными предприятиями коллективный капитал данного танмаядарного предприятия будет проявлять свою капиталистическую сущность.

Таким образом, идея танмаядарного предприятия полностью отвечает диалектическому материализму, требующему, чтобы новое возникало из старого и было выше по уровню развития.

Танмаядарный уклад не является выдумкой теоретика, а есть порождение самого капитализма, который уже производит предтечу танмаядарного типа предприятия в виде народных предприятий. Есть единственная, но решающая разница между ними – это форма индивидуального капитала работника. Если на народном предприятии имеется разнодолевой индивидуальный капитал у работников, то на танмаядарном предприятия работники имеют равнодолевые индивидуальные паи. То есть для перехода от народного предприятия к танмаядарному предприятию достаточно сделать лишь один шаг – перейти от разнодолевого распределения капитала предприятия к равнодолевому распределению капитала предприятия.

Таким образом, танмаядарлыг полностью соответствует принципу естественноисторического порождения последующей формации из наличной формации.

Танмаядарное общество будет строить возникающий в недрах капитализма новый класс – танмаядарный, который будет иметь свои партии, мощную систему самоорганизации, высокий уровень сознательности, высокий жизненный уровень. Это будет мощный и богатый класс. Сила, влияние и авторитет этого класса в обществе будут столь высоки, что переход от капитализма к танмаядарлыг будет реализовываться главным образом путем мирных выборов, а не насильственных революций. Хотя, и насильственная танмаядарная революция вполне может иметь место в более отсталых странах с низким уровнем развития демократии.

Представленные признаки танмаядарного общества указывают на его более высокий эволюционный статус по сравнению с капитализмом. Для полноценного изучения и обобщения вновь возникших общих закономерностей развития посткапиталистического танмаядарного общества потребуется исследовательский аппарат истинно диалектической материалистической философии. Для этого надо будет разработать более высокий уровень философской науки, чтобы преодолеть метафизичность философии современного капитализма, а также утопичность философии большевистского, коммуналистического псевдосоциализма. Сама новая практика жизнедеятельности танмаядарного общества, появление нового танмаядарного

класса, нового типа танмаядарной нации, быстрое и бескризисное развитие танмаядарных государств, глобальный переход в XXI-ом веке мирового сообщества от мирового капитализма к мировому танмаядарлыг создадут огромную теоретическую целину, на которой взойдут богатые всходы мощной обществоведческой науки танмаядарного общества, которая пойдет дальше марксизма в познании процессов общественного развития, а также позволит разработать истинную теорию будущего социализма, как посттанмаядарного строя.

Чем будет выделяться философская наука в танмаядарном обществе? Во-первых, танмаядарная философия будет базироваться на основах нового диалектического и исторического материализма, свободного от заблуждений и Маркса, и Ленина в отношении теории социализма, ибо не социализм есть пятая формация человечества, а танмаядарлыг. Во-вторых, танмаядарная философия пересмотрит многие нынешние положения современной философии, опираясь при этом на основы будущей глобальной теории эволюции, способной адекватно отражать процессы развития в неживой и живой природе, в обществе. Будущая глобальная теория эволюции будет основана на вновь открытом эволюционном законе развития сущего, который станет четвертым фундаментальным законом диалектики и вызовет переворот во всех областях науки, даст мощный толчок развитию естествознания, экономики.

Эволюция имеет место там, где имеется естественное саморазвитие. Поэтому эволюционный закон объясняет процессы развития саморазвивающихся объектов. Я исхожу из того, что каждый саморазвивающийся объект до порождения из него нового объекта проходит через три последовательные стадии развития – синкретическую, органическую и параорганическую. Между этими стадиями я выделяю специфичные переходные периоды. На синкретической стадии объект содержит как признаки предшествующего ему объекта, так и новые признаки, которые превалирует в наблюдаемом объекте. В процессе эволюции на синкретической стадии происходит вытеснение признаков прежнего объекта и замещение их новыми видовыми признаками действующего объекта. На органической стадии объект в полной степени развивает собственные специфичные признаки, и его видовые признаки окончательно утверждаются. На параорганической (мой неологизм, «пара» означает нахождение рядом с органической стадией, но уже в состоянии отхода от нее с сохранением преобладающего статуса объекта в системе) стадии объект порождает признаки нового последующего объекта, которые, постепенно нарастая, вступают в противоречие с господствующим объектом.

Современный индустриальный капитализм ещё в 60-х гг. прошлого века вступил в параорганическую стадию, что отразилось в частности и в по-

рождении народных предприятий, отрицающих базовые признаки капитализма. Ныне народные коллективные предприятия в США занимают до 20% предприятий. Народное предприятие это предтеча танмаядарного предприятия, концепция которого уже имеется и пора начать экспериментальный период отработки на практике нюансов функционирования танмаядарного типа предприятия.

Отмеченные три эволюционные стадии четко выделяются мной во всех общественно-экономических формациях. В каждой последующей формации затрачивается все меньше времени на реализацию очередной стадии эволюции формации с достижением при этом более мощного эволюционного эффекта. Указанные специфики реализации формационных стадий позволили графически выразить развитие стадий формаций в виде сужающейся эволюционной спирали. В марксистской диалектике в фундаментальном законе отрицания отрицания развитие саморазвивающегося объекта выступает в виде восходящей и расширяющейся спирали (**3, с.160**). У меня же объект также развивается по восходящей спирали, но спираль имеет сужающийся вид. Причем это не простая геометрическая спираль правильной формы, а спираль, где каждый восходящий круг очередной стадии развития переходит в вертикальный скачок межстадийного переходного периода. Применение подобной эволюционной спирали четко покажет, в какой стадии развития находится объект, и куда он будет развиваться. Это позволяет создавать схемы долгосрочного прогнозирования развития формаций и любого саморазвивающегося объекта. Таким образом, если расширяющаяся спираль в марксизме имеет условный характер и с ней нельзя работать, то сужающаяся спираль и новый эволюционный закон в моей версии составят методологическую основу для разработки фундаментальной теории долгосрочного прогнозирования развития любого саморазвивающегося объекта в неживой, живой природе, в том числе и в обществе.

Например, можно уверенно утверждать, что на первой синкретической стадии танмаядарного строя в государстве будут три сектора – танмаядарный, капиталистический и государственный. Каждый из этих секторов займет свою нишу и будет работать на танмаядарное государство. К концу синкретического периода танмаядарный сектор окончательно победит, и реставрация буржуазного строя станет невозможной. На следующей органической стадии безраздельно будет господствовать танмаядарный базис. На параорганической стадии начнется генерация элементов последующего посттанмаядарного общества, признаки которого можно будет теоретически определить задолго до перехода танмаядарлыга в переходный период к посттанмаядарной формации. Именно истинно диалектический характер сущности формации танмаядарлыга и позволит дать прогноз его долгосрочного перспективного развития.

Полагаю, что синкретическая стадия танмаядарного строя начнет возводиться в Азербайджанской Республике в 20-х гг. текущего столетия. С этой целью будет организована Партия Танмаядарного Азерлийского Ренессанса (ПТАР) – Tənmayadar Azərli İntbahı Firqəsi (TAİF). Бум развития – вот что мы будем наблюдать в будущей Танмаядарной Азербайджанской Республике (ТАР) – Tənmayadar Azərbaycan Cümhuriyyəti (TAC). Причем, никакой интервенции мирового капитализма извне против ТАР с целью ликвидации танмаядарного строя не будет. Напротив, поскольку танмаядарный рынок будет богатым и вместительным, потому что будет богатеть сам народ, а не только ограниченный круг капиталистов, то мировые бренды с удовольствием будут участвовать во вложении капитала в танмаядарное государство. Материальные интересы капиталистов как магнит будут тянуть их на танмаядарный рынок. В самих капиталистических странах будут возникать танмаядарные предприятия, подсобные танмаядарные производства при крупных капиталистических предприятиях, часть народных предприятий, особенно вновь возникающих, будут переходить на танмаядарные рельсы.

Танмаядарный, капиталистический и государственный секторы в экономике Азербайджана будут разумно сосуществовать. Танмаядарный строй будет столь разумно устроен, что в нем не будет кризисов, как в капитализме. Поэтому сила этого строя будет постоянно и разумно наращиваться, непрерывно повышая жизненный уровень народа. Последовательное и непрерывное трудовое обогащение и есть основа для высокого уровня потребления и гарантии от кризисов, при том, что общественное развитие будет ускоряться. А уже с 30-х гг. динамичный, энергичный, диалектический по природе танмаядарный строй начнет покорять мир, образовав новый мировой лагерь танмаядарных стран. Этот лагерь будет успешно купировать локальные войны, станет гарантом мира и сделает невозможной мировую войну. Танмаядарный строй породит общество реального всеобщего благоденствия, о котором человечество мечтает тысячи лет.

Литература:

1.Национальные стратегии, идеологии и международные отношения: история, теория и современные практики. Bakı, “Elm və təhsil” 2012, 752 səh.

2.https://banauka.ru/1636.html

3.Марксистско-ленинская философия. Учебн. Пособие [Редколлегия» Рожин В.П. и др.]. Изд.3., испр. и доп. М., Политиздат, 1969, 512 с.

4.Шахназаров Г.Х. Фиаско футурологии: (Критич. очерк немарксистских теорий общественного развития). – М.: Политиздат, 1979. – 352 с.

5.Луис О. Келсо, Патриция Х. Келсо Демократия и экономическая власть. Сан-Франциско: Институт Келсо по изучению экономических систем, 2007. – 268 с.

6.Казанцев А. Рабочий капитализм в США (по страницам американской печати) // Экономические науки, 1990, №8, с. 98-105
7.Ленин В.И. Полн. собр.соч., т.35, с.301
8.Липовое чудо сталинской индустриализации. Или сколько заводов построил Сталин? https://cont.ws/@kasket/1218654
9.Ленин В.И. Полн. собр.соч., т.45, с.378-382
10.Гасанли А. Большевики не построили и объективно не могли построить социализм. Они построили коммунализм // Монитор, 1996, № 3, с. 18-21; Ганун, 2003, № 8, с. 45-53
11.Гасанли А. Танмаядарный манифест, или танмаядарлыг – строй после капитализма и до социализма // Монитор, 1997, № 6, с. 19-23; Ганун, 2003, №9, с. 52-61

Мир-Фарадж Абасов

ДИДЖИТАЛИЗМ – ФИЛОСОФИЯ И ПРАКТИКА ГРЯДУЩЕЙ ПОЛИТИКО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ

Начиная с 90 - годов прошлого века в гуманитарные и общественные науки вводится новая концепция «устойчивое развитие», призванная скоординировать экономические, политические, социальные, экологические, культурные и духовно-нравственные аспекты развития человеческой цивилизации. Под устойчивым развитием понимают целый комплекс проблем и процессов, но если попытаться установить, в чем заключена главная идея этого феномена, то следует остановиться на выяснении характера такого развития, определить его специфические черты, выявить его инновационную сущность. Одна из таких характерных черт уже отмечена: устойчивое развитие впервые в исторической практике пытается не только взаимосвязать в теории реально связанные на практике вышеотмеченные процессы, но и выявить их оптимальное соотносительное развитие, составляющее гармонию и препятствующее становлению резких противоречий, вызывающих острые социальные и глобальные экологические кризисы. В этой связи отметим, что пока устойчивое развитие не достигло больших успехов из-за множества проблем как экономического, так и политического характера. Изменение сложившейся ситуации видится на пути становления новой формации, которую уже успели назвать посткапитализмом.

Отметим еще одну, важную особенность устойчивого развития, связанную с необходимостью обеспечивать удовлетворение потребностей сегодняшнего поколения человечества таким образом, чтобы не ставить под угрозу выживание будущих поколений и их возможность удовлетворять собственные потребности. Таким образом, речь идет о пластичной преем-

ственности поколений, формировании предшествующим поколением приемлемых условий жизнедеятельности для последующих поколений. Как представляется, существующая сегодня политическая и экономическая система, имеющая преимущественно характер неолиберализма, не способна претворить в жизнь принципы устойчивого развития. Попробуем более обстоятельно развить этот тезис.

Последнее время ведутся непрекращающиеся дискуссии об исчерпанности либеральной модели экономического развития – капитализма. Считается, что системный кризис 2008 года стал одновременно и последним кризисом капитализма, окончательно зашедшим в своем развитии в тупик. И именно в этой связи обсуждается дальнейшее политико-экономическое развитие мира и становление новой формации, получившей условное название посткапитализма.

Нами предлагается и обосновывается новое название этой формации – диджитализм (или система «цифровой экономики»), понимаемой как новая экономическая и политическая система, основанная на переносе части экономических, социальных и политических отношений из реального мира в мир виртуальный. Термин диджитал/диджитализм (от англ. digital – цифра, цифровое) предлагается в связи с его широким использованием в концепции четвертой промышленной революции «Индустрия 4.0».

Диджитализм - система дающая возможность человеку жить, зарабатывать, реализовываться в виртуальной системе современных информационных коммуникаций. Что касается социальных перспектив, диджитализм устранит многие различия между народами и людьми, их культурами, религиями, политическими и социальными пристрастиями, введет подлинное гендерное равноправие. Предельное развитие диджитализма возможно приведет к полному изменению реального мира и в отсутствии контроля может привести к прямому столкновению человеческой системы с виртуальной системой диджитализма (система человек-робот). Эти и другие проблемы подчеркивают актуальность исследования гипотетической формации, которая, тем не менее, уже начинает свое развитие в условиях стагнирующего капитализма.

Уже сейчас необходимо прогнозировать будущие процессы, сформировать продуманную систему рыночного продвижения продуктов диджитализма при сдерживании его негативных социальных и политических последствий.

Даже краткая история становления и развития современных капиталистических отношений, борьбы капитализма и социализма с анализом сильных и слабых сторон двух систем, их экономических доктрин и реальной практики развития демонстрирует, что человечество еще намного отстоит от завершения своей формационной трансформации. Предстоит, во-

первых, пластический синтез наиболее плодотворных принципов социализма и капитализма, во-вторых, выработка на основе такого синтеза теории новой формации, которую, в-третьих, следует апробировать на практике.

Предпосылки зарождения диджитализма можно наблюдать уже со становления всемирной системы Интернета, развития практики Интернет-форумов, расширения социальных сетей, породивших виртуальную реальность нового пространства общения людей. Возникающие в этой виртуальной реальности онлайн-игры, Интернет-коммунити и другие системы общения наглядно свидетельствуют, что основная деятельность человека медленно, но неуклонно перетекает в новое, искусственно созданное пространство.

Поскольку деятельность человека вообще, а трудовая – особенно, составляет основу развития цивилизации, это дает основание считать, что генезис и становление диджитализма является прологом формирования новой политико-экономической системы. Уже в современную эпоху диджитализма такие социальные системы, как глобальная сеть, даркнет, фейсбук и т. д. сигнализируют о начале качественно новой революции, быстро меняющей привычный мир. Мы наблюдаем эффект синергии в виртуальном пространстве, за счет общения людей разных стран мира в процессе достижения общих целей, формирование зачатков новой политической активности в социальных сетях. Твиттер, фейсбук, инстаграмм и другие системы общения и обмена информацией вызвали кризис печатных СМИ, но они породили также Интернет-войны, фейковую информацию, хакерские атаки на частные и государственные сайты и базы данных. Словом, как и любое другое социальное новшество, цифровая цивилизация несет в себе как позитивные, так и негативные последствия. Поэтому роль человека в слежении за развитием новой формации будет неуклонно возрастать. Как и будет меняться характер основной деятельности человека, проявляя специфику и основные отличия диджитализма от социализма советского толка и неолиберального капитализма. В этом ракурсе исследования хорошо видны отличие процесса становления новой формации. Прежде всего, происходит постоянное выдвижение на авансцену мировой экономики интеллекта и образования, меняющее смысл понятия социального капитала. Интеллект превращается в главный инструмент производства экономических благ. Поэтому следует ожидать изменение характера средств и затрат производства, товара, стоимости и цены на средства производства, а также вариацию их использования. Можно смело прогнозировать отход от традиционной экономики: появления «заводов без рабочих», «полей без крестьян», «средств передвижения без водителей» и т.д. Человеческое воспроизводство предсказуемо будет сокращаться, сопровождаясь новым типом вос-

производства – «роботы, создаваемые роботами». И это новое воспроизводство в гораздо более стремительных темпах будет формировать новые поколения автоматов. Уже сегодня многие идеи прогнозируемой формации реализуются на практике, способствуя появлению в обороте виртуальных денег – биткойнов, блокчейнов и т.д.

Важную роль уже сейчас начинает играть реклама – двигатель торговли. Эпоха диджитал-рекламы, по сути, уже началась, она сосредоточена на создании социально-медийного маркетинга (СММ), прямых виртуальных продаж, способствуя таким необычным процедурам, как «покупка воли» человека на оптимальных условиях или в кредит. Реклама эпохи диджитализма лучше любой войны или ее пропаганды, превратит эту формацию в новую форму функционирования экономики и существования общества.

Соответственно, будет возникать новый мировой порядок, осложненный появлением нового типа человека, битвой за ресурсы, постоянных угроз глобальной войны. Сама экономика нового мирового порядка претерпит уход из реального мира в цифровой мир, и в этой связи большой интерес вызывают перспективы развития экономики малых стран, таких, как Азербайджан.

Поэтому такие страны уже сегодня должны готовиться к предстоящему будущему, хотя бы в плане переориентации экономики под воздействием идей и реальности диджитализма и Индустрии 4.0.

Но эта переориентация невозможна без пропаганды диджитализма как образа мышления и стиля жизни. То есть необходимо прежде всего готовить население к будущему, в котором человечество разделиться на две неравные в численном и ресурсном отношении группы: люди из системы диджитализма и люди вне этой системы. До этого, конечно, предстоит переходный период, так называемого реалтек-диджитализма, который определит черты новой формации.

Эта формация, как и предыдущие, будет нести в себе положительные и отрицательные черты, однако то, что она стабилизирует и приостановит кризис экономики, в котором она пребывает сегодня, не вызывает сомнения. Кроме того, она решительно ограничит сегодняшнее бездумное и безумное использование ресурсов, снизит потребление невозобновляемых энергоносителей.

Наконец, она снизит вероятность мировых войн, поскольку они будут рассматриваться как неразумное использование ресурсов, что, конечно же, не отменит саму войну, как способ решения социальных, политических и экономических проблем. Она также будет содействовать снижению уровня угроз в области глобальной и социальной экологии.

Как бы то ни было, ясно уже сейчас, что новая формация «цифровой экономики» предполагает развиваться на принципах, которые играют цен-

тральную роль в концепции устойчивого развития, а потому представляет интерес для всех стран и народов мира.

Следует только отметить, что предстоит непростой (и главное, неопределенный по длительности) период исследования последствий диджитализма для экономики, политики, общества и мира в целом, а также для каждого индивидуума в отдельности. В силу понятных причин особо интересны перспективы малых стран в эпоху диджитализма.

Мы должны признать, что принципы устойчивого развития не могут быть адекватно использованы в современных условиях неолиберализма, однако вполне реализуемы в экономике «цифрового общества и государства».

Общество, живущее на планете Земля, находиться в процессе постоянного развития по нескольким направлениям: научно-техническом, экономическом, социально-политическом, культурном ну и, конечно, духовном. Совокупность этих и других процессов в философии рождает новые и новые вопросы, на которые мировой консилиум мыслителей пытается дать логические и не совсем логические ответы. Я думаю, что современное общество постмодерна достигло ровно половины своего пути. Это не много и не мало, это ровно столько, сколько нужно, чтобы вернуться назад или вступить в фазу кульминации системы. Первые годы нового века (и тысячелетия!) крайне символичны своим безмолвием, напоминающим растерянность. Мировая философия, политика и экономика не выдвигают пока что на авансцену жизни гениальных акторов. Мы не видим людей масштаба и значимости Джона Кейнса или Мартина Хайдеггера, Иоанна Павла II. Более или менее значимые персоны нового века это люди, отыгрывающие свои последние жизненные роли, представители прошлого столетия, из рода Homo Sapiens, олицетворяющие умирающую формацию.

Что произошло с человечеством? Оно утратило поступательную силу движения? Или после «золотого времени» XX века наступил процесс стагнации и постоянных кризисов (экономических, политических, системно философских)? На самом деле ни то и ни другое. Мир стал меняться незаметно для большинства людей, но вполне явно для Абсолюта и интуитивно ясно для «Пророков нового времени». Процесс изменений не носит частный характер, это всесторонний, взаимосвязывающий все свои элементы, глубокий процесс, протекающий в соответствии с принципами глобального эволюционизма.

В своей книге «Четвертая политическая теория» философ и социолог Александр Дугин пишет, что предыдущие 3 политические системы (фашизм, коммунизм и либерализм) себя изжили, мир находиться в стадии развала системы либералистических ценностей, и для современного человеческого общества достойной политической альтернативы попросту нет.

Дугин предлагает начать «разработку Четвертой политической теории через обзор первых трех, а также вплотную приблизившихся к Четвертой идеологии национал-большевизма и евразийства». Причем Дугин предлагает нам отказаться от субъектов предыдущих теорий, таких как класс в коммунизме, раса или национальное государство в фашизме, индивидуум в либерализме. Очистив поле от предыдущих субъектов, мы можем наблюдать основной, по версии Дугина, субъект новой четвертой политической теории – категорию Dasein (по Хайдеггеру), категорию чувства присутствия, саморефлексии в данный момент времени в данном пространстве мира. Одним словом - базовое человеческое качество.

Наряду с Дугиным, другие современные ученые и философы, представители Западной школы, например, Френсис Фукуяма, хотя и являющийся идеологическим противником Дугина, также считает, что политическая система либерализма пришла в упадок. Демократия в США оказалась в тупиковой ситуации загнивания и разложения ввиду многих политических, социальных и экономических факторов. В частности Фукуяма говорит о системе выборах в США, проводимых коллегией выборщиков, которые, не отражая мнение большинства, дважды выбирали президентом страны кандидата, получившего меньшее число голосов, чем его противник. Или создание банковским сектором искусственных препятствий в процессе развития экономики США силами мощных лоббистских организаций, представителей финансовых кругов меньшинства в ущерб интересам большинства. Фукуяма признает, что мир, который он представлял себе после падения коммунизма (единый мир без границ и экономиками на основе либеральных принципов), далек от воплощения в реальность, а, значит, в процессе эволюции что-то пошло не так. Этим «что-то» Фукуяма считает кризис идентичности, боязнь утери собственной истории, национальных ценностей и самобытности.

В тот момент, когда философы и политологи предчувствуют начало нового витка в жизни социума, экономисты современности (в основном крайне левые) в лучшем случаи или хоронят капитализм, как Самир Амин, выступая с последовательной критикой глобального капитализма, неограниченно эксплуатирующего страны периферии, протестуя против дегуманизирующего влияния рынка, атомизирующего общество и уничтожающего солидарность людей, называя капитализм «не концом, но отступлением» истории. Либо же в случаи либералов, ярых защитников капитализма, понимают, что что-то происходит не то. Как, скажем, Пол Кругман, через одну статью призывающий обратить внимание на нынешнее состояние экономической и налоговой системы США. Зачастую и сами преданные сыны капитализма становятся его жертвами в процессе борьбы за ресурсы и власть. Так, например, произошло с Мухамадом Юнусом (отцом современ-

ного микрофинансирования) лауреатом Нобелевской премии мира, присужденной ему за усилия по созданию экономического и социального развития «снизу». Считавший, некогда, что он фактически освободил бедный клан бангладешцев от бремени разорения, поборов бедность, на самом деле Юнус изменил лишь его форму, заменив большие кредиты на мелкие с более лояльными процентами, по сути оставив ростовщничество главным инструментом наживы класса богатых. В итоге в корпоративно-политических баталиях он был отстранен от управления своим же детищем - Grameen Bank-ом.

Таким образом, все рефлексирующие ведущие люди прошлой формации вне зависимости от своих политических, взглядов и причастности к тому или иному лагерю, видят, что мировая система в той форме, в которой она существовала, пришла в упадок. Они также предрекают эволюционные или революционные изменения, в зависимости от места в мире и уровня человеческого прогресса, свидетелями которых мы скоро станем. Отчасти я соглашусь с прогнозами многих авторов. Во многом, кроме одного, пожалуй, самого важного. Новая политико-экономическая система уже находиться в процессе своего формирования и даже апробации. Имя ей предапокалипсистическая политико-экономическая система диджитализма. Невозможно отрицать, что четвертая система, описанная Дугиным с центральным субъектом в форме основной экзенстенции человека (Дасайн), имеет право на существования, скажу больше, я даже думаю, она появиться на более поздних этапах развития, как антитеза и желание старого света (стран, где господствует предмодерн и модерн) противостоять странам новой формации. А вот диджитализм - это система, наступившая еще вчера, и активно саморазвивающаяся, причем, в отличие от предыдущих систем, это самая виртуальная и одновременно самая реально интегрированная в жизнь система. Как и у экономическо-политических систем капитализма или коммунизма, у системы диджитализма есть свои «пророки», Энгельсами и Марксами, данной системы можно считать Цукерберга, Гейтса и Джобса. Диджитал-пророки приоткрыли дверь в совершенно иной мир, мир инновационного восприятия философии, мир современной экономики ни на что не похожий, мир современных международных отношений, однозначно непонятный старой элите.

Диджитал - это термин, с которым мы стали сталкиваться все чаще на рубеже двух веков. Цифровая печать, цифровые носители, цифровой сигнал. Компьютерные системы и системы передачи информации в процессе постоянного прогресса все глубже и глубже интегрируются во все сферы нашей жизни от быта и до сложных математических программ, облегчающих планирование, моделирование и компилирование. Мы и не заметили как вполне реальные объекты и субъекты экономической, политической и

межчеловеческой взаимной деятельности стали наполняться чувственно не ощущаемыми элементами новой цифровой эпохи. Но если вы думаете, что это и есть диджитализм, то вы глубоко ошибаетесь! Речь не идет о влиянии цифрового мира на реальный мир, об изменении структуры экономики под давлением цифровых гигантов, речь должна идти о поглощении реального мира и старого света миром новым, базируемым на политико-экономической теории диджитализма. Старый мир будет потихоньку поглощен, переработан и встроен в новую мировую формацию. Ни на что не похожую.

Диджитализм, в отличие от своих предшественников, система абсолютно новая (так как форма его консистенции – глобальная сеть - была заложена недавно), эта система действует по своим законам и в рамках установленных ею порядков. Если все предыдущие политико-экономические системы предполагали объединение людей для продвижения каких-либо глобальных целей, будь то мировая революция, или глобальный капитализм, то диджитализм сторониться реальных человеческих собраний. Диджитализм это система замкнутых экстравертов, живущих в своем мире и не всегда готовых рассказывать о нем в окружении толпы в пивных Мюнхена. Для общения диджиталисты используют свои каналы связи, строят свои социальные сети, позволяющие им ощущать комфорт своей обособленности от мира. Они сами регламентируют и дозируют свои взаимоотношения с окружающим миром. Отныне и впредь диджиталисты и почти весь мир (сознательно или несознательно) работают лишь над одной целью – освободить человечество от всякого вида труда и физической действительности и максимально разорвать реальные связи между группами лиц и отдельными индивидами. Большинство ресурсов направленно на создания беспилотных автомобилей (Toyota инвестировала около 500 млн. долл. в совместный проект с Uber, Ford, GM заявили, что готовы в скором времени инвестировать по несколько миллиардов в специально созданные подразделения своих компаний), на автоматизацию и роботизацию производства, в котором заняты люди. Роботы, системы, и нейросети заменяют человеческий труд. Уже в ближайшее время многие традиционные профессии просто исчезнут. В этом нет нечего невероятного, и вы наверняка уже и раньше встречались с такими утверждениями. Гораздо интереснее наблюдать реакцию самих людей на происходящее. Человечество не просто одомашнивает нейросети и роботов, как оно поступило с механическими системами, паровыми двигателями. электричеством и… животными. Человечество сливается с этой системой. То есть происходит интеграция виртуальной системы в биомассу, иными словами, железо выбивает из плоти - душу. Если предыдущие поколения человечества работали над идеей облегчения жизни посредством создания устройств и приспособлений, то нынешнее (ди-

джиталисты) стремятся быть творцами божественного, всеми своими силами они хотят создать искусственную душу человеческую, или же - нечеловеческую.

Говоря о диджиталистах, нельзя утверждать, что это сформировавшаяся политико-экономическая братия, готовая выступить на завоевание мира уже сегодня. Нет, скорее всего, они еще не до конца понимают всю перспективу процесса, «пророками» которого они являются. Диджиталисты запустили систему новой формации, процесс ее апробации прошел успешно в социальных сетях. Уже сейчас социальные сети (а это первый низший уровень диджитального мира, который будет развиваться дальше, врастая в реально-виртуальный мир) решают намного больше вопросов, чем политические партии, в них появились свои лидеры, есть свое мерило успеха (количество подписчиков), существует возможность прямых и сиюминутных оценок значимости того или иного комментария, заявления или поста. Иначе говоря, социальные сети уже сейчас вполне справляются со многими функциями государства, партий, учебных заведений, СМИ. Отныне не нужны выборы в органы муниципалитета, на основе IP адреса и единичной регистрации можно голосовать посредством «лайков» и «дизлайков» за любую идею или предложения жильцов твоего округа, твоих же соседей. Можно выбирать органы управления «дискретом», и создать прямую связь жильцы - органы управления. Средства массовой информации не нужны, люди готовы читать, слушать, «стримить» онлайн, старый процесс обучения тоже скоро будет не нужен. Зачем платить непосильные десятки тысяч в год за университет «лиги Плюща», если уже сегодня эти лекции можно будет скачать или подключиться и смотреть онлайн, задавая вопросы. А вот завтра, страшно представить, завтра можно будет запрограммировать в своем мозге мощь интеллекта господина Дугина, ну или Билла Гейтса, скопированных при их жизни на цифровой носитель. А если у вас нет денег, чтобы заплатить за «голову» Гейтса, вы можете за подписку ценой, скажем, в 1.99 центов в месяц арендовать ее для решения трудных жизненных проблем.

Да, скоро не нужно будет учиться, достаточно просто «залить в голову» образ нужного вам мыслителя, не нужно ходить на выборы достаточно просто лайкнуть кого-то или предложить свою кандидатуру, не нужно учить языки их тоже можно «залить в голову» или воспользоваться онлайн переводчиком страниц и речи (есть уже сейчас), ходить на работу тоже не нужно, достаточно нажимать кнопку и там где-то в далеком реальном мире это будет воспринято роботом как сигнал к началу работ по выплавке сплавов из редких металлов для нового космического шатла, предназначенного для вывоза руды с планеты Х. Это конечно все будет завтра. А сегодня мы уже сталкиваемся с интереснейшими политико-экономическими процесса-

ми, предвестниками диджитализма. Отныне мы знаем что такое Твиттер-Дипломатия, нам не нужны пресс-секретари, мы читаем все, о чем думает тот или иной лидер в твиттере или Фейсбуке. Подумать только, никогда сильные мира сего не были столь близки простым людям! Мы стали свидетелями того, как Илон Маск на основе трех твитов в социальной сети заключил контракт на постройку самого большего аккумулятора в мире (100 Мегаватт), способного снабдить 750 000 домов электроэнергией на 100 дней. Отныне некоторые вопросы можно выносить на порицание в соц.сети, и они будут быстрее всего услышаны власть имущими и скорее всего реакция на них будет куда более оперативная, так как старое поколение еще не до конца понимает что это за зверь соц.сети, с которым им приходиться иметь дело, а потому относятся к ним настороженно.

Мы стали свидетелями революцией, осуществленных средствами соц.сетей. Майдан, «Арабская весна» осуществились бы по другому сценарию, не будь единого центра координации действий протестующих.

Мы видим маленьких детей, еще не умеющих толком говорить, но уже прекрасно владеющих смартфонами и планшетами. Подрастающие поколения собираются вместе лишь играя в какие-то игры в Интернет-салонах. Реальной человеческой связи между людьми становится все меньше, уже с детского возраста у поколения диджиталистов эмоции и переживания выносятся из реального мира в виртуальный. Поэтому слова Фукуямы о том, что люди бояться потерять свои корни, оторваться от прошлого кажутся несколько нереальными, люди уже безлики, и оторваны. Система диджитализма не предусматривает различий пола, нации, цвета кожи, или еще чего-либо. Диджиталисты откинут все это, создавая свой мир в котором нет места отдельным странам, границам, нациям, языкам. Их страна ограничена их сетью, их язык это биты и байты. Их цвет кожи, раса и пол это каприз настроения: хочешь, сегодня будь высоким белым шведом, а завтра - коренным жителем Америки, а послезавтра кавказцем-мусульманином – будь! Отныне мир будет делиться на старый и новый свет, Свет новый – мир диджитализма, свет старый - все те, кто не принял эту формацию и не успел перестроиться. И если господин Дугин считает, что большинство людей выберут категорию Dasein в процессе поиска того, на что можно опереться, то я считаю - все те, кто выберет эту категорию, будут нещадно преследоваться и уничтожаться за инакомыслие, пока система диджитализма не почувствует себя единственным хозяином ситуации, и поймет что ей нечего не угрожает. В определенный момент когда базовая система диджитализма в полной мере будут достроена, апробированы валюты и методы их заработки (Bitcoini, Etheriom и прочие), освоены приложения, максимально облегчающие жизнь (вызов транспорта, доставка еды, поиск информации и так далее), осуществится дронотизация и робототизация про-

цессов труда, запуститься мощная рабочая нейросеть, и соц.платформы возьмут под контроль политическую, экономическую духовную деятельность масс. Вот в этот момент раскол между диджиталистами и остальным миром будет доведен до конца.

Сегодня весь прогрессивный мир вне зависимости от страновой и религиозной принадлежности участвует в гонке, конечной целью которой является укрепление диджиталистов. Компьютеры должны стать мощнее, медицина непременно должна стать БиоХакинговой, роботы и дроны обязаны заменить людей в рутинных процессах. И если вам кажется, что это ошибка и нет никакой гонки, то посмотрите на экономическую статистику от UNESCO по затратам стран на научные исследования и опытно-конструкторские работы. Мы увидим, что первые 5 стран затратили на эти исследования в 2018 году 1,2 триллионов долларов, при том, что за весь XX век весь мир потратил на войны (включая 2 мировые) 4 трлн. Что будет, когда диджитализм возьмет вверх над современным миром? Наступит ли настоящая эра матерого постмодерна? Или, может быть, установится мир социального равенства и справедливости? Все получат доступ к знаниям, медицине, воде и еде? Не думаю. Сумасшедшая гонка это инстинктивная попытка более умных и ловких ранних представителей рода «Хомо Деус» вскочить на стремительно уходящий технологический поезд жизни (скорее всего это будет поезд компании ALSTOM развивающий скорость 574 км в час). А тех, кто это сделать не успеет или по каким-то причинам не сможет, ждет бесславный конец. Диджиталисты закроются в своем прекрасном мире, где не так много места, а весь остальной мир будет вызывать у них чувства сожаления и грусть, они будут смотреть на все эти безнадежно отсталые страны – дауншифтеры так, как Кук смотрел на туземцев. Конечно, периодически самые гуманные представители диджиталистов будут пытаться помочь голодному, больному и поверженному миру, но общую картину это не изменит. Сожаления не помешают диджиталистам выкупать оставшиеся ресурсы у отсталых и вечно воюющих между собой стран, обменивая их на технологии, компьютеры и другие инструменты. Бесславный конец мира современной формации!

Во все времена и во всех странах люди создавали системы с одной единственной целью - жить лучше. А все системы в той или иной степени служили лишь группе людей, обогащая и защищая их, выделяя из общей народной массы. Однозначно мы можем сказать, что по мере роста интеллектуальности и накопления знаний народы совершенствовали свои формы политико-экономических систем и к началу XXI века мы пришли с огромным багажом проб и ошибок. Мы дети бывшего СССР особенно ярко и многопозиционно испытали на себе смены систем, революции и эволюции (скрытые и явные), быть может, это и дает нам, некое преимущество - видеть латентные политико-экономические процессы, протекающие в мире.

XÜLASƏLƏR
АННОТАЦИИ
SUMMARY'S

Tadeuş Adulo. Belarusun milli fəlsəfəsinin inkişaf və tədqiqat xüsusiyyətləri. Məqalədə Belarusu müxtəlif tarixi dövrlərdə fəlsəfi düşüncəsinin yaranması və inkişafı prosesi, intellektual məkanının dinamikası kontekstində araşdırılır. Belarus mədəniyyətinin ən qədim özünəməxsus əsası olan milli fəlsəfə, Belarus elmində öz mövqeyini möhkəmləndirən və qlobal intellektual məkanda özünə yer tapan XXI əsrin mürəkkəb sosial-antropoloji problemlərinin praktiki həllinə yönələn konseptual fikirlər irəli sürür.

Тадеуш Адуло. Особенности развития и изучения национальной философии Беларуси. В статье раскрывается процесс зарождения и развития философской мысли в Беларуси в различные исторические эпохи в контексте динамики ее интеллектуального пространства. Являясь древнейшим самобытным пластом белорусской культуры, национальная философия призвана выдвигать практически ориентированные концептуальные идеи применительно к решению сложных социально-антропологических проблем XXI века, что позволит ей упрочить свои позиции в белорусской науке и закрепиться в мировом интеллектуальном пространстве.

Tadeush Adoulo. Features of the development and study of national philosophy of Belarus. The article is devoted to the process of origin and development of philosophical thought in Belarus in different historical epochs in the context of the dynamics of its intellectual space. Being the oldest original layer of Belarusian culture, the national philosophy is designed to put forward practically oriented conceptual ideas in relation to the solution of complex socio-anthropological problems of the XXI century. This will allow philosophy to strengthen its position in Belarusian science and in the world intellectual space.

Pyotr Kralyuk, Vitaliy Şepanski. Ukrayna ərazilərində fəlsəfi ənənələr. Ukrayna fəlsəfi fikri zəngin tarixi süjet və personajlarla doludur. Amma dünya fəlsəfi fikir tarixində layiqli yerini tutmur. Məqalədə Ukrayna fəlsəfi fikrinin əsas xarakteristikasının icmalı verilir. Bu icmala görə müəlliflər Ukrayna fəlsəfəsinin unikal arxitektonikaasının üzə çıxarırlar. D. Çijekski və İ.Mirçukun təklif etdikləri təhlildən uzaqlaşan müzəlliflər Ukrayna fəlsəfi fikrinin əsas səciyyə xüsusiyyətlərini təqdim edirlər. Ukrayna fəlsəfəsinin özünəməxsus xüsusiyyətlərinə aid bu yanaşma milli varoluşun şərtləri ilə müəyyənləşir.

Петр Кралюк, Виталий Щепанський. Философские традиции на украинских землях. Украинская философская мысль наполнена насыщенными историческими сюжетами и персонажами. В истории мировой философской мысли она не занимает должного места. В статье представлен обзор основных характеристик украинской философской мысли. Согласно

этому обзору авторы видят уникальную архитектонику украинской философии. Отталкиваясь от такой позиции в статье представлены основные характеристики и особенности украинской философской мысли, к анализу которых обращались Д. Чижевский и И. Мирчук. Предложенный взгляд на основные особенности истории украинской философской специфики представлен особенностью украинского философии, определяется условиями национального бытия.

Petr Kralyuk, Vitalii Shchepanskyi. The philosophical traditions in Ukraine. Ukrainian philosophical thought is filled with rich historical plots and characters. In the history of world philosophy it does not take proper place. The article presents an overview of the main characteristics of the Ukrainian philosophical thought. According to this review, the authors see the unique architectonics of Ukrainian philosophy. Starting from such a position, the article presents the main characteristics and features of Ukrainian philosophical lthought, whose analysis was made by D. Chizhevsky and I. Mirchuk. The proposed view of the main features of the history of Ukrainian philosophical specificity is represented by the feature of Ukrainian philosophy determined by the conditions of national existence.

Safar Koldıbayev. Qazaxıstanın milli fəlsəfəsi: anlayış və dövrləşmənin inkişaf problemləri. Məqalədə, xalqın milli-etnik və mədəni dəyərlərində, dünyada və tarixi prosesdə öz "mən"inin yerinin dərk olunmasına yönələn mənəvi-dünyagörüşü cəhdlərində təzahür edən "milli fəlsəfə" anlayışı əsaslandırılır. Qazaxıstanın milli fəlsəfəsinin dövrləşmə və inkişaf problemləri ortaya qoyulur.

Сафар Колдыбаев. Национальная философия Казахстана: понятие и проблемы периодизации развития. В статье обосновывается понимание «национальной философии» как выражения национально-этнических, культурных ценностей народа, его духовно-мировоззренческих устремлений, направленных на осмысление мира и места собственного «Я» в мировом историческом процессе. Раскрываются проблемы периодизации и развития национальной философии Казахстана.

Safar Koldybayev. National philosophy of Kazakhstan: the concept and problems of development periodization. The article substantiates the understanding of "national philosophy" as an expression of the national-ethnic, cultural values of the people, its spiritual and ideological aspirations aimed at the understanding of the world and the place of one’s own self in the world historical process. The problems of periodization and development of Kazakhstan's national philosophy are revealed.

Anuar Qaliev. Qazaxıstan xalqının dünya modeli. Dünyanın modeli, xalqın ənənəvi mədəniyyətinin bütün təzahürlərində əks etdirilən bir matrisdir. Bu model, mərasimlərdə yenidən canlandırılan dünyanı qurmaq, izah etmək və dərk etməyə kömək edir. Müəllif, mədəniyyətin müxtəlif mətnlərinin (mif, mərasim)

təhlili əsasında, qazax dünyasının modelini yenidən qurur. Müəllif, müxtəlif xalqların kosmoloji modellərini müqayisə edərək belə bir nəticəyə gəlir ki, qazaxların kosmoloji modeli hind-avropa modelinə bənzəyir. Qazaxların türkdilli bir etnos olmasına baxmayaraq, onların modeli türk ikili modelindən fərqlənir.

Ануар Галиев. Модель мира казахского народа. Модель мира является матрицей, которая воспроизводится во всех проявлениях традиционной культуры народа. Эта модель помогает структурировать, объяснять и познавать мир, который реактуализируется в обрядах и ритуалах. Автор, опираясь на анализ различных текстов (мифов, обрядов и ритуалов) культуры реконструирует модель мира казахов. Сравнивая космологические модели различных народов, автор приходит к заключению, что в целом космологическая модель казахов идентична индоевропейской и отличается от тюркской бинарной модели, несмотря на тот факт, что казахи являются тюркоязычным этносом.

Anuar Galiyev.The model of the world of the Kazakh people. A cosmological model constitutes a matrix, which is reproduced in all the phenomena of traditional culture of a nation. This model helps to structure, explain and perceive the world, which is re-actualized in the rites and rituals. The author, based on the analysis of various texts (myths, rites and rituals) of culture, has reconstructed the World Model of the Kazakhs. By comparing it with cosmological models of different nations, the author concludes that in general the Kazakh cosmological model is identical to the Indo-European three-functional model and differs from the Turkish binary model, despite the fact that the Kazakhs are Turkic-speaking people.

Nigina Şermuhamedova. Özbəkistanın milli fəlsəfəsinin tarixi və müasirliyi. XXI əsrin əvvələrində siyasi, iqtisadi, sosial-mənəvi həyatda baş verən qlobal dəyişmələr bizi gələcəyə baxmağa məcbur edir., ancaq gələcəyin mənasını keçmişə baxmaqla anlamaq olar. Bu səbəbdən Özbəkistanın müasir milli fəlsəfəsinin məğzini anlamaq üçün bu fəlsəfənin uzaq keçmişə gedən tarixi köklərinə diqqət yetirmək lazımdır. Müəllif Özbəkistan milli fəlsəfəsinin sistemləşmiş və tarixi ardıcıl inkişaf xarakteristikasını təqdim etməyə cəhd göstərir.

Нигина Шермухамедова. История и современность национальной философии Узбекистана. Глобальные перемены в мире начала XXI века, проявляющиеся в политической, экономической, социально-духовной жизни, заставляют нас смотреть вперед, однако смысл будущего можно понять, только оглянувшись назад. Поэтому для понимания сущности современной национальной философии Узбекистана необходимо обратить внимание на ее исторические корни, уходящие в глубокую древность. Автор предпринимает попытку представить систематизированную и исторически последовательную характеристику развития национальной философии Узбекистана.

Nigina Shermuhamedova. History and modernity of the national philosophy of Uzbekistan. Global changes which take place in the early 21st century and are manifested in political, economic, social and spiritual life force us to look ahead, however we can only understand the meaning of the future if we have looked back. Thus, in order to understand the essence of modern national philosophy of Uzbekistan, we should draw attention to its historical roots dating back centuries. The author attempts to present systematized and historically successive characteristics of the development of national philosophy of Uzbekistan.

Muhsin Yılmaz. Fəlsəfə və Türkiyə. Müəllif, Türkiyədə fəlsəfənin bu günü və keçmişi arasında əlaqənin mövcudluğu barədə, fəlsəfənin tədrisi, fəlsəfi tədqiqatların aparılması istiqamətində araşdırma aparır. Orta əsr Müsəlman Şərq fəlsəfəsi haqqında, onun Osmanlı və Cümhuriyyət dövründə hansı istiqamətlərdə inkişaf etməsi barədə fikirlər irəli sürür.

Мухсин Илмаз. Философия и Турция. Автор анализирует существующие связи между современной и прошлой философией, процесс преподавания философии, направления проведения философских исследованиях. В статье представлены мысли автора о средневековой мусульманской философии Востока, развитии исследования ее периодов, связанных с Османской империей и Первой Республикой.

Muhsin Yilmaz. Philosophy and Turkey. The author analyzes connections between modern and past philosophy, the process of philosophy teaching, the areas of philosophical research. The article presents the author's views concerning medieval Muslim philosophy in the Orient, the development of study of its periods related to Ottoman Empire and the First Republic.

Süleyman Dönmez. Türkiyədə fəlsəfə və türk fəlsəfəsinin mümkünlüyü barədə. Müəllif ilk öncə "Türkiyədə fəlsəfə" və "Türkiyədə türk fəlsəfəsi" anlayışlarını məzmun baxımından bir-birindən ayrılmasını təklif edir, sonra, onları təhlil edərək ayrılan strukturları "türk fəlsəfəsi" termini altında birləşdirir. Türkiyədə "türk fəlsəfəsi" adı altında bir çox əsər yazılsa da, onlar plansız, pərakəndə və fərdi şəkildə həyata keçirilmişdir. "Türkiyədə fəlsəfə" və ya "Türkiyədə türk fəlsəfəsi" adı altında olan bütün əsərlər "türk fəlsəfəsi" konsepsiyasında birləşdirilir. Fərqli fəlsəfələri bir araya gətirən bu anlayış, Türkiyə fəlsəfəsinin əsas xüsusiyyətini təşkil edir. Bu baxımdan, Türkiyədə fəlsəfə, əsasən Türkiyədə türk fəlsəfəsinin inikasıdır. Türk fəlsəfəsi mövcuddur. Ancaq, bu fəlsəfə Türkiyədə unudulmuşdur. Bu baxımdan, zamanın tələblərinə uyğun olaraq, onu yenidən dəyərləndirib yaratmaq lazımdır. Məqalədə bu vəzifənin yerinə yetirilməsi yolları araşdırılır.

Сулейман Донмез. Философия в Турции и как возможна турецкая философия. Автор предлагает первоначально отделить друг от друга с точки зрения содержания понятия «философия в Турции» и «тюркская философия в Турции» и затем, исследовав их, заново объединить разделенные

структуры под термином «турецкая философия». Хотя в Турции под именем «тюркской философии» написано много работ, они в основном осуществлялись безпланово, беспорядочно и индивидуально. Все работы под названием «философия в Турции» или же «тюркская философия в Турции» объединяются в рамках понятия «турецкая философия». Объединяющее все отличные философии в один ряд, это понятие является самой явной частной характеристикой турецкой философии. С этой точки зрения, философия в Турции является в основном отображением тюркской философии в Турции. Тюркская философия существует. Но эта философия в Турции забыта. В этой связи необходимо заново оценить и создать ее в соответствии с требованиями нашего времени. В статье предпринята попытка показать пути претворения в жизнь этой задачи.

Suleyman Donmez. **Philosophy in Turkey and what Turkish philosophy may be.** The author proposes to initially separate from content-related viewpoint such concepts as "philosophy in Turkey" and "Turkic philosophy in Turkey" and then, after having studied them, to integrate the separated structures anew under the term "Turkish philosophy". Although there are many works under the name of "Turkic philosophy" created in Turkey, they mostly carried out planlessly, disorderly and individually. All the works under the name "philosophy in Turkey" or "Turkic philosophy in Turkey" are united within the framework of the concept "Turkish philosophy". This concept which unites all the different philosophies is the most explicit particular characteristics of Turkish philosophy. From this point of view, philosophy in Turkey is mainly a reflection of Turkic philosophy in Turkey. Turkic philosophy exists. But this philosophy is forgotten in Turkey. In this connection, it is necessary to reassess and restore it in accordance with the imperatives of our time. The article attempts to show the ways of realization of this task.

Mixail Maxaradze. Gürcüstanda milli fəlsəfə (IV-XX əsrlər). Məqalədə, IV-XX əsrlərdə Gürcüstanın milli fəlsəfəsinin xüsusiyyətləri və inkişaf yolunun ümumi mənzərəsi təsvir olunmuşdur. Gürcü fəlsəfəsi dörd mərhələdən ibarətdir. IV-XII əsrlərdə gürcü fəlsəfəsi, yunan müəlliflərin ilahiyyat və fəlsəfi əsərlərinin tərcüməsi ilə səciyyələnir. Lakin, bu əsərləri tərcümə edən Prokl İoan Petritsi orijinal filosof kimi önə çıxır. O, öz əsərləri ilə intibah dünyagörüşü üçün zəmin hazırlayır və Şota Rustavelinin "Pələngdərili pəhlivan" əsəri gürcü intibahının poeması kimi meydana çıxır.

XIII-XVIII əsrlər, Gürcüstan dövlətçiliyinin tənəzzül dövrü kimi, fəlsəfəyə də təsir etmişdir. Bu dövrdə fəlsəfi fikirlərə elmi əsərlərdə (Abuserisdze Tbeli. "Yüzillik salnamə", Vaxuşti Batonişvili) və ədəbiyyatda (Sulxan-Saba Orbeliani, VI Vaxtanq, David Quramişvili) təsadüf olunur. Tiflis və Telavidə teoloji kolleclər təsis edən və tərcüməçilər məktəbini yaradan Gürcüstanın katolikosu I Anton XVIII əsrdə yaşayıb işləmişdir.

XIX əsrin əvvəllərində, Kartli-Kaxetiya (Şərqi Gürcüstan) ləğv edilərək Çar Rusiyasının əyalətinə çevrildikdən sonra, təhsilin mərkəzi Rusiya oldu. Təsadüfi deyildir ki, Rusiyada təhsil alan gürcülər Gürcüstanda yeni mənəvi mühiti yaratdılar (İona Xelaşvili, David və İoan Batonişvili, Solomon Dodaşvili, İlya Çavçavadze, Gerasime Kikodze və s.).

XX əsrdə gürcü fəlsəfəsinin çoxyönlü və rəngarəng olması, 1918-ci ildə Tiflis dövlət universitetinin yaranması ilə əlaqli idi. Bu dövrdən etibarən Gürcüstanda fəlsəfi tədqiqatlar müxtəlif istiqamətlərdə aparılır.

60-cı illərdə Gürcüstanda aksiologiya, fəlsəfi antropologiya və mədəniyyət fəlsəfəsi kimi qeyri-marksist fəlsəfə istiqamətlərinin meydana çıxması müstəsna hadisə idi. Milli ruha yaxınlaşma kimi dəyərləndirilə bilən bu hadisə, Sovet İttifaqında gürcü fəlsəfəsinin keyfiyyətcə fərqli bir xarakter qazanmasına şərait yaratdı.

Gürcü fəlsəfəsinin ənənələri müstəqil Gürcüstanda davam etdirilir.

Михаил Махарадзе. Национальная философия в Грузии (IV-XX вв.). В статье представлен общий обзор пути и особенностей развития национальной философии Грузии в IV-XX вв. В грузинской философии выделяются четыре периода. Грузинская философия IV-XII вв. может быть сведена к переводу богословско-философских произведений греческих авторов, хотя переводчик произведений Прокла Иоанэ Петрици выделяется как оригинальный философ. Своими трудами Петрици подготовил почву для мировоззрения эпохи Ренессанса, результатом которой явился «Витязь в тигровой шкуре» Шота Руставели - поэма эпохи грузинского ренессанса.

XIII-XVIII вв. - в основном период упадка государственности Грузии, этот процесс оказал свое влияние и на философию. В этот период философские идеи можно найти в научных трудах (Абусеридзе Тбели, «Столетняя летопись», Вахушти Батонишвили) и литературе (Сулхан-Саба Орбелиани, Вахтанг VI, Давид Гурамишвили). Антон I (1720-1888), католикос Грузии, основавший теологические колледжи в Тбилиси и Телави и основавший школу переводчиков, жил и работал в XVIII в.

В начале XIX в. Царство Катрли-Кахетия (Восточная Грузия) было аннексировано и превращено в российскую провинцию. С тех пор вектор образования переместился в Россию. Неслучайно новую духовную атмосферу в Грузии создали именно те грузины, которые получили образование в России (Иона Хелашвили, Давид и Иоан Батонишвили, Соломон Додашвили, Илья Чавчавадзе, Герасиме Кикодзе и др.).

Многогранность и разнообразие грузинской философии в XX веке были обусловлены созданием в 1918 году Тбилисского государственного университета. С этого периода философские исследования в Грузии ведутся в разных направлениях.

Создание в 60-х гг. в Грузии таких немарксистских направлений философии, как аксиология, философская антропология и философия культуры,

было исключительным событием. Это событие можно рассматривать как более близкое приближение к национальному духу, в результате чего грузинская философия приобрела качественно иной характер во всем Советском Союзе.

Традиции грузинской философии продолжаются в независимой Грузии.

Mikheil Makharadze. National Philosophy in Georgia (IV-XX centuries). The article presents a general survey of the ways and peculiarities of development of national philosophy in the IV-XX centuries Georgia. Four periods are singled out in Georgian philosophy. Georgian philosophy in the IV -XII centuries can be reduced to translating theological-philosophical works of Greek authors though the translator of Proclus's works Ioane Petritsi stands out as an original philosopher. By his works Petritsi prepared the basis for the Renaissance world outlook the result of which is Shota Rustaveli's "The Knight in the Panther's Skin" – a Renaissance poem.

The XIII-XVIII centuries are mainly a period of decline of Georgia statehood, the process made its impact on philosophy as well. During this period philosophical ideas are to be found in scientific works (Abuserisdze Tbeli, "A-Hundred-Year Chronicle", Vakhushti Batonishvili) and literature (Sulkhan-Saba Orbeliani, Vakhtang VI, Davit Guramishvili). Anton I, Catholicos of Georgia who founded theological colleges in Tbilisi and Telavi and established a school of translators lived and worked in the XVIII century.

At the beginning of the XIX century, the Kingdom of Katrl-Kakheti (Eastern Georgia) was annexed and turned into a province of Russia. Since then the vector of education turned to Russia. It was not accidental that the new spiritual atmosphere in Georgia was created just by those Georgians who received education in Russia (Iona Khelashvili, Davit and Ioane Batonishvili, Solomon Dodashvili, Ilia Chavchavadze, Gerasime Kikodze, etc.).

Multi-aspectness and diversity of Georgian philosophy in the XX century was conditioned by founding Tbilisi State University in 1918. Since that period, philosophical research and studies have been conducted in different directions.

Establishing of such non-Marxist branches of philosophy as axiology, philosophical anthropology and philosophy of culture in the 60's was an exceptional event. This event can be considered as a kind of mastering philosophy in result of which Georgian philosophy acquired a qualitatively different character in the whole Soviet Union.

Traditions of Georgian philosophy are continued in independent Georgia.

Mustafa Bilalov. Dağıstan milli fəlsəfəsinin statusu haqqında. Məqalədə, ümumiyyətlə, milli fəlsəfə və xüsusilə Dağıstan fəlsəfəsi məsələsinin qoyuluşunun nə qədər doğru olub-olmamasına nəzər yetirilir, fəlsəfi diskursa malik olan Dağıstan ictimai-siyasi düşüncəsinin formalaşmasının mənşəyi və mərhələləri təhlil olunur, Dağıstanın tanınmış filosoflarının təlimlərinin məzmunu barədə

məlumat verilir. Şərq fəlsəfəsinin xüsusiyyətləri ilə yanaşı, sovet dövründə formalaşmış Dağıstan fəlsəfəsinin xüsusi ənənələri (problemləri və tendensiyaları) vurğulanır. Respublikada elm və fəlsəfə təhsili, onların hazırkı vəziyyəti və inkişaf perspektivləri müəllif tərəfindən qiymətləndirilir. Qloballaşma dövründə bölgənin etnik qruplarının sivilizasiya perspektivlərini dərk etmək kontekstindən çıxış edərək, Dağıstan fəlsəfəsinin aktual vəzifələri müəyyənləşdirilir.

Мустафа Билалов. О статусе дагестанской национальной философии. Рассматривается корректность постановки вопроса о национальной философии вообще и дагестанской в частности; осмысливаются истоки и этапы становления дагестанской общественно-политической мысли, имеющей характер философского дискурса. Изложено содержание учений видных философов Дагестана. Наряду с особенностями восточной философии, подчеркнуты специфические традиции (проблематики и направлений) дагестанской философии, сложившиеся в советское время. Дана авторская оценка философского образования и науки в республике, их настоящего состояния и перспектив развития. Исходя из контекста осмысления цивилизационных перспектив этносов региона в эпоху глобализации определены актуальные задачи дагестанской философии.

Mustafa Bilalov. About a status of the Dagestan national philosophy. The correctness of raising the question of national philosophy in general and Dagestan in particular is considered in the article; the origins and real stages of the formation of Dagestan social and political thought, which has the character of philosophical discourse, are comprehended. The content of several teachings of philosophers of Dagestan is presented. Along with the peculiarities of Eastern philosophy, specific traditions (problems and trends) of the Dagestan philosophy, established in the Soviet era, are emphasized. The author's assessment of philosophical education and science in the republic, their present state and development prospects is given. Based on the context of understanding of civilizational possibilities for ethnic groups of the region in the era of globalization, the urgent tasks of Dagestan philosophy are defined.

Aydar Yuzeyev. Tatar fəlsəfəsi. Məqalə, Tatar xalqının fəlsəfi düşüncəsinin formalaşmasının tarixinə və inkişafının əsas istiqamətlərinə həsr olunmuşdur. X-XX (1918) əsrlərarası tatar fəlsəfəsinin təkamülü, onun ən görkəmli nümayəndələrinin fikirləri araşdırılır.

Айдар Юзеев. Татарская философия. Статья посвящена истории формирования и основным направлениям развития философской мысли татарского народа. Татарская философия рассматривается в эволюции с X по XX вв. (1918 г.), освещаются взгляды наиболее видных ее представителей.

Aydar Yuzeyev. The Tatar philosophy. The article is devoted to the history of formation and the main directions of the development of philosophical

thought of the Tatar people. Tatar philosophy is considered in the evolution from the X to the XX cc. (1918) and the views of the most prominent its representatives are highlighted.

Valeriy Xaziyev. Başqırd mifologiyasında kosmos və xaos. Məqalədə, ümumilikdə, türk xalqlarının və xüsusilə, başqırdların mifik təsəvvürlərinin təməlində yaranan fəlsəfi (ontoloji, epistemoloji, aksioloji) fikirlərin mənşəyi araşdırılır. "Göy və Yer" kateqoriyalarının antroplaşmış "Tengri və Humay" transformasiyasının fəlsəfi xüsusiyyətləri təhlil edilir. Türk xalqlarında (başqırdların nümunəsində) kainatın mifoloji və dini mənzərəsinin formalaşması məsələsi geniş struktiv şəkildə nəzərdən keçirilir. Dünyada insanın rolu və yerinin dərk olunmasına xüsusi önəm verilir. Kosmos, dünyada və kosmik qaydaların dərinliklərində, insanların həyatında sonadək itməyən və qorunan nizamlı xaosun bir hissəsidir. O, sosial varlığın və şüurun hər hansı bir parçasında gözlənilməz və səbəbsiz xarakterə malikdir. Kosmos isə determinivdir. Həyatda olanların çoxunu determiniv əsaslarla izah etmək olar. Cəmiyyətdə xaos mədəni dünyadan kənarlaşdırılır. Kosmos mədəniyyət sahəsidir və estetik cəhətdən müəyyənləşdirilir. Xaos lazımsız, yanlış, irrasional, asosial, faydasız bir haldır. Müəyyən bir zaman kəsiyində xaosdan yaranan Kosmos zamanın başlanğıcıdır. Xaos həyatda qeyri-müəyyənlik, gözlənilməzlik, nizamsızlıq, təhlükə şəklində mövcuddur. "Ural Batır" eposunun əsas ideyası, insanların qəhrəmanlığı sayəsində həqiqət, gözəllik və xeyirin yalan, şər və pislik üzərində qələbəsidir.

Валерий Хазиев. Космос и Хаос в Башкирской мифологии. В статье рассматривается генезис философских (онтологических, гносеологических, аксиологических) идей, возникающих в недрах мифологических представлений тюркских народов в целом и башкир в частности. Анализируются мировоззренческие особенности трансформации категорий «Небо и Земля» в антропологизированные – «Тенгри и Умай». Проводится широкомасштабное и структурное рассмотрение формирования у тюркских народов (на примере башкир) мифологической и религиозной картины мироздания. Основное внимание уделено пониманию роли и места человека в мире. Космос есть упорядоченная часть хаоса, который до конца не исчезает и сохраняется в недрах космического порядка и в области мироустройства, и в жизни людей. Хаос непредсказуем и беспричинен, и это может быть в любом фрагменте общественного бытия и сознания. Космос детерминирован. И в жизни многое можно объяснить наличием совокупности причин. В социуме Хаос удален от культурного мира, Космос есть сфера культуры и эстетически определен. Хаос – ненужное, неправильное, неразумное, асоциальное, бесполезное состояние. Космос возник из Хаоса в какой-то определенный момент, который и служит началом времени. Хаос присутствует в жизни как непонятность, непредсказуемость, неизвестность, неупорядоченность – опасность. Основная идея, проходящая через весь эпос

«Урал-батыр», – это победа истины, красоты и добра над ложью, уродством и злом благодаря героической деятельности людей.

Valery Khaziyev. Cosmos and Chaos in the Bashkir mythology. The article examines the genesis of philosophical (ontological, gnoseological, axiological) ideas that arose in the depth of mythological beliefs of Turkic people as a whole and the Bashkirs in particular. The author analyzes the worldview aspects of transformation of the categories "Heaven and Earth" into anthropologized ones – "Tengri and Umay", carries out the large-scale, structured study of the formation of mythological and religious view of the world across the Turkic peoples (through the example of the Bashkirs). Special emphasis is placed on the understanding of human role and place in the world. Cosmos is a well-ordered part of chaos which does not completely disappear and remains within cosmic order – in the sphere of the world order and in human life. Chaos is unpredictable and causeless, and this can be in any fragment of social existence and consciousness. Cosmos is determined. There are many things in life which can be explained through the presence of a set of causes. In the society, Chaos is removed from the cultural world, Cosmos is the sphere of culture, and it is aesthetically determined. Chaos is a needless, improper, unreasonable, asocial, useless condition. Cosmos rose out of Chaos at a certain moment which is the beginning of time. Chaos is present in life as an incomprehensibility, unpredictability, uncertainty, disorder – danger. The key idea which dominates all the epos "Ural-batyr" is the win of truth, beauty and good over falsehood, ugliness and evil thanks to heroic activity of people.

Maka Laşxiya. Gürcüstan intellektual məkanına Platon və neoplatonçuluğun daxil olması. XII əsrdən etibarən, gürcü filosoflarının məşhur yunan filosofu Platonun əsərlərini öyrənməsi ənənə halına gəlmişdir. Platon və neoplatonçuların əsərlərinin tərcümə və şərhləri, onların əsərlərinin müəyyən aspektlərinin təhlili, fəlsəfə ilə məşğul olanların fəlsəfəsinə marağının artmasına səbəb olmuşdur. Gürcüstanda Platon əsərlərinin öyrənilməsi, XII əsrdə İoane Petrisi ilə başladı. Antik fəlsəfəyə olan maraq, XX əsrə qədər davam etdi. XX əsrdə Sergi Daneliya 1925-ci ildə nəşr olunan əsərləri ilə, Platon və neoplatonçuluğun ilk tədqiqatçısı oldu. Antik fəlsəfə ilə bağlı digər Gürcüstan tədqiqatçılarına Salve Sereteli, Meri Çelidze, Quram Tevzadze, Nino Dolidze, Mamuka Beriaşvili və digərləri aiddir. Onlar antik fəlsəfəyə müxtəlif aspektlərdən yanaşmış və əsas tədqiqat obyektləri azadlıq problemi, bilik nəzəriyyəsi, mifin mahiyyəti və dilin fəlsəfəsi məsələləri olmuşdur. Platon və neoplatonçuluğun fəlsəfi anlayışlarının konkret şəkildə müəyyənləşdirilməsi, onların dil və üslub analizi sahəsində böyük nailiyyətlər əldə olunmuşdur. Böyük yunan filosofunun dialoqlarının tərcüməsi, əhəmiyyətli bir uğur idi. Bu məqalədə apardığımız araşdırmalar bizə qürurla deməyə əsas verir ki, gürcü milli fəlsəfəsi, Platon fəlsəfəsinə olan maraq və onun əsərlərinin öyrənilməsi vasitəsilə əsrlər boyu inkişaf etmişdir.

Мака Лашхиа. Введение Платона и неоплатонизма в грузинское интеллектуальное пространство. Начиная с XII века, у грузинских философов стало традицией изучать труды знаменитого греческого философа Платона. Переводы и комментарии к текстам Платона и неоплатоников, анализ отдельных аспектов их работ способствовали росту интереса к учению Платона и неоплатоников среди лиц, увлеченных философией. Впервые изучение трудов Платона в Грузии начал Иоане Петрици в 12 веке. Интерес к античной философии сохранялся вплоть до XX века. В XX веке Серги Данелиа стал первым автором исследований Платона и неоплатонизма, изданных в 1925 г. Были также опубликованы работы, касающиеся античной философии, следующих грузинских исследователей: Салве Церетели, Мери Челидзе, Гурам Тевзадзе, Нино Долидзе, Мамука Бериашвили и др. Грузинские философы рассматривали античную философию под разными углами; основным предметом их исследований были проблема свободы, теория познания, сущность мифа и философские вопросы, связанные с языком. Большим достижением было предложить точные дефиниции философских понятий, встречающихся в трудах Платона и неоплатоников, и провести их лингвистический и стилистический анализ. Не меньшим по значимости достижением стал перевод диалогов великого греческого философа. Исследования, упомянутые в этой статье, позволяют нам с гордостью заявить, что грузинская национальная философия в значительной степени определялась интересом к философии Платона и на протяжении столетий развивалась благодаря изучению его трудов.

Maka Lashkhia. Reception of Plato and neoplatonism into the Georgian intellectual area. Since the 12th century it has become a tradition amongst the Georgian philosophers to study the works of Plato, a famous Greek philosopher. Translations and commentaries on the texts of Plato and the Neo-Platonists, the analysis of individual aspects of their writings have contributed to the rising interest towards the studies of Plato and the Neo-Platonists amongst the individuals interested in philosophy. Studies of Platonic works were first initiated by Joane Petrizi in the 12th century in Georgia. The interest towards the ancient philosophy has persisted all through the 20th century. In the 20th century the first study of Plato and the Neoplatonism was authored by Sergi Danelia and released in 1925. The works related to the ancient philosophy have also been published by the following researchers: Savle Tsereteli, Meri Chelidze, Guram Tevzadze, Nino Dolidze, Mamuka Beriashvili, etc. The Georgian philosophers review the ancient philosophy from different angles; their main focus is on the issue of freedom, the theory of cognition, an essence of myth and the philosophic questions related to the language. It is a great achievement to come up with accurate definitions of the philosophic concepts found in the works by Plato and the Neoplatonists and do their linguistic and stylistic analysis. It is an accomplishment of no less im-

portance to do a translation of dialogues by the great Greek philosopher.

Studies as highlighted in this article enable us to proudly state that the Georgian national philosophy was greatly determined by the interest towards the philosophy of Plato and developed through the studies of his works throughout centuries.

Georgi Xeoşvili. Merab Mamardaşvili rus fəlsəfi məktəbi barədə. Merab Mamardaşvilinin rus fəlsəfi ənənəsinə olan münasibəti birmənalı deyil. Mamardaşvili qeyd edir ki, fəlsəfi ənənələri millətə görə bölmək çox şübhəlidir. Yunan mədəniyyətindən qaynaqlanan bir avropa fəlsəfəsi vardır. Millətçilik əlaməti əsasında (fransız, alman, rus və s.) meydana çıxan müəyyənlik, yalnız mədəniyyətin ruhuna işarə edir. Mamardaşviliyə görə, rus fəlsəfəsi, bu baxımdan, XIX əsrin sonundan başlayır. Mamardaşvilinin fikrincə, ilk rus mütəfəkkiri P. Çaadayev idi. O, rus maarifçiliyinin iflasını təsdiq edən unikal bir mütəfəkkir idi. Çaadayev kimi, Mamardaşvili də hesab edir ki, Rusiya tarixində totalitar rejimi körükləyən fantom bir xüsusiyyət mövcuddur. Onun sözlərinə görə, totalitar rejim Rusiya tarixindən çıxmır. Mamardaşvili bu tarixdə totalitar rejimin ön şərtlərini görürdü.

K. Leontyev kimi, Mamardaşvilidə Rusiya totalitarizminin rus mədəni və siyasi məkanı üçün gözlənilməz bir amil olmadığını bildirir. Lakin, Leontiyev üçün sosializm, eqalitar və demokratik sistemlərdən müdafiədir; Mamardaşvili üçün əksinə sosializm antropoloji fəlakətdir. Rus mədəniyyəti Rusiya məkanı üçün tənzimləyici bir amil olmadı. Rus fəlsəfə məktəbi haqqında da belə danışmaq olar. Rus filosofları öz nəzəriyyələrinin nəticələrinə görə məsuliyyət daşımadılar (məsələn, P. Florenski, N. Berdyaev, S. Bulqakov, A. Losev dini antisemitizm mövqeyini saxladılar, nəticədə, bəzi Avropa filosofları holokostun nəzəri əsaslarının rus fəlsəfəsində kök saldığını bildirirdilər). Avropada sürgündə olan rus filosoflarının bir hissəsinin faşizmə qatılması (məsələn, D. Merejkovski) gözlənilən idi. Postmodernist ənənələrdən fərqli olaraq, Mamardaşvili üçün "fəlsəfə yapma" özündə məsuliyyət ehtiva edir və müəllifi öz ideyalarının nəticələrindən azad etmir. Rusiyanın mədəni və tarixi məkanını təhlil edən Mamardaşvili, rus fəlsəfəsinin əsas mövzusunu davam etdirdi. Onun əsərlərinin bu hissəsi hələ də Qərb üçün çox maraqlıdır. Mamardaşvili hesab edirdi ki, "ictimai və siyasi mistika" ilə müşayiət olunan inqilabaqədərki rus fəlsəfi ənənəsini dirçəltmək mümkün deyildir.

Георгий Хеошвили. Мераб Мамардашвили о русской философской школе. Отношение Мераба Мамардашвили к русской философской традиции неоднозначно. Мамардашвили отмечает, что весьма сомнительно разделять философские традиции на основе национальности. Существует европейская философия, которая укоренена в греческой культуре. А уточнение по признаку национальности (французский, немецкий, русский и др.) только указывает на душу культуры. Тем не менее, по словам Мамардашвили, русская философия, если можно говорить о таком явлении, начина-

ется с конца XIX в. Первым мыслителем, как считает Мамардашвили, был П. Чаадаев - философ с уникальным мышлением, который подтвердил провал русского Просвещения.

Как и Чаадаев, Мамардашвили считает, что в российской истории есть фантомная особенность, которая стала предпосылкой для тоталитарного режима в России. По его словам, тоталитарный режим не выводится из истории России, но в этой истории Мамардашвили усматривает предпосылки тоталитарного режима.

Как и К. Леонтьев, Мамардашвили утверждает, что русский тоталитаризм не был неожиданным фактом для российского культурного и политического пространства. Но для Леонтьева социализм - это защита от эгалитарных и демократических систем; напротив, для Мамардашвили социализм - это антропологическая катастрофа. Русская культура не стала регулирующим фактором для российского пространства. То же самое можно сказать и о русской философской школе. Русские философы не признали ответственность за последствия своих теорий (например, П. Флоренский, Н. Бердяев, С. Булгаков, А. Лосев стояли на позиции религиозного антисемитизма; в результате некоторые европейские философы утверждают, что теоретические основы Холокоста коренятся в русской философии). Не было неожиданным, что часть русских философов (например, Д. Мережковский), находившихся в изгнании в Европе, примкнули к фашизму. В отличие от постмодернистской традиции, для Мамардашвили «философствование» включает в себя ответственность, которая не освобождает автора от последствий собственных идей.

Анализируя культурное и историческое пространство России, Мамардашвили продолжил основную тему русской философии. Эта часть его работы до сих пор самая интересная для Запада. Мамардашвили считает невозможным возрождение дореволюционной русской философской традиции с ее «социальной и политической мистикой».

Giorgi Kheoshvili. Merab Mamardashvili on Russian philosophical school. Attitude of Merab Mamardashvili to the Russian philosophical tradition is ambivalent. Mamardashvili notes that it is very doubtful to divide philosophical tradition on the base of nationality. There is European philosophy, which is rooted in the Greek culture. And specification on the grounds of nationality (French, German, Russian, etc.) is only indicates to the soul of the culture. Nevertheless, according to Mamardashvili, Russian philosophy, if we can speak of such a phenomenon, starts from the end of XIX c. First thinker, as Mamardashvili thinks, was P. Chaadaev – philosopher with unique way of thinking – who confirmed a failure of Russian Enlightenment.

Like Chaadaev, Mamardashvili holds that Russian history has a phantomatical feature that had become a prerequisite for totalitarian regime in Russia. Ac-

cording to him, totalitarian regime not deduced from history of Russia, but in that history Mamardashvili views the prerequisites of totalitarian regime.

It is obvious that, like K. Leontyev, Mamardashvili asserts that Russian totalitarianism was not a unexpected fact for Russian cultural and political space. But for Leontyev socialism is defence from egalitarian and democracy systems; on the contrary, for Mamardashvili socialism is an anthropological catastrophe. Russian culture has not become regulating factor for Russian space: the cultural-intellectual part of society and people turned on different sides. The same can be said on Russian philosophical school. Russian philosophers have not recognized the responsibility for the consequences of their theories (for example, P. Florensky, N. Berdyaev, S. Bulgakov, A. Losev stood on position of Religious Anti-Semitism; as the result, some European philosopher assert that the theoretical grounds of the Holocaust are rooted in the Russian philosophy). It was not unexpected fact that some part of Russian philosophers (for example, D. Merezhkovsky), those who were in exile in Europe, adjoined the Fascism. And, unlike the post-modern tradition, for Mamardashvili "philosophizing" includes a responsibility that does not exempt the author from the consequences of their own ideas.

Thereby, it can be said, that, by analysis of Russian cultural and historical space, Mamardashvili continued the main theme of Russian philosophy. This part of his work is still the most interesting at the West. On the other hand, Mamardashvili thinks that it is not possible to revitalization of pre-revolutionary Russian philosophical tradition with its "social and political mysticism".

Çzu Çunmin. Postsovet respublikalarında müasir milli fəlsəfəsinin inkişaf mənbələrinin qısa təhlili. Sovet İttifaqının 20 ildən artıq bir dövrdə dağılması, yalnız super gücün deyil, həm də vaxtilə mövcud olan vahid ideoloji məkanın süqutu demək idi. Ona görə də, postsovet dövründə keçmiş sovet respublikalarına həm ictimai asayişi bərpa etmək, həm də mənəvi tarazlığı təmin etmək lazım idi. Mövcud durumdan çıxış etsək deyə bilərik ki, onlar ictimai asayişi bərpa etməyə nail olsalar da, mənəvi tarazlığın yaranmasına nail ola bilməmişlər. Yeni milli dövlətlərdə mədəni kimlik prosesi, qəlblərə yol tapan möhtəşəm güc kimi milli fəlsəfənin ortaya çıxması ilə müşayiət olundu.

Məqalədə milli fəlsəfənin inkişafının əsas səbəblərini araşdırılmağa cəhd edilir və onlar, ayrı-ayrılıqda tarix, reallıq və ideologiya aspektindən dəyərləndirilir. Bu tədqiqat və təhlil nəticəsində məlum olur ki, bu yeni milli dövlətlərdə gedən mənəvi quruculuq prosesində bizə məlum olan bəzi əks kateqoriyalar müxtəlif formalarda təqdim olunur: ənənə müasirliyə qarşı, millətçilik beynəlmiləlçiliyə qarşı, özünəməxsusluq universalizmə qarşı, qeyri-ruslaşma qərbləşməyə qarşı və s. Son 40 il ərzində islahatlar və açıqlıq nəticəsində Çin də fikir sahəsində dirçəliş məsələlərində müəyyən problemlərlə üzləşdi. Bu ölkələrin mənəvi axtarışları, bizə bəzi təcrübələr verə bilər.

Цзу Чуньмин. Краткий анализ истоков расцвета современной на-

циональной философии постсоветских республик. Распад Советского Союза более чем 20 лет назад означал не только крах сверхдержавы, но и крах некогда единого идеологического пространства. Поэтому в постсоветский период бывшим советским республикам необходимо было восстанавливать общественный порядок, при этом одновременно воссоздавать духовный порядок. Судя по нынешней ситуации в этих странах, социальный порядок в основном стабилизировался, а задача воссоздания духовного порядка стала более отчетливой. Процесс культурной идентичности в этих новых национальных государствах сопровождался появлением национальной философии, которая стала мощной силой, охватившей умы в этих странах. В статье предпринята попытка исследовать основные истоки расцвета национальной философии и рассмотреть их отдельно в аспектах истории, реальности, духа и идеологии. В результате этого исследования и анализа было обнаружено, что в процессе духовного строительства в этих новых национальных государствах некоторые из известных противоположных категорий представлены в различных формах: традиция против современности; национализм против интернационализма; своеобразие против универсализма; русификация против вестернизации и т.д. За последние 40 лет реформ и открытости Китай также столкнулся с определенными задачами восстановления в области мысли, и духовные поиски этих стран могут дать Китаю некоторый опыт.

Zu Chunming. The brief analysis of the origin of the rise of modern national philosophy in post-Soviet republics. The breakup of the Soviet Union more than 20 years ago signified not only a collapse of the superpower, but also a collapse of a formerly integrated ideological space. Therefore in post-Soviet period former Soviet republics had to restore public order and at the same time to restore spiritual order. As judged by the present situation in these countries, public order has mainly been restored, while the problem of re-creation of spiritual order has become more distinct. The process of cultural identity in these new national states was accompanied by the appearance of national philosophy which became a powerful force capturing people's minds in these countries. The article tries to study the main origins of the rise of modern national philosophy and examine them separately in terms of history, reality, spirit and ideology. As a result of this study and analysis, it was discovered that in the process of spiritual development in these new national states some famous opposed categories are represented in different forms: tradition versus modernity; nationalism versus internationalism; uniqueness versus universalism; Russification versus Westernization, etc. In the last 40 years, the years of reforms and openness, China has also faced some problems of restoration in the sphere of thought, and so spiritual search in mentioned countries could give some experience to China.

Filip Oqo Ucomu. Nigeriya Universitetinin tələbələri üçün ümumtəhsil

proqramında fəlsəfənin rolu: əsas məğzi və əhəmiyyəti. Məqalədə, Nigeriya universitetlərinin Ümumtəhsil Proqramlarında mühüm təlim kimi fəlsəfənin yeri müəyyənləşdirilir. Cəmiyyət, tələbələri lazımi bilik sahələri üzrə hazırlayır, insanın həyatı və inkişafı üçün vacib olan nəzəri və praktiki bilikləri verir. Bu baxımdan, biz, humanist fəlsəfi biliklərə önəm veririk. Fəlsəfə, müsbət hərəkətlərə və davranışlara yönələn ağıl və düşüncələrin formalaşmasına istiqamət verir. Hərəkət instinkt, ehtiyac və xüsusilə düşüncənin nəticəsi olduğu üçün, müsbət və ya mənfi fikirlər insanların həyat tərzinə və ətraf aləmlə olan əlaqələrinə təsir edir. Əcdadların (anaxronizm, avtoritarizm və fövqəltəbii güclərə inanc) və müasir dövrün dəyərləri (satqınlıq, materializm və dözümsüzlük), fəlsəfi düşüncəyə (rasional və məntiqi) və ona olan meyillərə mane olurlar. Fəlsəfənin əsaslarının öyrədilməsi, nigeriyalıların Milli Universitet Komissiyasının Ümumtəhsil Proqramının əsasını təşkil edən fəlsəfə təlimi ilə tanış olmağın bir yoludur. Bu təlim, insana cəmiyyətdə fəlsəfənin dəyərini və əsas funksiyalarını anlamaqda kömək edən kritik, konstruktiv, geniş və əhatəli bir qavrayış imkanı verir. Bu layihə uğurludurmu? Hansı fəlsəfi bilik konsepsiyası bu məqsədə ən yaxşı şəkildə cavab verə bilər?

Филип Ого Уджому. Роль философии в Общеобразовательной Программе для студентов Нигерийских университетов: ключевое значение и актуальность. В статье рассматривается место философии как важнейшей составляющей Общеобразовательной Программы Нигерийских университетов. Общество подготавливает студентов в нужных областях знаний. Знания, теоретические и практические, необходимы для выживания и развития человека. В связи с этим мы заинтересованы в обеспечении гуманистического пути к знаниям-философии. Философия концентрирует внимание на формировании интеллекта и мыслей людей, направленных на позитивные действия и поведение. Поскольку действие может быть результатом либо инстинкта, либо потребности и особенно – образа мышления, то значит, позитивное или негативное мышление влияет на образ жизни людей и их взаимоотношения с окружающими. Определенными препятствиями к философскому (рациональному и логическому) мышлению и склонностям являются ценности предков и современные ценности. Первые включают анахронизм, авторитаризм и веру в сверхъестественное, вторые, соответственно, – продажность, материализм и нетерпимость. Преподавание основ философии – это путь ознакомления нигерийцев с философией как важной составляющей Общеобразовательной Программы Национальной Университетской Комиссии (НУК), дающей человеку критическое, конструктивное, более широкое и целостное восприятие обучения, помогающей заинтересованным лицам понять ценность и основные функции философии в обществе. Является ли этот проект успешным? Какая концепция философского знания может наилучшим образом отвечать этой цели?

Philip Ogo Ujomu. The role of philosophy in the General Studies Programme for Nigerian University students: key value and relevance. The paper examines the place of philosophy as a key component of the General Studies Programme in Nigerian universities. The society trains students in required fields of knowledge. Knowledge, theoretical and practical, is necessary for human survival and development. Specifically, we are interested in a humanistic pathway to knowledge-philosophy. Philosophy focuses on building up the minds and thoughts of people for positive actions and behavior. Since action can be the products of either instinct, or need and especially thought patterns, it means that positive or negative reasoning affects the way human beings live and relate with others. Some obstacles to philosophical (rational and logical) thinking and dispositions include ancestral and modern values. The former include anachronism, authoritarianism and supernaturalism. The latter include corruption, materialism and intolerance respectively. Teaching basic philosophy is a way of exposing philosophy to the Nigerians as a key component of the National Universities Commission's (NUC's) General Studies Programme to provide human beings a critical, constructive, broader and holistic perspective to learning and to help stake holders understand the value and key functions of philosophy in society. Has this project been successful? What conception of philosophical knowledge can best satisfy this goal?

Mixail Yakuboviç, Vitaliy Şepanski. Ərəb fəlsəfi ənənəsi: əsas mərhələlər və fikirlər. Məqalədə, müsəlman və ya ərəb fəlsəfəsi kimi tanınan İslam fəlsəfəsindən bəhs olunur. İslam fəlsəfəsi - İslam dininin dünyagörüşü əsasında yaranan, VIII-IX əsrlərdə Yaxın Şərq, Orta Asiya və Şimali Afrikada sivilizasiyon inkişaf nəticəsində müstəqil bir fenomen kimi meydana çıxan dünyanın ən böyük fəlsəfi ənənələrindən biridir. Bu ərazilərin mədəni diskursunda hakim olan ərəb dilinin metafizik məntiqi, İslam dünyasının fəlsəfi düşüncəsini ərəbləşdirmişdir. Ərəb-müsəlman fəlsəfəsinin ortaya çıxması təbiət və dəqiq elmlərin inkişafından daha çox, qədim yunan irsinin mənimsənilməsi ilə bağlıdır. Məqalənin müəllifləri, ərəb fəlsəfəsinin əsas anlayış və kateqoriyalarını, xüsusilə də, İslam dünyasının fəlsəfi düşüncəsində "bilik-hərəkət" əlaqələrini nəzərdən keçirirlər.

Михаил Якубович, Виталий Щепаньский. Арабская философская традиция: ключевые вехи и идеи. В статье рассматривается исламская философия, также известная как мусульманская или арабская. Одна из главных мировых философских традиций оформляется как самостоятельный феномен в течение VIII-IX вв. н. э. на территории Ближнего Востока, Средней Азии и Северной Африки в результате расцвета цивилизации, созданной на мировоззренческой основе религии - ислама. «Арабскость» философской мысли исламского мира определила метасмысловая логика арабского языка, которая доминировала в культурном дискурсе указанных территорий. Возникновение арабо-мусульманской философии в еще большей

степени, чем развитие естественных и точных наук, связано с усвоением античного греческого наследия. Авторы статьи рассматривают основные понятия и категории арабской философии, в частности, соотношение «знание-действие» в философской мысли исламского мира.

Mikhail Yakubovych, Vitalii Shchepanskyi. Arab philosophical tradition: key milestones and ideas. The article is devoted to the analysis of Islamic philosophy, also known as Muslim or Arabic, one of the main world philosophical traditions, being formalized as an independent phenomenon during the VIII-IX centuries in the Middle East, Central Asia and North Africa as a result of the flowering of civilization created on the world-view basis of the religion of Islam. The "Arabianism" of the philosophical thought of the Islamic world is defined by the metasemantic word logic of the Arabic language, which dominated in the cultural discourse of these territories. The emergence of Arab-Muslim philosophy to an even greater extent than the development of natural and exact sciences, is associated with the assimilation of the Greek heritage. Also, the authors consider the basic concepts and categories of Arabic philosophy, particularly, "knowledge-action" ratio in philosophical thought of the Islamic world.

Tursun Qabitov. Avrasiyanın ənənəvi sivilizasiyaları kontekstində Qazaxıstan mədəniyyəti. Məqalə, Avrasiya sivilizasiyası məkanında Qazaxıstan mədəniyyətinin yerinin və rolunun müəyyənləşdirilməsinə həsr olunur. Qloballaşma və lokalizasiya şəraitində Qazaxıstan Respublikasının sosial-mədəni inkişaf modellərinin seçilməsi nəzərdən keçirilir. Qazaxıstan mədəniyyəti köçəri, İslam, Rusiya, Orta Asiya və Şərqi Asiya mədəniyyətləri ilə qarşılıqlı münasibətlərdə araşdırılır. Mərkəzi Asiyanın postsovet məkanında yeni dövlətlərin inkişafında mədəni amillərin rolu təhlil edilir. Mədəni imperializm mədəni millətçilik kimi məğlubiyyət mövqeyidir. Millətçilik fərqləri sıxışdırır, imperializm isə onları görmür. Kiçik mədəniyyətlər süveren millətçiliyə can atır (müxtariyyət, müstəqillik, autentiklik). İmperializm - əslində, böyük mədəniyyət kimi kiçik mədəniyyətləri tanımaqdan imtina edir. Çıxış yolu mədəniyyətlərin dialoqundan keçir.

Турсун Габитов. Казахская культура в контексте традиционных цивилизаций Евразии. Статья посвящена определению места и роли казахской культуры в цивилизационном ареале Евразии. Рассматривается выбор моделей социокультурного развития Республики Казахстан в условиях глобализации и локализации. Идентификация казахской культуры проводится в контексте ее взаимодействий с номадической, исламской, российской, центрально-азиатской и восточно-азиатской цивилизациями. Анализируется роль культурных факторов в становлении постсоветских центрально-азиатских новых государств. Культурный империализм - столь же проигрышная позиция, сколь и культурный национализм. Национализм выпячивает различия. Империализм их не замечает. Национализм от лица малых культур излишне усердствует по части суверенности (автономности, неза-

висимости, аутентичности). Империализм – а по сути, национализм от лица Большой культуры – отказывает малым культурам в каком-либо признании. Выход найден, и он заключается в диалоге культур.

Tursun Gabitov. **Kazakh culture in the context of traditional civilizations of Eurasia**. The article is devoted to the place and role of Kazakh culture in the civilizational area of Eurasia. The author considers the choice of models of socio-cultural development of the Republic of Kazakhstan under the conditions of globalization and localization. The identification of Kazakh culture is carried out in the context of its interactions with nomadic, Muslim, Russian, Central Asian and East Asian civilizations. The role of cultural factors in the development of new post-Soviet Central Asian states is analyzed. Cultural imperialism is the same losing position as cultural nationalism. Nationalism protrudes differences. Imperialism does not notice them. Nationalism on behalf of small cultures is overly zealous in regards to sovereignty (autonomy, independence, authenticity). In fact, imperialism is nationalism on behalf of a Great culture which denies any recognition for small cultures. A way out was found in a dialogue of cultures.

Qurban Şadmanov. Şərq və Qərb orta əsrlərinin müqayisəli fəlsəfəsi. Məqalə, IX-XIII əsr müsəlman Şərq və XIV-XVI əsr Qərb fəlsəfələrinin mənəviyyat ilə qarşılıqlı əlaqəsi və varisliyi aspektlərinə həsr olunmuşdur. Bu əsrlərdə Şərqdə, əsasən Mərkəzi Asiyada, mütərəqqi müsəlman mütəfəkkirlər yunan və ellinizm fəlsəfəsini və onların estetikasını dirçəltmiş, onlara şərhlər vermiş və bu şəkildə onları, qərb dünyasının insanları ilə tanış etmişlər.

Курбан Шадманов. Компаративистика философии Восточного и Западного Средневековья. Статья посвящена аспектам преемственности и взаимообусловленности философии и духовности мусульманского Востока IX-XIII веков и Запада периода XIV-XVI веков. В эти века на Востоке, главным образом в Центральной Азии, передовые мусульманские мыслители, возрождая эллинскую и эллинистическую философию и эстетику, дали ей свою интерпретацию и в таком виде познакомили с ней представителей западного мира.

Kurban Shadmanov. Comparativistics of philosophy of the East and the West in the Middle Ages. The article examines the aspects of continuity and interdetermination of philosophy and spirituality of the 9^{th}-13^{th} cc. Muslim East and the 14^{th}-16^{th} cc. West. In those centuries in the Orient, mostly in Central Asia, leading Muslim thinkers revived Hellenic and Hellenistic philosophy and aesthetics, unterpreted it in their own way and introduced it in that form to the Western world.

Qaziz Telebayev. Türk fəlsəfəsi: əsas anlayışlar tarixi retrospektivdə. "Milli fəlsəfə" mövzusunda Türk fəlsəfəsinin əsas anlayışları təhlil edilir, bu da Qazaxıstan da daxil olmaqla bir çox "milli fəlsəfənin" mənbəyidir. Birincisi, əsas

metodoloji fərziyyələr verilir. "Tengri" və "Kut" konsepsiyaları ilə başlayan mənalı bir kateqoriyalı təhlil, Orxon-Yenisey yazılı mənbələrindən Turfan abidəsi İrik Bitikə qədər inkişaf etdirilir.

"Tənqri" konsepsiyasının istifadəsinin beş əsas aspekti və "Qut" konsepsiyasının iki əsas mənası vurğulanır. "Tənqri" və "Qut" anlayışları Korkit Ata, Mahmud Kaşqarı, "Kod Kumanikus" əsərlərində, Orta əsrdə yazılan Əmir Temirin əsərlərində daha da təhlili. Türk fəlsəfi ənənəsinin kateqoriyalı aparatı Farabi'nin "Xoşbəxtliyin Yolu", Jusup Balasaguni'nin "Kutta bilik", Mahmud Kaşgari tərəfindən "Diuani lugatat-Türk", Kozha Əhməd Yassauinin "Diuani hikmet", "Qorqud ata kitabi" əsərlərində tapılıb. Tengri (Allah, Yaradan) və Kut (Xoşbəxtlik) konsepsiyalarına əlavə olaraq, bunlar "kanagat" (ölçü), "takedir" - taley, "aruak" (atalar ruhu), "yol" (yol) və s. Bundan əlavə, etik rasionalizm, bilik dilləri, müvəqqəti insan həyatı ideyası kimi konseptual münasibətlər türk mental anlayışında dominant olmuşdur.

Газиз Телебаев. Тюркская философия: основные понятия в исторической ретроспективе. В контексте темы «национальная философия» анализируются основные понятия тюркской философии, которая является источником многих «национальных философий», в том числе и казахской. Вначале приведены основные методологические допущения. Содержательный категориальный анализ начат с понятий «Тенгри» и «Кут», их эволюция развернута от орхоно-енисейских письменных источников до турфанского памятника Ирик Битик. Выделены пять основных аспектов употребления понятия «Тенгри» и два основных смысла понятия «Кут». Понятия «Тенгри» и «Кут» далее анализируются в работах Коркыт Ата, Махмуда Кашгари, «Кодекс Куманикус», средневековой надписи Амир Темира. Категориальный аппарат тюркской философской традиции обнаруживается в труде Фараби «Указание пути к счастью», в «Кутты билик» Жусупа Баласагуни, в «Диуани лугатат-Турк» Махмуда Кашгари, «Диуани хикмет» Кожа Ахмета Яссауи, в «Коркыт ата китаби». Помимо понятий Тенгри (аллах, создатель) и кут (счастье), это такие категории, как «канагат» (мера), «тағдыр» (судьба), «әруақ» (дух предков), «жол» (путь) и другие. Кроме того, такие концептуальные установки, как этический рационализм, культ знания, идея преходящей человеческой жизни стали доминантными в тюркской мыслительной традиции.

Gaziz Telebayev. Turkic philosophy: basic concepts in historical retrospect. In the context of the theme «national philosophy», the basic concepts of Turkic philosophy, which is the source of many «national philosophies», including the Kazakh one, are analyzed. First, the main methodological assumptions are given. Meaningful categorical analysis is started with the concepts of «Tengri» and «Qut», their evolution is developed from the Orkhon-Yenisei written sources to the Turpan monument of Irk Bitig. There are five main aspects of the

use of the concept of «Tengri» and two main meanings of the concept of «Qut». The concepts of «Tengri» and «Qut» are further analyzed in the works by Korkyt Ata, Mahmud Kashgari, Codex Cumanicus, medieval inscription of Amir Temir. Categorical apparatus of Turkic philosophical tradition is found in the work by Farabi «Pointing the way to happiness», «Kutty Bilik» by Zhusup Balasaguni, «Diwani lûgat al-Turk» by Mahmud Kashgari, «Diuani Hikmet» by Akhmet Yassaui, «Korkyt Ata Kitabi». In addition to the concepts of Tengri (Allah, Creator) and Qut (happiness), these are categories such as «qanaqat» (measure), «Rukh» (spirit), «Zhol» (path) and others. In addition, such conceptual attitudes as ethical rationalism, the cult of knowledge, the idea of transient human life have become dominant in the Turkic thought tradition.

Arzu Hacıyeva. La ilahə illallah. Nərimanov irsində tövhid ideyasının fəlsəfi dərki. Din, ideologiya, dünyagörüşü olaraq islamın həqiqəti tövhid, yəni Allahın mütləq təkliyi və vəhdəti haqqında ehkama inamın möhkəm təməli üzərində dayanır. İslamın etiqad rəmzi, əsas ideyası, müsəlman ənənəsinə görə, ən gözəl sözlər olan "Allahdan başqa tanrı yoxdur" kəlmələrində ifadə olunmuşdur. Allahın təkliyindən xəbər verən və ona çağıran bu sözlər Quranda müxtəlif kontekst və variantlarda təkrar edilir. Ayələrdə sanki yetərincə aydın ifadə edilməsinə baxmayaraq, təkallahlılıq ideyasının şərhi müxtəlif ilahiyyat, mistik, dini-fəlsəfi məktəb və cərəyanların tarixi konsepsiyalarında fərqlənir. Məqalədə söhbət XX əsrin birinci rübündə Azərbaycanın sosial-məişət reallıqları kontekstində bu sözlərin hikmətinin Nəriman Nərimanov tərəfindən bədii-fəlsəfi dərkindən gedir. Mütəfəkkir yazıçının, əsərlərində ("Pir" povesti, "Bahadır və Sona" dramı və s.) və bir sıra nitqlərində əksini tapan özünəməxsus konsepsiyasına sufi mistisizmi çalarlarını özündə ehtiva edən vəhdət əl-vücud ideyası xasdır. O, mülahizələrində müstəsna olaraq Allahın Özünün yaratdığı dünyaya immanentliyi prinsipindən çıxış edir, Allahı dərk yolunu sevgidə görür. Məqalənin müəllifi geniş tarixi fonda N.Nərimanovun tövhidin mənasını humanist dərkinin özəlliklərini aşkara çıxarır və təhlil edir, onun, özündə multikultural və tolerant dəyərləri təcəssüm etdirən ideyalarının müasir dövr üçün aktuallığını göstərir.

Арзу Гаджиева. Ла илаха илла ллах. Философское осмысление идеи таухид в наследии Н. Нариманова. Истина Ислама, как религии, идеологии, мировоззрения, духовности, стоит на крепком фундаменте таухид, т.е. веры в догмат об абсолютной единственности и единстве Аллаха. Этот символ веры, главная идея Ислама, выражается в словах «нет иного божества, кроме Аллаха», являющихся согласно мусульманской традиции самыми прекрасными словами, иначе говоря, прекраснейшими из слов. Повторяются они в Коране в разных контекстах и вариациях, извещая и призывая к единобожию. Понимание идеи единобожия, достаточно ясно, казалось бы, изложенной в айатах, тем не менее отличается в исторических концепциях разных богословских, мистических, религиозно-философских

школ и течений. В статье речь идет о художественно-философском осмыслении мудрости этих самых слов Нариманом Нариманов в контексте социально-бытовых реалий Азербайджана первой четверти XX века. Своеобразной концепции писателя-мыслителя, отразившейся в его произведениях (в повести «Пир» («Святое место»), драме «Бахадур и Сона» и др.) и в ряде выступлений, присуща идея вахдат ал-вуджуд с оттенками суфийского мистицизма. Он в своих рассуждениях выступает исключительно из принципа имманентности Аллаха к созданному Им миру, а способ познания Бога видит в любви. Автор статьи на широком историческом фоне анализирует и выявляет особенности гуманистического понимания Н. Нариманов смысла таухид, показывает актуальность его идей, воплощающих в себе мультикультуральные и толерантные ценности, в современном мире.

Arzu Hajiyeva. La ilahe illallah. Philosophical understanding of the idea of Tawhid in Narimanov heritage. The truth of Islam as a religion, ideology, outlook, spirituality stands on a solid foundation of tawhid, i.e. faith in dogma about absolute uniqueness and unity of Allah. This symbol of the faith as the main idea of Islam expresses the words "There is no god except Allah", which are considered as the most beautiful words according to Muslim tradition. Notifying and calling to monotheism, they are repeated in different contexts and variations in the Quran. There are differences in the historical concepts of different theological, mystical, religious-philosophical schools and trends in the comprehension of monotheism, although it is clear enough in the verses. This article is about the artistic and philosophical comprehension of these same words' wisdom by Nariman Narimanov in the context of social realities of Azerbaijan in the first quarter of 20th century. To a peculiar concept of the writer-thinker reflected in his works (in the novel "Pir" ("Holy place"), drama "Bahadur and Sona", etc.) and some speeches is inherent the wahdat al-wujud idea with shades of sufi mysticism. He stands in his reasoning exclusively on the principle of the immanence of God to the world created by Him, and sees the way to knowledge of God in love. The author of the article analyzes and reveals the features of humanistic understanding of the sense of tawhid by N.Narimanov against the broad historical background and shows relevance of his ideas which contain multicultural and tolerant values in the modern world.

Niyazi Mehdi. Azərbaycan bilinmələrindən sezilən nəsələr. Bu məqalədə müəllif Azərbaycan türkcəsinin axınında fəlsəfə yapmağa çalışmışdır. O, «bilinmələr» sözünə qulaq tutaraq dünyanı aramsız bilinmələr verən nəsnə və olaylar fəallığında açır. Beləcə, həm də dünyanı subyektsiz düşünüş prosesi kimi anladır.

Ниязи Мехти. Азербайджанские процессы означений. Что «сквозит» из них? В статье предпринята попытка философствования в стихии азербайджанского (тюркского) языка. Автор, вслушиваясь в слово «bilinmələr» (процессы означений), моделирует мир как беспрерывный процесс манифе-

стации значения вещей и событий. Показано, что автор осмысляет мир как процесс бессубъектного мышления.

Niyazi Mekhti. Azerbaijani processes of marking. What "appears" from them. The article attempts to philosophize in elements of the Azerbaijani (Turkic) language. The author, listening to the word "bilinmələr" (processes of marking), models the world as a continuous process of manifestation of the meaning of things and events. It is shown that the author interprets the world as a process of subjectless thinking.

Xəliyəddin Xəlilli. Od fəlsəfəsinin ilkin vətəni Azərbaycan, Ş.C.Əfqani və M.Ə.Rəsulzadə. Zərdüşt və atəşpərəsliyin ilkin ziyarətgahlarının Azərbaycanda olmasına və mənblərə istinadən "Od fəlsəfisi"nin ilkin vətənin də Azərbaycan olması əsaslandırılır. Ş. C. Əfqani və varisi M. Ə. Rəsulzadə yeni Şərq intibahı doğuran fəlsəfi terapiyanın baniləri olduğu tarixi faktlarla sübut olunur.

Халиаддин Халили. Азербайджан как родина философии огня, Ш. Дж. Афгани и М.Э. Расулзаде. В статье, основываясь на источниках и наличии первых памятников зороастризма, мест поклонения огню, обосновывается, что «философия огня» зародилась в Азербайджане. На основе исторических фактов доказывается, что Ш. Дж. Афгани и его наследник М.Э. Расулзаде были основателями философской терапии, способствующей возрождению Востока.

Khaliaddin Khalili. **Azerbaijan as the birthplace of fire philosophy, Sh.J.Afgani, M.E.Rasulzade.** Based on the sources and existence of the first monuments of Zoroastrianism, places of fire-worship, the article substantiates the fact that the fire philosophy has originated in Azerbaijan. On the basis of historical facts it is proved that Sh.J.Afgani and his successor M.E.Rasulzade were founders of philosophical therapy which promoted the renaissance of the Orient.

Rahid Ulusel. Azərbaycandan İslam fəlsəfəsinə baxış: tarix və müasirlik kəsişməsində. Müəllif, Azərbaycanın da daxil olduğu İslam dünyasında fəlsəfi düşüncənin təkamül tarixini nəzərdən keçirir və Mərkəzi Asiya və Hindistandan İspaniyaya, Azərbaycandan Misirə qədər geniş coğrafiyada əsrlərlə davam edən İslam sivilizasiyası diskursunu qiymətləndirir. Avropanın mənəvi-intellektual mühitindən daha zəngin olan İslam fəlsəfəsinin yaranma və tənəzzül, onun elmdən ilahiyyata yönəlməsi səbəbləri araşdırılır. Müəllif, müasir İslam dünyasının siyasi, mədəni və intellektual həyatının tənəzzülünün, ziddiyyətlərinin, konservatizminin əsasında təfəkkürün dialoq mədəniyyətinin zəif-reqressiv transformasiya modelindən təfəkkürün monoloq mədəniyyət modelinə keçidi əsaslandırmağa çalışır.

Рагид Улусель. Взгляд на исламскую философию из Азербайджана: на пересечении истории и современности. Автор рассматривает историю эволюции философской мысли в исламском мире, в который входит и Азербайджан. Дается оценка пространству продолжающегося в течение

столетий дискурса исламской цивилизации в пределах обширной географии от Центральной Азии и Индии до Испании, от Азербайджана до Египта. Основное внимание уделяется причинам, породившим более богатую, чем европейская, духовно-интеллектуальную среду. В то же время исследуются последствия упадка, произошедшего в исламской философии при ее переориентации от научных начал к теологическому началу. Автор предпринимает попытку обосновать положение, согласно которому в основе противоречий, консерватизма, упадка политической, культурной и интеллектуальной жизни современного исламского мира лежит ослабляюще-регрессивная трансформация модели диалогической культуры мышления в модель монологической культуры мышления.

Rahid Ulusel. A glance at Islamic philosophy from Azerbaijan: at the crossroad of history and modernity. The author takes a look at the history of evolution of philosophical thought in the Islamic world including Azerbaijan. Moreover, the author explores the environment of discourse of Islamic civilization, which has continued for centuries within the broad geography strecthing from Central Asia and India to Spain, from Azerbaijan to Egypt. The author scrutinizes main reasons of the formation of rich spritiual-intellectual space, which is more deeply rooted than European philosophy. At the same time, the author explores the consequences of decadence which took place in Islamic philosophy as a result of its re-orientation from scientific principles towards theological ones. Finally, the author tries to justify the following opinion: The main reason of controversies, conservatism and decadence in political, cultural, intellectual life of the Islamic world is regressive transformation towards monological culture of thought from dialogical one.

Faiq Ələkbərli. Çağdaş Azərbaycan Türk fəlsəfəsinin başlıca problemləri. Məqalədə göstərilir ki, Azərbaycan xalqının fəlsəfəsinin yeni və milli metodologiya çərçivəsində araşdırlmalıdır. Başqa sözlə Azərbaycan xalqının fəlsəfəsini Qərb, Rusiya və digər xalqların elmi metodologiyaları əsasında araşdırmaqdan imtina olunmalıdır. Müəllifə görə, ümumiyyətlə, Azərbaycan xalqının fəlsəfəsinə aid tədqiqatları obyektiv şəkildə ifadə etmək, milli fəlsəfəmizin hansı yollarla inkişaf etdiyini göstərmək üçün XIX-XX əsrlər Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi üç istiqamətdə təhlil edilməlidir: 1) Azərbaycanda Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti və fəlsəfəsinin davamı: sxolastik fəlsəfədən dünyəvi fəlsəfəyə, dini təfəkkürdən dünyəvi təfəkkürə dönüş; 2) Azərbaycanda Qərb-Avropa mədəniyyəti və fəlsəfəsinin təşəkkülü: avropaçılıq təsirindən radikal-inqilabçı fəlsəfəyə doğru; 3) Azərbaycanda Şərq-İslam-Türk mədəniyyəti və Qərb-Avropa mədəniyyətinin "sintezi" problemi və həll yolları.

Фаик Алекперли. Главные проблемы современной азербайджанской тюркской философии. В статье отмечается, что философия азербайджанского народа должна исследоваться в рамках новой национальной ме-

тодологии. Другими словами, следует отказаться от исследования философии азербайджанского народа посредством методологий Запада, России и других народов. По мнению автора, в целом, для объективного представления исследований по философии азербайджанского народа, для выявления путей развития национальной философии историю азербайджанской тюркской философии и общественной мысли XIX-XX веков следует исследовать в трех направлениях: 1. Развитие в Азербайджане восточной – исламской – тюркской культуры и философии: поворот от схоластической философии к светской философии, от религиозного мышления к светскому мышлению; 2. Становление в Азербайджане западноевропейской культуры и философии: от европоцентризма к радикально-революционной философии; 3. Проблема «синтеза» в Азербайджане восточной – исламской – тюркской и западноевропейской культур и пути ее решения.

Faik Alekperli. Key problems of modern Azerbaijani Turkic philosophy. It is stated in the article that philosophy of the Azerbaijani people should be studied within the framework of a new national methodology. In other words, it is necessary to abandon the attempts to study Azerbaijani people's philosophy by means of either Western methodology or Russian and other peoples' methodologies. According to the author, generally, in order to reveal the development trends of national philosophy, the history of Azerbaijani Turkic philosophy and social thought of the 19^{th}–20^{th} cc. should be studied in three directions: 1. The development of Oriental – Islamic – Turkic culture and philosophy in Azerbaijan: the turn form scholastic philosophy to secular philosophy, from religious thinking to secular thinking; 2. The establishment of West European culture and philosophy in Azerbaijan: from Eurocentrism to radical-revolutionary philosophy; 3. The problem of "synthesis" of Oriental – Islamic – Turkic and West European cultures in Azerbaijan and the ways of its solving.

Yerkin Baydarov. İbrahim Muminov Özbəkistanın müasir fəlsəfə məktəbinin banisi kimi. Məqalə, 2018-ci ilin noyabr ayında 110 yaşı tamam olan görkəmli özbək alim-filosofu, tarixçisi, Özbəkistanın fəlsəfə məktəbinin banisi, akademik İbrahim Muminova həsr olunmuş və yarım əsrlik bir dövrdə alimin keçdiyi yola nəzər salınmışdır. Onun əsərləri, Orta Asiya ölkələrində baş verən sosial-siyasi transformasiyalar və mənəvi modernləşmə prosesləri kontekstində yenidən daha çox maraq doğurur. Çünki onlar, əsrlər boyu ataların yaratdığı böyük mədəni irsə müraciət edir.

Еркин Байдаров. Иброхим Муминов как основатель современной философской школы Узбекистана. Статья посвящена научной и общественной деятельности выдающегося узбекского ученого-философа и историка, основателя современной философской школы Узбекистана, академику Иброхиму Муминову, которому в ноябре 2018 г. исполнилось 110 лет.

На фоне исторической эпохи, охватывающей собой почти полстолетия,

показан путь ученого, чьи труды в условиях трансформации социально-политической жизни и процессов духовной модернизации в странах Центральной Азии вновь вызывают интерес, поскольку затрагивают огромное культурное наследие, которое в течение многих веков создавалось их предками.

Erkin Baydarov. Ibrahim Muminov as the founder of the modern philosophical school of Uzbekistan. The article is devoted to the scientific and public activities of the outstanding Uzbek scientist-philosopher and historian, the founder of the modern philosophical school of Uzbekistan, Academician Ibrahim Muminov, who has reached the age of 110 in November, 2018.

Against the backdrop of a historical epoch, which covers almost half a century, the path of a scientist is shown whose works in the conditions of transformation of socio-political life and the processes of spiritual modernization in the countries of Central Asia are again provoking interest, as they touch upon the great cultural heritage that has been created by their ancestors for many centuries.

İradə Zərqan. Qafqaz müridizmi hərakatına fəlsəfi baxış. Məqalədə Qafqazda müridizm hərəkatına fəlsəfi nəzər salınmış, qnoseoloji və praksioloji aspektlərə xüsusi diqqət yetirilmişdir. İşdə təsəvvüf təliminin altıncı mərtəbəsinə çatana qədər salik məqamı – müridliyin fərdi inkişaf mərhələləri izlənmiş, Nəqşibəndiliyin təriqət ədəbi və dəvət metodları müəyyənləşdirilmiş, əsas nümayəndələri, o cümlədən, İmam Şamil şəxsiyyəti haqqında məlumatların müqayisəli təhlili və dəqiqləşdirmələr aparılmışdır. Qafqaz müridizminin ideoloji mənbələri, təsisatları, məqsəd və vəzifələri, fəaliyyət üsulları, varisləri haqqında məlumatlar diqqətlə araşdırılmış, ümumiləşdirilərərək yeni nəticələr əldə olunmuşdur.

Ирада Зарган. Философский взгляд на кавказское движение мюридизма. В статье представлен философский взгляд на движение мюридизма на Кавказе с упором на аспекты гносеологии и праксиологии. В работе проводится сравнительное исследование и уточнение этапов индивидуального развития мюрида до достижения шестой стадии суфийского учения, определены методы школы накшбанди, представлены ее основные представители, включая Имама Шамиля. Тщательно изучена и обобщена информация об идеологических источниках, институтах, целях и задачах, методах действия и наследниках кавказского мюридизма, получены новые результаты.

Irada Zargan. Philosophical views on Caucasian Muridism movement. The article presents philosophical views on Muridism movement in the Caucasus with the focus on the aspects of gnoseology and praxiology. The author carries out the comparative study and specifies the stages of Murid's individual development until reaching the sixth stage of Sufi teaching, determines the methods of Naqshbandi school, presents its key representatives including Imam Shamil. The

information concerning ideological sources, institutions, purposes and objectives, action methods and successors of Caucasian Muridism is thoroughly studied, and new results are obtained.

Horst J. Helle. Çin və Alman fəlsəfəsinin müqayisəli təhlili. Məqalədə bildirilir ki, çin və alman fəlsəfəsi arasındakı əsas fərq, biliklərin etibarlılığının necə təsdiqlənməsi və əldə olunması ilə bağlıdır. Bu fərq, metoddan irəli gəlir. Həmçinin, bu iki ənənə məzmun vurğusu baxımından da bir-birindən fərqlənir: qədim yunan və alman fəlsəfi irsi, etika və refleksiyanın subyekt və obyekti olan fərdə yönəlirsə, çin fəlsəfəsində onlar, etik normaların mövzu və təlimatı olan ailəyə yönəlir.

Хорст Й. Хелле. К сравнительному анализу китайской и немецкой философии. В статье утверждается, что существенная разница между китайской и немецкой философией заключается в том, каким образом достоверность знаний подтверждается и, следовательно, достигается. В то время как это различие относится к методу, кроме того, две традиции различаются по своему акценту содержания: древнегреческая и немецкая философия преемственности фокусируются на личности как субъекте и объекте этики и рефлексии, в то время как китайская философия сосредоточена вокруг семьи как темы и руководства для этических норм.

Horst J. Helle. Toward a comparative analysis of Chinese and German philosophy. In the article is argued that a significant difference between Chinese and German philosophy is the way in which *reliability of knowledge* is attested and consequently achieved. While this distinction refers to the *method*, in addition the two traditions differ in their emphasis of *content*: Ancient Greek, and in its continuity German philosophizing, focuses on the *individual* as the subject and object of ethics and of reflection, while Chinese philosophy is centered around the *family* as a topic and as a guideline for ethical norms.

Anatoliy Levko. Milli fəlsəfə ictimai inkişafın bir amili kimi: ideoloji və zehni aspektləri. Müəllifin fikrincə, milli fəlsəfə, bir xalqın sosiomədəni özünüdərkinin və özünütanımasının tarixidir. O, özündə ictimai inkişaf istiqamətini müəyyənləşdirən psixoloji, məntiqi və fiziki (kosmik) xüsusiyyətləri vahid dünyagörüşü və mental fəallıq (simvolik, məcazi, energetik və s) formasında birləşdirir. O, ictimai inkişafı, mif, etos və din əsasında formalaşan və onun özünəməxsus mədəni kodu şəklində meydana çıxan milli ənənə və mentalitet prizmasından qaynaqlanan, sosial reallıq haqqında mücərrəd-məntiqi ideal dünyagörüşü təsəvvürləri əsasında həll olunan milli fəlsəfənin ən aktual problemi kimi təhlil edir.

Анатолий Левко. Национальная философия как фактор общественного развития: мировоззренческие и ментальные составляющие. Под национальной философией, по мнению автора, следует понимать исторически сформировавшийся у данного народа социально-культурный тип

самосознания и самоидентификации, сочетающей в себе психологические, логические и физические (космические) составляющие в виде единства мировоззренческих и ментальных (символических, образных, энергетических и других) форм активности, определяющих направленность его общественного развития. Общественное развитие анализируется им как наиболее актуальная проблема национальной философии, разрешаемая на основе абстрактно-логических идеальных мировоззренческих представлений о социальной реальности, преломляемых через призму национальной традиции и национального менталитета, сформированного на основе мифов, этоса и религии и выступающего в качестве своеобразного его культурного кода.

Anatoly Levko. National philosophy as a factor of social development: ideological and mental components. According to the author, the national philosophy should be understood as a socio-cultural type of self-consciousness and self-identification that has historically shaped among the people, combining psychological, logical and physical (cosmic) components in the form of a unity of ideological and mental (symbolic, figurative, energy, and other) forms of activity determining the direction of its social development. Social development is analyzed by the author as the most pressing problem of national philosophy, resolved on the basis of abstract-logical ideological worldviews about social reality refracted through the prism of national tradition and national mentality, formed on the basis of myths, ethos and religion, and acting as its unique cultural code.

Aydın Balayev. Millətin mənşəyi və mahiyyəti ilə bağlı müxtəlif şərhlər. Məqalədə, dünya elmində, "millət" termini ilə bağlı müxtəlif baxışları, fikirləri və yanaşmaları bir araya gətirən ümumi məqbul bir tərifin olmamasının səbəbləri araşdırılır və "millət" anlayışının primordialist, modernist (konstruktiv) yanaşmalarının xüsusiyyətlərinin təhlilinə cəhd edilir. Primordialistlər milləti etnosun inkişafının ən yüksək forması, etnosu isə, insanlığın əzəli xüsusiyyəti, onun obyektiv başlanğıcı hesab edirlər. Modernistlər isə, əvvəlki dövrlərin etnik qrupları ilə müasir millətlər arasında birbaşa əlaqə görmürlər. Onların fikrincə, millətlər sırf siyasi mənşəyə malikdirlər. Yəni, etnik qruplar etnik əsasda özünüinkişaf yoluyla deyil, siyasi fəaliyyətin, daha doğrusu, ayrıca ziyalıların fəaliyyətinin məhsulu kimi millət xüsusiyyətləri qazanırlar.

Айдын Балаев. Различные трактовки происхождения и сущности нации. В статье рассматриваются причины отсутствия в мировой науке общепринятой дефиниции термина «нация», которая объединяла бы в себе все разнообразие мнений, подходов и взглядов на данную проблематику. Также предпринята попытка анализа особенностей примордиалистской и модернистской (конструктивистской) трактовки определения «нация». Примордиалисты считают нацию высшей формой развития этноса, а последнего – объективной данностью, своего рода изначальной характеристикой человечества. Модернисты же не видят прямой связи между этническими об-

щностями (этносами) предыдущих эпох и современными нациями. По их мнению, нации имеют сугубо политическое происхождение, т.е. этносы обретают черты нации в результате не саморазвития на этнической основе, а политического действия и, по существу, являются продуктами деятельности отдельных интеллектуалов.

Aydin Balayev. Different interpretations of the origin and nature of the nation. The article discusses the reasons for the absence in the world science of the universally-accepted definition of the term "nation", which would have united in itself all the diversity of views, opinions and approaches to this issue. And also an attempt was made to analyze the peculiarities of the primordialist and modernist (constructivist) interpretations of the definition of "nation". Primordialists consider the nation to be the highest form of the development of an ethnos, and the latter as an objective reality, a kind of original characteristic of humanity. For their part, modernists do not see a direct connection between ethnic communities (ethnic groups) of previous eras and modern nations. In their opinion, nations have a purely political origin, i.e. ethnic groups acquire the features of a nation not as a result of self-development on an ethnic basis, but as a result of a political action and, in essence, are products of the activities of individual intellectuals.

Əli Abasov. Milli fəlsəfə: problemin qoyuluşu, metodologiya, tarix, mövcud vəziyyət və perspektivlər. Məqalə, müasir fəlsəfə problemlərinə həsr olunmuş 9 monoqrafiyada (əvvəllər çap olunan) aparılan araşdırmaların nəticəsidir. O, müasir milli fəlsəfənin ən aktual problemlərinə, onun tədqiqat metodologiyasına və inkişaf perspektivlərinə həsr olunmuşdur. Burada etnik, xalq və milli fəlsəfənin, həmçinin, sonuncunun, müasir şəraitdə millətin optimal həyat tərzini və fərdi nümayəndəsini ifadə etmək üçün nəzərdə tutulan sintetik konsepsiyasının müqayisəsi aparılır. Neoliberal kursa alternativ nəticələrdən gözlənilən gələcək gözləntilər müzakirə olunur: radikal həlli dünya müharibəsinə səbəb ola bilən ekoloji, sosial, iqtisadi və siyasi problemlərin yükü altında müasir sivilizasiyanın kütləvi məhv edilməsi və ya postkapitalist inkişaf. Hər bir milli fəlsəfə, məhz bu problemi, əvvəlcə ayrıca millət üçün və daha sonra bütün insanlıq üçün, alternativ nəticə ilə həll etməlidir.

Али Абасов. Национальная философия: постановка проблемы, методология, история и наличное состояние, перспективы. Статья является итогом исследований, опубликованных в ранее изданных девяти монографиях серии, посвященной проблемам современной философии. Представлены наиболее актуальные проблемы современной национальной философии, методологии ее исследования и перспективы развития. Дано соотношение этнической философии, философии народа и национальной философии, а также синтетическая концепция последней, предназначенная выразить оптимальный стиль жизни нации и ее отдельного представи-

теля в современных условиях. Обсуждается предстоящее будущее, в котором ожидаются альтернативные итоги неолиберальному курсу: посткапиталистическое развитие или же масштабное разрушение современной цивилизации под грузом экологических, социальных, экономических и политических проблем, радикальным решением которых может стать мировая война. Именно эту проблему с альтернативным исходом предстоит решать каждой национальной философии, вначале для отдельной нации, а затем и для всего человечества.

Ali Abasov. National philosophy: problem statement, methodology, history and current state, prospects. The article is an outcome of investigations issued in formerly published nine monographs of the series devoted to the problems of modern philosophy. The article presents the most topical issues of modern national philosophy, methodology of its study and development prospects, gives the relationship of ethnic philosophy, philosophy of a nation and national philosophy as well as a synthetic conception of the latter intended to express an optimal life style of the nation and its individual representative under modern conditions. The author discusses the upcoming future where alternative outcomes of neo-liberal course are expected: post-capitalist development or large-scale destruction of modern civilization under the pressure of environmental, social, economic and political problems a radical solution of which may be the world war. Just this challenge with an alternative outcome has to be addressed by each national philosophy, at first for a separate nation and then for all of mankind.

Əbülhəsən Abbasov. Yeniləşən dünyada fəlsəfənin missiyası. Dünyanın yenidən formatlaşdırılması – müasir qlobal böhrandan yeganə çıxış yoludur. Müəllifin fikrincə, indiyə qədər hökmran mövqedə fəaliyyət göstərən hal-hazırkı "geosiyasi realizm" bütün xalqları və dövlətləri qane edə biləcək formatlaşdırma əsası ola bilməz, çünki mahiyyətcə sosial-darvinizmin bir forması qismində güclünün hüququnu diktə edərək, özbaşınalıqlara yol açır, bərəbərhüquqluluq və ədalət prinsiplərini pozur. O, mövcud qlobal böhranı daha da dərinləşdirərək, bəşəriyyəti məhvə doğru sürükləyə bilər. Keyfiyyətcə başqa alternativə ehtiyac danılmazdır. Bu zərurətin ödənilməsində müasir fəlsəfənin xüsusi yeri və rolu var, onun üzərinə böyük məsuliyyət düşür. Məqalədə məhz bu məcrada mülahizələr, təklif və tövsiyələr irəli sürülür, professional fəlsəfənin qarşısında duran vəzifələr, aktual məsələlər işıqlandırılır.

Абульгасан Аббасов. Миссия философии в обновляющемся мире. Переформатирование мира – это единственный путь выхода из современного глобального кризиса. Согласно автору, господствующий до сих пор «геополитический реализм» в международных отношениях не может служить приемлемой основой нового форматирования, удовлетворяющего интересы всех народов и государств. По своей сущности «геополитический

реализм» является разновидностью социал-дарвинизма в международных отношениях и изначально диктует право сильного на вседозволенность, а потому, ещё больше усугубив ситуацию, может привести человечество к гибели. Необходима качественно другая альтернатива. Особое место и действенная роль философии в обеспечении этой необходимости очевидно. Здесь на профессиональную философию ложится большая ответственность. В данной статье именно с этих позиций освещаются задачи и актуальные вопросы, стоящие перед профессиональной философией.

Abulgasan Abbasov. Mission of philosophy in the renewing world. Reformatting of the world is the only way out of modern global crisis. According to the author, a "geopolitical realism" which is still dominating in international relations, cannot become an acceptable basis for a new formatting to satisfy interests of all the nations and states. In its essence, the "geopolitical realism" is a kind of social Darwinism in international relations and from its inception dictates the right of the powerful to permissiveness, and thus aggravates the situation still more and may lead mankind to ruin. A qualitatively new alternative is necessary. Evident are special place and effective role of philosophy in addressing this challenge. Here, a great responsibility falls on professional philosophy. Just from this standpoint, the article highlights the tasks and urgent problems facing professional philosophy.

Könül Bünyadzadə. Milli fəlsəfənin "piltələrinin tektonikası". Məqalədə milli fəlsəfənin əsas təməl nöqtələri araşdırılır. Əvvəlcə, milli fəlsəfənin kökü, onun inkişaf tarixi, dəyişən və dəyişməyən prinsipləri təhlil edilir. Daha sonra milli təfəkkürün coğrafiyasını təyin etməyə cəh göstərilir və bu aspektdə dil və təfəkkür məsələsinə də toxunulur. Məqalə milli təfəkkür və siyasət bölməsi ilə yekunlaşır və burada milli-mənəvi dəyərlər xarici balansın əsas təminatçısı olan daxili balansın şərti kimi təhlil edilir.

Кенуль Бунятзаде. «Тектоника плит» национальной философии. В статье исследуются основные опорные точки национальной философии. Сначала анализируются корни национальной философии, история ее развития, меняющиеся и неизменные принципы. Затем предпринимается попытка определить географию национального менталитета и в этом аспекте затрагивается также проблема языка и мышления. Статья завершается разделом о национальном мышлении и политике, в котором национально-нравственные ценности интерпретируются как условие внутреннего равновесия, являющегося, в свою очередь, основным гарантом внешнего равновесия.

Konul Buniyatzade. "Plate tectonics" of national philosophy. The article studies the main reference points of national philosophy. At first, the author analyzes the roots of national philosophy, the history of its development, changeable and unchangeable principles, then attempts to define the geography of national

mentality and in this relation addresses the problems of language and thinking. The final chapter of the article views national thinking and policy; national-moral values are interpreted as a condition of the internal equilibrium which in its turn is the main guarantor of the external equilibrium.

Füzuli Qurbanov. Milli fəlsəfə necə mümkündür? Məqalədə Azərbaycan milli fəlsəfəsinin özrefleksiyası aspektində tədqiqi problemlərinə nəzər salınır. Bunun üçün Avropa və Rusiya fəlsəfi fikrində "milli fəlsəfə layihəsi"nin tarixi təkamülü analiz edilir. Bunun fonunda Azərbaycanda qədim dövrdən başlayaraq formalaşan mədəni-fəlsəfi-elmi mühitin bir sıra özəllikləri təhlil edilir. Gəlinən qənaətlər əsasında müasir mərhələdə Azərbaycan milli fəlsəfəsinin mövcudluğunun fəlsəfi-metodoloji ölçülməsinin zəruriliyi vurğulanır. Bu məsələnin daha dərin, əhatəli və geniş tədqiqi vacibliyi vurğulanır.

Физули Гурбанов. Как возможна национальная философия? В статье рассматриваются проблемы исследования национальной философии Азербайджана в аспекте ее саморефлексии. В этой связи анализируется историческая эволюция «проекта национальной философии» в философской мысли Европы и России. На этом фоне анализируется ряд особенностей культурной, философской и научной среды Азербайджана, сложившейся с древних времен. На основании полученных выводов подчеркивается важность философско-методологического измерения существования национальной философии Азербайджана на современном этапе. Это подчеркивает необходимость более глубокого, более всестороннего и обширного исследования этой проблемы.

Fizuli Gurbanov. How national philosophy is possible? The article examines problems of studying national philosophy of Azerbaijan in relation to its self-reflection. In this connection, the author analyzes historical evolution of "the project of national philosophy" in philosophical thought of Europe and Russia, and against this background analyzes a number of peculiarities of cultural, philosophic and scientific environment in Azerbaijan which has been formed since ancient times. On the basis of the conclusions drawn, the author emphasizes the importance of philosophic-methodological dimension of the existence of Azerbaijani national philosophy at the present stage. This suggests the necessity to study the problrm more deeply, comprehensively and extensively.

Əlikram Tağıyev. Milli fəlsəfə, maarifçilik və milli kimlik. Məqalə milli fəlsəfənin maarifçilik və milli kimliklə nə kimi qarşılıqlı əlaqədə olduğunu, Azərbaycanın fəlsəfi və ictimai-siyasi fikrində nə kimi rol oynadığını göstərir. Milli fəlsəfə deyərkən millətin min illərdən bəri yaratdığı milli mənəvi dəyərləri nəzərdə tutulur. Maarifçilik isə onun tərkib hissəsidir, milli kimlik göstəricisidir. Fixtenin dediyi kimi "Millət necədirsə onun fəlsəfəsi də elədir". Keçən əsrin əvvəllərində Cəmaləddin Əfqani deyərdi ki, "əgər bir millətin fəlsəfəsi yoxdursa, deməli, onun heç nəyi yoxdur". Yaxud Ziya Göyalpın "Türkçülüyün əsasları" ki-

tabında dediyi kimi türklərin Çanaqqala döyüşündə ingilisləri yenməsi onların milli fəlsəfəsinin nəticəsi idi. Yəni millətin fəlsəfəsi onun ruhudur. Milli fəlsəfəmiz milli kimliyimizdən doğur. O, maarifçiliklə bağlıdır. Çünki millət məsələsinin qoyuluşu, izahı və təhlili məhz maarifçilərin işidir. Belə olan halda bu uç anlayış bir nöqtədə birləşir. İşdə azərbaycançılıq fəlsəfəsinin mahiyyəti açıqlanır və burada Ulu Öndər Heydər Əliyevin tutduğu konstruktiv mövqe sərgilənir. Sonda ədəbiyyat siyahısı verilmişdir.

Аликрам Тагиев. Национальная философия, просвещение и национальная идентификация. В статье представлены существующие взаимосвязи национальной философии с просвещением и национальной идентификацией, а также их роль в азербайджанской философской и общественно-политической мысли. Говоря о национальной философии, следует иметь в виду национальные духовные ценности, созданные нацией от древности до наших дней. Просвещение является составной частью национальной философии, а национальная идентификация – показателем. Как говорил Фихте: «Какова нация, такова и ее философия». В начале прошлого века Джамаладдин Афгани отмечал: «если у нации нет философии, то у нее вообще ничего нет». Или же, как говорит Зия Гойальп в своей книге «Основы тюркизма», победа турок над англичанами в битве при Чанаккале была результатом их философии. То есть философия нации – это ее дух. Наша национальная философия порождена нашей национальной идентификацией. Она связана с Просвещением. Потому что постановка проблемы нации, ее описание и исследование – дело именно эпохи Просвещения. В этом случае все эти три понятия объединяются в одно целое. В статье вскрывается сущность философии азербайджанизма и демонстрируется конструктивная позиция общенационального лидера Гейдара Алиева по этому вопросу.

Alikram Tagiyev. National philosophy, enlightenment and national identification. The article presents interrelations between national philosophy, enlightenment and national identification, as well as their role in Azerbaijani philosophical and socio-political thought. When speaking of national philosophy, one should take into consideration national spiritual values created by the nation from ancient times up until today. The enlightenment is a component of national philosophy, and national identification is an indicator. As Fichte said, "Like nation, like its philosophy". In the early 20th century Jamal ad-Din al-Afghani noticed: "If a nation has no philosophy, it has nothing at all". Or, as Ziya Goyalp writes in his book "Fundamentals of Turcism", the Turks' victory over the British in the battle at Chanakkale was a result of their philosophy. In other words, philosophy of the nation is its spirit. Our national philosophy is generated by our national identification. It is connected with the Enlightenment, because the definition of nation problem, its description and study are just the subject-matter of the age of Enlightenment. In this case, all these three concepts are integrated into

a whole. The article reveals the substance of the philosophy of Azerbaijanism and demonstrates a constructive position of the national-scale leader Heydar Aliyev on this issue.

Rafail Əhmədli. XIX əsr Azərbaycanda milli şüurun formalaşmasında sosial-siyasi amillərin rolu. Məqalədə milli şüurun formalaşmasında sosial-siyasi ideyaların rolu və bu ideyaların təkcə fərdi-psixoloji hadisə deyil, həm də ictimai-tarixi xarakter daşıdığı, bu anlamda XIX əsr və xüsusilə XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda milli şüurun formalaşmasında xüsusi yeri oldugu göstərilir. Milli şüurun formalaşmasında milli ideyanın tərkib hissəsi olan sosial-siyasi ideyaların milli dövlət quruculuğunda önəmli əhəmiyyəti göstərilərək, Quzey Azərbaycanda milli şüurun formalaşmasında işgalçılara qarşı mübarizə prosesində meydana gələn Maarifçiliklə yanaşı Kəndli üsyanlarının və Qaçaq hərəkatının da mühüm rol oynadığı vurğulanır.

Рафаил Ахмедли. Роль социально-политических факторов в формировании национального сознания в Азербайджане XIX века. В статье рассматривается роль общественно-политических идей в формировании национального самосознания, не только индивидуально-психологического плана, но и социально-исторического характера, в котором важное место занимает XIX век, особенно конец XIX - начало XX веков. Отмечена роль являющихся частью национальной идеи социально-политических идей в формировании национального самосознания Северного Азербайджана, сыгравших решающую роль в государственном строительстве, подчеркивается их значение для эпохи Просвещения, а также место в борьбе с оккупантами, осуществляемой крестьянскими восстаниями и движением гачагов.

Raphael Ahmedli. The role of socio-political factors in the formation of the national consciousness in the XIX century Azerbaijan. The article discusses the role of socio-political ideas in the formation of national identity, not only individual and psychological, but also socio-historical one in which the XIX century occupies an important place, especially the end of XIX - early XX centuries. Noting the role of social and political ideas that are part of the national idea in the formation of the national identity of Northern Azerbaijan, which played a decisive role in state-building, the author emphasizes their importance for the Enlightenment, as well as their place in the struggle against invaders, carried out by the Gachagi movement.

Tair Bayramov. XIX-XXI əsrlər Azərbaycan milli mədəniyyətinin dəyərləri istiqamətində baş verən dəyişikliklər (P. Sorokinin tipoloji modeli əsasında). Məqalədə, başlıqda göstərilən tipoloji model prizmasından çıxış edərək, Şimali-Azərbaycanın Rusiyaya birləşdirilməsindən və milli müstəqilliyin əldə olunmasından sonra Azərbaycan mədəniyyəti və sənəti araşdırılır. Müxtəlif növ sənətlərin, ədəbiyyatın və sosial düşüncənin materialları əsasında azərbaycan mədəniyyətinin avropalaşması prosesləri və onun dəyərləri istiqamətində baş

verən dəyişikliklər nəzərdən keçirilir. "İdeal-milli", "idealist" və "idealist-həssas" mədəniyyətdən "həssas" mədəniyyətə, "qarışıq" növə keçid prosesləri izlənilir (P.Sorokinin terminləri).

Таир Байрамов. Изменения в ценностной ориентации национальной культуры Азербайджана XIX-XXI вв. в оптике типологической модели П.Сорокина. В статье сквозь призму указанной в названии типологической модели рассматриваются культура и искусство Азербайджана после присоединения его северной части к России, а затем - обретения национального суверенитета. На материале различных видов искусства, а также литературы и общественной мысли рассматриваются процессы европеизации азербайджанской культуры и изменения в ее ценностной ориентации. Прослеживается переход от «идеациональной», «идеалистической» и «идеалистически-чувственной» культуры к «чувственной» культуре и т.н. «смешанному» типу (термины П.Сорокина).

Tair Bayramov. Changes in value-based orientation of Azerbaijani national culture in the 19th -21st cc. within the optics of P.Sorokin's typological model. The article through the prism of P.Sorokin's typological model examines Azerbaijani culture and art after merging its Northern part in Russia and further attainment of national sovereignty. The processes of Europeanization of Azerbaijani culture and change of its value orientation are analyzed as exemplified in different branches of art, literature and social thought. The transition from "ideational", "idealistic" and "idealistic-sensory" culture to "sensory" culture and so-called "mixed" type (P.Sorokin's terms) is traced.

Janq Pinq. Müasir cəmiyyətdə mövcudluğun qeyri-müəyyənliyi: risk və təhlükəsizlik problemləri ilə bağlı yeni bir müzakirə. Müasir insanların mövcudluğunun mühüm cəhəti olan qeyri-müəyyənlik, yeni fəlsəfi tədqiqatların əhəmiyyətli mövzusudur. Qeyri-müəyyənlik qarşılıqlı dəyişkənlik, yüksək likvidlik, artan fərqlilik və bərabərsizlik, seçim haqqında narahatlıq deməkdir. İnsanlar müəyyənliyi itirdikləri üçün, müasir cəmiyyətdə insan mövcudluğunu əsassız olaraq ekzistensial adlandırırlar. Bu məsələni araşdırmaq üçün, risk və təhlükəsizlik problemini anlamaq lazımdır. Risk, bu gün insanların təhlükəsizliyinə daha güclü təsir göstərir. Ümumiyyətlə, təhlükəsizliyin dəyəri artır. İnsan cəmiyyəti görünməmiş yüksək səviyyəli qeyri-müəyyənliklə qarşılaşır. Riskin tədqiqi, fərdi yanaşmanı, həmçinin, risklərin paylanmasında fərqlərə diqqət yetirməyi tələb edir. Bu fərqlər əsasən risklərin paylanmasında, risk tolerantlığında və risk reaksiyasında əks olunur. Eyni zamanda, biz təhlükəsizliyin ənənəvi anlayışını yenidən nəzərdən keçirməliyik. Təhlükəsizlik "insanların yönələn" təfəkkürü, fərdi səviyyənin nəzərə alınmasını və müasir cəmiyyətdə yeni təhlükəsizlik xüsusiyyətlərinin dəqiqləşdirilməsini tələb edir.

Жанг Пинг. Неопределенность существования в современном обществе: новая дискуссия по проблемам риска и безопасности. Неопреде-

ленность – важная характеристика существования современных людей; она также стала новой важной темой философских исследований. Неопределенность означает взаимозаменяемость, высокую ликвидность, усиление дифференциации и неравенства, озабоченность выбором. Человеческое существование в современном обществе называют необоснованно экзистенциальным, поскольку люди утеряли определенность. Для того, чтобы проанализировать кризис неопределенности в существовании современного человека, необходимо понять две ключевые проблемы: риск и безопасность. Риск оказывает сегодня наиболее сильное воздействие на безопасность людей. Цена безопасности в целом растет, человеческое общество столкнулось с беспрецедентно высоким уровнем неопределенности. Изучение риска требует индивидуального подхода, а также сосредоточения внимания на различиях в распределении риска. Эти различия в основном проявляются в распределении риска, толерантности к риску и реагировании на риск. В то же время мы должны пересмотреть традиционное понимание безопасности. Безопасность требует «ориентированного на людей» мышления, учета индивидуального уровня и детального выявления новых свойств безопасности в современном обществе.

Zhang Ping. Uncertainty of existence in current society: a new discussion on risk and security. Uncertainty is an important feature of modern people's existence, and it is a new and important topic in philosophical research. Uncertainty means substitutability, high liquidity, intensification of differentiation and inequality, anxiety of choosing. The people’s existence in current society is called unfounded existential, because they lost the certainty. In order to analyze the uncertainty crisis of modern people's existence, it is necessary to understand the two focus issues: risk and security. Risk constitutes the most severe impact on the security of current people. The cost of security is generally rising, and human society faces an unprecedented high level of uncertainty. The study of risk requires an individual perspective, and paying attention to the differences in risk distribution. These differences are mainly manifested in risk distribution, in risk tolerance, and in response to risks. At the same time, we must rethink traditional understanding of security. Security needs "people-centered" thinking, taking notice of an individual level, and in-depth disclosing new features of security in current society.

Yadviqa Yaskeviç. Müasir milli fəlsəfədə geosiyasi ssenarilərin və risklərin post-qeyri-klassik sinergetik metodologiyası. Məqalədə sinergetik metodologiya sahəsindəki müasir geosiyasi ssenarilərin və risklərin fəlsəfi əsasları müəyyən edilir. Tezisdə əsaslandırılır ki, postmodern cəmiyyətin riskinin və geostrategiyasının metodoloji təhlili, milli təhlükəsizliyin prioritetlərini, ayrı-ayrı ölkələrin suverenliyini, qlobal və milli səviyyələrdə qəbul edilmiş qərarların məsuliyyətini nəzərə alaraq, milli dövlətlərin qlobal iqtisadi və siyasi ictimaiyyətə

inteqrasiyası kontekstində həyata keçirilməlidir.

Ядвига Яскевич. Постнеклассическая синергетическая методология геополитических сценариев и рисков в современной национальной философии. В статье выявляются философские основания современных геополитических сценариев и рисков в пространстве синергетической методологии. Обосновывается тезис о том, что методологический анализ геостратегий и рискогенности общества постмодерна следует проводить в контексте интеграции национальных государств в мировое экономическое и политическое сообщество с учетом приоритетов национальной безопасности, суверенитета отдельных стран, ответственности за принимаемые решения на глобальном и национальном уровнях.

Yadviga Yaskevich. Synergistic post-nonclassical methodology of geopolitical scenarios and risks in modern national philosophy. In the article, substantial models of modern geopolitical scenarios and risks of modern society are considered in the space of synergetic methodology. The thesis is substantiated that the methodological analysis of geopolitical scenarios and risks should be carried out in the context of integration of the national states into the world economic and political community taking into account priorities of national security, the sovereignty of particular countries, responsibility for taken decisions at the global and national levels.

Oleq Baksanskiy, Ariz Gözəlov. Koqnitiv texnologiyalar və milli fəlsəfə. Məqalədə, M. Polaninin yeni sintetik təkamül nəzəriyyəsi və elm fəlsəfəsi əsasında insan idrakının bioloji önşərtlərini və onun xüsusiyyətlərini izah etmək məqsədilə yeni fənlərarası əlaqə və idrak nəzəriyyəsində müasir tədqiqatlar nəzərdən keçirilir.

Олег Баксанский, Ариз Гезалов. Когнитивные технологии и национальная философия. Выполнен обзор современных исследований в теории познания, рассматривается новое междисциплинарное направление, ставящее своей целью исследование биологических предпосылок человеческого познания и объяснение его особенностей на основе современной синтетической теории эволюции и философии науки М. Полани.

Oleg Barsaynsky, Ariz Gezalov. Cognitive technologies and national philosophy. The review of modern researches in the theory of knowledge is executed, the new interdisciplinary direction setting as a purpose the research of biological prerequisites of human knowledge and explanation of its features on the basis of the modern synthetic theory of evolution and philosophy of science by M. Polanyi is considered.

Mətləb Mahmudov. Müasir dövrdə Azərbaycan milli fəlsəfəsinin formalaşması məsələləri.Məqalədə müasir dövrdə Azərbaycanda milli fəlsəfənin təşəkkülü və inkişaf perspektivlərinə münasibət bildirilmiş, bu sahədə peşəkar tədqiqatlar təhlil edilmişdir. Qeyd edilmişdir ki, müasir dövrdə Azərbaycanda

milli fəlsəfənin yaradılması üçün kifayət qədər potensial vardır və bu potensialın səmərəli təşkili sayəsində yaxın zamanlarda qarşıya qoyulan vəzifənin öhdəsindən gəlmək mümkündür. Bildirilir ki, son dövrlər AMEA Fəlsəfə İnstitutu tərəfindən bu istiqamətdə silsilə tədbirlər təşkil edilir, müvafiq mövzular müəyyənləşdirilir, kollektiv monoqrafiyalar hazırlanır.

Матлаб Махмудов. Проблемы формирования азербайджанской национальной философии в современный период. В статье изучается отношение к формированию и перспективам развития национальной философии в Азербайджане, проанализированы профессиональные исследования в этой области. Отмечено, что в Азербайджане существует большой потенциал для создания национальной философии в современный период и посредством эффективной реализации этого потенциала можно справиться с поставленной задачей в ближайшее время. Сообщается, что в последние годы Институт философии НАНА организовал серию мероприятий в этом направлении; определены актуальные темы, подготавливаются и выпускаются коллективные монографии.

Matlab Mahmudov. Problems of the formation of the Azerbaijani national philosophy in the modern period. The article examines the attitude to the formation and prospects of the development of national philosophy in Azerbaijan, analyzes professional studies in this area. It was noted that in Azerbaijan there is a great potential for the creation of a national philosophy in the modern period, and by means of effective relization of this potential, one can cope with the task set in the near future. It is reported that in recent years, the Institute of Philosophy of ANAS has organized a series of activities in this direction; relevant topics have been specified, collective monographs are being prepared and issued.

Həcər Abdallı. Milli fəlsəfi fikrin inkişafı. Məqalədə bildirilir ki, qloballaşma dövrünün cəmiyyət və dövlətin həyat fəaliyyətinin yeni gerçəkliklərinin dərk olunması, Azərbaycanın yeni fəlsəfi paradiqmaya əsaslanmaqla müasir zamanın tələblərinə cavab tapmalı olduğunu nümayış etdirir. Qeyd olunur ki, fəlsəfi düşüncə tərzi fərdi-mədəni inkişaf üçün, insanın kamilləşməsi üçün nə dərəcədə lazımdırsa, fəlsəfi biliklər sistemi, elmi-fəlsəfi tədqiqatlar da cəmiyyət üçün, dövlət quruculuğu üçün, ictimai-siyasi və sosial-mədəni təşkilatlanma üçün bir o qədər vacibdir. Milli-mənəvi dəyərlərin, əxlaqın, adət-ənənələrin yeni nəslə çatdırılması, davam etdirilməsi üçün mədəni abidələrin, bədii ədəbiyyatın, milli fəlsəfi fikrin böyük rolu vardır. Müəllifin fikrincə, milli ruhu qorumaq, inkişaf etdirmək və yeni nəsillərə çatdırmaq üçün ən yaxşı mühit milli dövlətçilik şəraitində yaranır. Milli dövlət ancaq ərazinin, maddi sərvətlərin deyil, həm də milli-mənəvi dəyərlərin qorunmasına xidmət edir. Dövlətçilik və milli ideologiya milli fəlsəfi fikir üzərində formalaşır.

Хаджар Абдаллы. Развитие национально-философской мысли. В

статье отмечается, что осознание новых реалий общества в условиях глобализации требует соответствия Азербайджана требованиям современности, основанным на новой философской парадигме. Отмечено, что философское мышление имеет жизненно важное значение для развития личности, человека, системы философских знаний, научных и философских исследований, для государственного строительства и социально-политической и социокультурной организации общества. В деле сохранения национальных ценностей, морали, обычаев и традиций велика роль памятников культуры, художественной литературы и национальных философских идей. По мнению автора, наилучшая среда для сохранения и развития национального духа создается в условиях национальной государственности. Национальное государство служит сохранению не только материальных богатств, но и национальных духовных ценностей. Государственность и национальная идеология формируются на основе национальных философских идей.

Hajar Abdullah. The development of national philosophical thought. The article notes that awareness of the new realities of society in the context of globalization requires Azerbaijan's compliance with modern requirements based on a new philosophical paradigm. It is noted that philosophical thinking is of vital importance for the development of the individual, man, the system of philosophical knowledge, scientific and philosophical research, for state-building, and the socio-political and socio-cultural organization of the society. To preserve national values, morals, customs and traditions great is the role of cultural monuments, literature and national philosophical ideas. According to the author, the best environment for the preservation and development of the national spirit is created in the conditions of national statehood. The national state serves to preserve not only material wealth, but also national spiritual values. Statehood and national ideology are formed on the basis of national philosophical ideas.

Qudsiyə Əliyeva. Milli fəlsəfənin formalaşması və inkişaf xüsusiyyətləri. Fəlsəfə hər bir halda milli xarakter daşıyır. Çünki ümumbəşəri fəlsəfə anlayışı da mövcud deyildir. Millətin mənəvi təcrübəsi, özünəməxsus tarixi yolu, kültür özünəməxsusluğu milli fəlsəfənin xarakterini müəyyənləşdirir. Bu baxımdan, filosof da milli substansiyanın nəticəsi kimi ortaya çıxır. Fundamental elmlər subyektivlikdən qurtula bilmədikləri halda, fəlsəfə subyektivliyin fövqünə çıxa bilmir.

Гудсия Алиева. Особенности формирования и развития национальной философии. Философия всегда носит национальный характер, поскольку нет понятия общечеловеческой философии. Нравственный опыт, самобытный исторический путь, культурная уникальность нации определяют характер национальной философии. С этой точки зрения и сам философ выступает в качестве следствия развития национальной субстанции. В то время, как фундаментальные науки не могут избежать субъективности,

философия может преодолевать пределы субъективности.

Gudsiya Aliyeva. Peculiarities of the formation and development of national philosophy. Philosophy is always of national nature, since there is no concept of philosophy common to humanity. Moral experience, distinctive historical trajectory, cultural uniqueness of a nation determines the nature of national philosophy. From this standpoint, a philosopher himself is a consequence of the development of national substance. While basic sciences cannot avoid subjectivity, philosophy is able to overcome the limits of subjectivity.

Mahrux Abbas. Azərbaycan fəlsəfəsində qadının reprezentasiyası. Məqalədə qadın iki müxtəlif rakursdan araşdırılır. Bir tərəfdən, Qərbdə feminist fikir və keçmiş Sovetlər Birliyində qadın məsələsinin qoyuluşu məqalənin metodoloji-nəzəri əsası kimi çıxış edir və Azərbaycanda qadının araşdırılması bu məcrada nəzərdən keçirilir. Digər tərəfdən, qadın peşəkar filosofların əsərlərində deyil, fəlsəfənin təfəkkürün gerçəkləşdiyi əsas sahə olaraq anlaşılması kontekstində öyrənilir. Müəllif nümunələri oz subyektiv seçimi əsasında edir və qadının Azərbaycan refleksiyasının xüsusiyyətlərini açmağa çalışır.

Махрух Аббас. Репрезентация женщины в азербайджанской философии. В статье женщина исследуется с двух разных ракурсов. С одной стороны, феминистская мысль на Западе и постановка женского вопроса в бывшем Советском Союзе выступают как методологически-теоретическая основа работы и в этом русле рассматриваются исследования женщин в Азербайджане. С другой стороны, женщина исследуется не в трудах философов-профессионалов, а в контексте понимания философии как основной сферы мышления. Автор выбирает примеры по собственному выбору и пытается раскрыть особенности азербайджанской рефлексии женщин.

Mahrukh Abbas. Representation of woman in Azerbaijan philosophy. The article examines a woman from two different angles. On the one hand, feminist thought in the West and the posing of the women's question in the former Soviet Union act as a methodological and theoretical basis of work, and in this vein studies of women in Azerbaijan are considered. On the other hand, a woman is investigated not in the works of professional philosophers, but in the context of understanding of philosophy as the main field of thought. The author chooses examples of her own choice and tries to reveal the features of the Azerbaijani reflection of women.

Nəzakət Salmanova.Milli fəlsəfədə ailə dəyərlərinin rolu. Məqalədə milli ruh, eyni zamanda ailə dəyərlərinin inkişafı, ailənin əsas prinsipləri haqqında məlumat verilir. Ailənin əsas milli faktorları da məqalədə yer alıb. Bundan başqa tarixi inkişaf prosesində qadına fərqli münasibət məsələsi də göstərilib.

Назакет Салманова. Роль семейных ценностей в национальной философии. В статье рассматривается связанное развитие национального духа и семейных ценностей, представлены основные принципы формиро-

ваия семьи, национальные факторы, ее определяющие. Кроме того, рассмотрено различающееся отношение к женщине в ходе развития исторического процесса.

Nazaket Salmanova. The role of family values in national philosophy. The article discusses the related development of the national spirit and family values, presents the basic principles of family formation, national factors that determine it. In addition, a different attitude towards women during the development of the historical process is considered.

Zeynəddin Şabanov. Azərbaycan filosoflarının dünyanın elmi mənzərəsinin fəlsəfi dərkinə münasibəti. Məqalədə Azərbaycan fəlsəfəsinin inkişaf istiqamətlərinə nəzər salınır, Azərbaycan filosoflarının müxtəlif fəlsəfi mövzulara münasibəti araşdırılır. Bildirilir ki, filosoflarımızın dünyaya baxışı, insanın dünyadakı mövqeyinə münasibəti müxtəlif olmuş, fərqli yanaşmalar sərgiləmişlər. Bəşəri fəlsəfədən qidalanan və onu zənginləşdirən əsərlərində filosoflarımız cəmiyyət-təbiət, insan-ruh, ilahi sevgi, dünyanın yaranışı, yeni paradiqmalar, milli ideya, multikulturalizm və tolerantlıq, hadisə və proseslərin inkişafına sistem yanaşma, mürəkkəb sistemlər nəzəriyyəsi, sinergetika, klassik, postklassik, postneoklassik elm, vətəndaş cəmiyyəti və hüquqi dövlət quruculugu məsələləri, milli maraqlar və milli ideologiya, azərbaycançılıq ideyası, insan haqları, din və mədəniyyət, insan kapitalı, modernləsmə kimi fəlsəfi məsələlərə dərindən münasibət bildirmiş, sanballı əsərlər ortaya qoymuşlar.

Зейнаддин Шабанов. Отношение азербайджанских философов к философскому осмыслению научной картины мира. В статье представлены направления развития философии Азербайджана, исследуется отношение азербайджанских философов к различным темам. Отмечается, что в вопросах мировоззрения, роли и места человека в мире азербайджанские философы придерживались отличающихся позиций. В произведениях, опирающихся на общемировую философию и обогащающих ее, азербайджанские философы касаются таких тем, как: космогенез, общество-природа, человек-дух, национальная идея, национальная идеология, азербайджанизм, культура, религия, гражданское общество и правовое государство, мультикультурализм и толерантность, системный подход, теория сложных систем, синергетика, классическое, неклассическое и постнеклассическое познание и т. д.

Zeynaddin Shabanov. Azerbaijani philosophers' attitude toward the philosophical comprehension of scientific view of the world. The article presents development trends of Azerbaijan philosiophy, examines Azerbaijani philosophers' attitude toward different topics. It is noticed that in respect to worldview, human role and place in the world Azerbaijani philosophers have adhered to distinguishing positions. In their works which base on the worldwide philoosphy and enrich it, Azerbaijani philosophers address such topics as:

cosmogenesis, society-nature, man-spirit, national idea, national ideology, Azerbaijanism, culture, religion, civil society and rightful state, multiculturalism and tolerance, system approach, complex systems science, synergetics, classical, non-classical, postnonclassical cognition, etc.

Radif Mustafayev. Müasir dövr liberalizm şəraitində multikulturalizmin diskursiv əsaslarına baxış. Təqdim edilən məqalədə məqsəd müasir dövrdə liberalizm və multikulturalizmin qarşılıqlı münasibətləri barədə fəlsəfi müzakirələrə diqqət çəkməkdir. Bunun üçün tədqiqatda tarixi, məntiqi, müqayisəli-komporotivistik, o cümlədən də hermenevtik metodlara müraciət edilmişdir. Məqalənin elmi yeniliyi baxımından öncə müəllifin fəlsəfi mövqedən çıxış edərək mövcudluq haqlarının insan hüquqlarından fərqliliyini vurğulamasını və birincilərin varlığa immanent olduğu iddiasını göstərmək olar. Müəllif bir anlayış kimi ağıl, rasionallıq universalizminin liberal, daha doğrusu onun müasir dövrdə təzahürü olan anqlo-sakson universalizmdən fərqləndirilməsini vacib sayır. Daha sonra tədqiqatçı multikulturalizmin iflası ilə əlaqədar başlıca səbəb kimi millətçilik ideyasının milliyyətçiləşdirilərək şovinist, irqçi, radikal, ksenofob səciyyə daşıdığı qənaətini irəli sürmüşdür. Bütövlükdə isə o, multikulturalizmin elə liberalizmin hökm sürdüyü mühitdə ortalığa çıxdığını əldə rəhbər tutaraq onların qarşılıqlı münasibətlərində sonuncunun dəyişməyə məhkum olduğunu əsaslandırmışdır. Məqalədə bildirilir ki, multikulturalizmə alternativ kimi qələmə verilən interkulturalizm baxışları əslində dialektik inkişafın növbəti mərhələsini ifadə edərək onu tamamilə inkar edə bilmədiyindən yalnız multikulturalizm və liberalizm qarşılqılı münasibətlərində ortalığa çıxmış, xüsusən də liberalizmin müdafiəçisi qismində çıxış edən diskursdur.

Радиф Мустафаев. Взгляд на дискурсивные основы мультикультурализма в условиях современной эпохи либерализма. Цель представленной статьи – привлечь внимание к философским дискуссиям о взаимосвязанных отношениях либерализма и мультикультурализма в современный период. В этой связи привлечены такие методы исследования, как исторический, логический, сравнительно-компоративистский и герменевтический. С точки зрения научной новизны статьи, в первую очередь можно указать на философскую позицию автора, согласно которой подчеркнуто различие между естественными правами и наличными правами человека и утверждается, что первые имманентны бытию. Автор считает необходимым проводить различие между понятиями разума и рационального универсализма либерализма, точнее, его современного проявления - англосаксонской версии. Далее автор полагает, что идея национализма, являясь идеей шовинистского, расистского, радикального, ксенофобского характера, стала основной причиной краха мультикультурализма. В целом утверждается, что мультикультурализм обречен способствовать изменению положению дел, сложивщихся в условиях господства современного либерализма.

В статье указывается, что интеркультурализм, как альтернатива мультикультурализму, является, по сути, дискурсом в контексте взаимоотношений мультикультурализма и либерализма, всецело дискурсом защитника либерализма.

Radif Mustafayev. A look at the discursive foundations of multiculturalism in the modern era of liberalism. The purpose of the article is to draw attention to the philosophical discussions about the interrelated relations of liberalism and multiculturalism in the modern period. In this regard, such research methods as the historical, logical, comparative-comparativist and hermeneutic are involved. From the point of view of the scientific novelty of the article, first of all, one can point to the philosophical position of the author, according to which the distinction between natural rights and human rights is emphasized and it is argued that the former are immanent to being. The author considers it necessary to distinguish between the concepts of reason and rational universalism of liberalism, more precisely, its modern manifestation - the Anglo-Saxon version. Further, the author believes that the idea of nationalism, being the idea of a chauvinist, racist, radical, xenophobic character, became the main cause of the collapse of multiculturalism. In general, it is argued that multiculturalism is doomed to contribute to a change in the state of affairs prevailing in the conditions of the dominance of modern liberalism. The article points out that interculturalism, as an alternative to multiculturalism, is essentially a discourse in the context of the relationship of multiculturalism and liberalism, entirely the discourse of the advocate of liberalism.

Hüseyn İbrahimov. Dialoq konsepsiyası multikulturalizm tarixinə fənlərarası yanaşmanı tələb edir. Məqalədə Azərbaycanın mədəni inkişaf modeli təhlil edilir. Mədəni müxtəliflik anlayışının elmi - ictimai əhəmiyyətinə nəzər yetirilir. Müasir mərhələdə dialoq mühiti və onun elmi axtarışları kontekstində fənlərarası yaxınlaşmanın əhəmiyyəti açıqlanır. Aktual ictimai həyat paradiqmalarının dialoq mühitinin yaradılması zəminində yeri və rolu diqqətə çatdırılır.

Гусейн Ибрагимов. Концепция диалога требует междисциплинарного подхода к истории мультикультурализма. В статье анализируется модель культурного развития Азербайджана. Исследована научная и социальная значимость концепции культурного разнообразия. Объясняется важность на современном этапе междисциплинарного подхода в контексте концепции диалога и ее научных исследований. Выявлены место и роль актуальных парадигм социальной жизни в создании диалоговой среды.

Husein Ibragimov. The dialogue conception requires interdisciplinary approach to the history of multiculturalism. The article analizes the model of cultural development of Azerbaijan, examines scientific and social significance of the cultural diversity conception. The author explains the importance of interdisciplinary approach at modern stage in the context of dialogue conception and

its scientific research, reveals the place and role of current paradigms of social life in the creation of dialogue environment.

Elmira Təhməzova. Azərbaycan milli fəlsəfəsində dəyərlər problemi. Məqalədə milli fəlsəfənin yaranması və eyni zamanda milli mənəvi dəyərlərin qorunub saxlanması məsələsi araşdırılır.

Qloballaşma şəraitində milli-mədəni dəyərləri itirmədən qlobal mədəniyyətlərin daxilində özünəməxsusluğunu saxlamaq problemi məqalədə öz əksini tapmışdır.

Эльмира Тахмазова. Проблема ценностей в азербайджанской национальной философии. В статье совместно исследуются проблемы зарождения национальной философии и сохранения и защиты национальных духовных ценностей. Обсуждается проблема сохранения национально-культурных ценностей в условиях глобализации, поддержания самоидентификации в системе глобализирующейся культуры.

Elmira Tahmazova. The problem of values in the Azerbaijani national philosophy. The article jointly examines the problems of the birth of a national philosophy and the preservation and protection of national spiritual values. The problem of preserving national cultural values in the context of globalization, maintaining self-identification in the system of a globalizing culture is discussed.

Fəridə Bağırova. Avropa fəlsəfəsi tarixində "etnos" və "millət" anlayışlarının təkamülü. Məqalədə, XVIII - XX əsrin əvvəllərində Avropa fəlsəfəsi və elm tarixində "etnos" və "millət" anlayışlarının təkamülü təhlil edilir, onların mənşəyi və təkamülü konsepsiyaları, fəlsəfi əsasları və tədqiqat paradiqmaları müəyyənləşdirilir. Qeyd olunur ki, sosial fəlsəfə, sosiologiya, politologiya, etnologiya, mədəniyyət antropologiyası, etnopsixologiya və digər sahələrdə "millət" və "etnos" anlayışları bu günə qədər öz konkret müəyyənliyini tapmamışdır. Bu, yalnız elm sahələrinin xüsusiyyətləri ilə deyil, daha çox, bu anlayışların istifadəsinin mədəni-tarixi inkişafı ilə bağlıdır.

Фарида Багирова. Эволюция понятий «этнос» и «нация» в истории европейской философии. В статье анализируются эволюция понятий «этнос» и «нация» в истории европейской философии и науки XVIII – начала XX столетия, выявляются философские основания и исследовательские парадигмы концепций происхождения и эволюции этих понятий.

Широко используемые в социальной философии, социологии, политологии, этнологии, культурной антропологии, этнопсихологии и ряде других научных дисциплин категории «нация» и «этнос», до сих пор не имеют единого общепринятого содержания. Это обусловлено не только спецификой предметной области, но и в значительной мере культурно - исторической эволюцией употребления этих терминов.

Farida Bagirova. The evolution of concepts "ethnos" and "nation" in the history of European philosophy. The article analizes the evolution of concepts

"ethnos" and "nation" in the history of European philosophy and science in the 18th – the early 20th cc., reveals philosophical foundations and research paradigms of the conceptions of origin and evolution of these notions.

The categories "nation" and "ethnos" which are widely used in social philosophy, politology, ethnology, cultural anthropology, ethnopsychology and some other scientific disciplines have not had a unified commonly accepted content up to now. This is resulting from not only the specificity of subject domain, but to a great degree from the cultural-historical evolution of the use of these terms.

Xalidə Nəzərova. Fəlsəfədə mifologiya və din. Məqalədə mifologiya və dinin yaranması, onun fəlsəfə ilə əlaqəsi haqqında məlumat verilir. Eyni zamanda fəlsəfi fikir tarixində mifə, dinə münasibət də öz əksini tapmışdır.

Халида Назарова. Мифология и религия в философии. В статье приводятся сведения о происхождении морали и религии, их связи с философией. Также рассмотрено отношение к философии и религии в истории философской мысли.

Khalida Nazarova. Mythology and religion in philosophy. The article provides information about the origin of morality and religion, their relationship with philosophy. Also the attitude to philosophy and religion in the history of philosophical thought is considered.

Asya Əhmədova. Azərbaycanda qadınların maarifləndirilməsində "Müqəddəs Nina" gimnaziyasının rolu. Məqalədə "Müqəddəs Nina" gimnaziyasında təhsil alan qadınlardan bəhs olunur. Həmin qadınların maarifçilik ideyalarını inkişaf etdirərək savadsızlığın qarşısını almaq üçün açdıqları məktəblər və onların pedaqoji fəaliyyətləri barədə danışılır. Məqalədə həmçinin, bu qadınların Azərbaycanın mədəni, ictimai-siyasi həyatında göstərdikləri fəallıq və gördükləri işlər öz əksini tapır.

Ася Ахмедова. Роль гимназии «Св. Нины» в просвещении женщин Азербайджана. Статья посвящена женщинам, получившим образование в гимназии «Св. Нины» и развивавшим в дальнейшем в целях распространения идей просвещения педагогическую деятельность в открытых ими школах. В статье также представлены проделанная ими работа и активность в культурной и общественно-политической жизни Азербайджана.

Asya Akhmedova. The role of the "St. Nina" gymnasium in the education of Azerbaijan women. The article is devoted to the women who were educated at "St. Nina" gymnasium and afterwards carried out their teaching activities at the schools opened by them in order to spread the ideas of enlightenment. The article also presents the work done by them and activity in the cultural and socio-political life of Azerbaijan.

Rauf Məmmədov. Avropada milli şüuru və milli fəlsəfəsini şərtləndirən sosial-tarixi amillər. Tarixi hadisələr və sosial dinamika öz-özünə baş vermir. Bunları idarə edən qruplar bu gün olduğu kimi, tarixin bütün dövrlərində də

olmuşdur. Maraqlıdır ki, bu qrupların əsrlərlə davam edən fəaliyyətləri arasında məntiqi əlaqə, varislik, strateji hədəf vardır. Avropa tarixinin tədqiqi göstərdi ki, bu tarix, daima, açıqda görünməyən qruplar tərəfindən idarə olunmuşdur. Onlar, sistem daxilində gizli antisistem kimi mövcud olmuş və alternativ paradiqmalar yarada bilmişlər. Çünki insan resurslarını mükəmməl şəkildə səfərbər etmək və onları idarə etmək qabiliyyətinə malik olmuşlar. Bu baxımdan, fəlsəfə, inqilabi ideyalar, elm vahid strateji hədəfə yönəlmişdir. Millilik böyük sosial sistemlərin etnik qruplara qədər parçalanmasını və transmilli maraqların gerçəkləşməsini təmin etdiyi üçün, daima burjuaziyanın taktiki seçimi olmuşdur. Burjuaziya, marksizmin bildirdiyi kimi, Yeni Dövrün məhsulu deyildir. O, daima, bütün sistemlərin daxilində antisistem kimi mövcud olan bir tarixi fenomendir. Bu fenomenin tarixi missiyası, alternativ sistemlər, paradiqmalar yaratmaqdır. Fəlsəfədə millilik və ya milli fəlsəfə fenomeni də buradan qaynaqlanmışdır.

Рауф Мамедов. Социально-исторические факторы, обусловившие национальное самосознание и национальную философию в Европе. Исторические события и социальная динамика не осуществляются сами по себе. Группы, которые управляют ими, как существуют сегодня, так и были во все периоды истории. Интересно, что в многовековой деятельности этих групп прослеживается логическая связь, преемственность, стратегическая цель. Изучение европейской истории показывает, что ею всегда управляли невидимые группы. Они существовали как скрытые антисистемы внутри системы и могли создавать альтернативные парадигмы. Потому они были способны совершенным образом мобилизовать и управлять человеческими ресурсами. С этой точки зрения философия, революционные идеи, наука направлены на одну стратегическую цель. Национализм, направленный на дробление больших социальных систем на этнические группы и реализацию транснациональных интересов, всегда был тактическим выбором буржуазии. Буржуазия не является, как утверждает марксизм, продуктом эпохи Нового времени. Это исторический феномен, который всегда существовал как антисистема во всех системах. Историческая миссия этого феномена - создание альтернативных систем и парадигм. Феномен национализма или национальной философии возник в философии из этого источника.

Rauf Mamedov. Socio-historical factors causing national identity and national philosophy in Europe. Historical events and social dynamics do not materialize on their own. The groups that manage them both exist today and have been in all periods of history. It is interesting that in the centuries-old activity of these groups can be traced a logical connection, continuity, strategic goal. The study of European history shows that invisible groups have always controlled it. They existed as hidden anti-systems within the system and could create alternative paradigms. Thus they were able to perfectly mobilize and man-

age human resources. From this point of view, philosophy, revolutionary ideas, science are aimed at one strategic goal. Nationalism, aimed at splitting large social systems into ethnic groups and realizing transnational interests, has always been the tactical choice of the bourgeoisie. The bourgeoisie is not a product of the Modern era, as Marxism states. This is a historical phenomenon that has always existed as an anti-system in all systems. The historical mission of this phenomenon is the creation of alternative systems and paradigms. The phenomenon of nationalism or national philosophy originated in philosophy from this source.

Əhməd Qəşəmoğlu. Ahəngyol elmi və onun müasir elmi düşüncə üçün əhəmiyyəti. Məqalədə ahəngyol elminin yaranma zərurəti, onun elmi bazası, obyekti və predmeti, kateqorial sistemi, elmi araşdırma metodları və tətbiq imkanları barədə qısa məlumat verilmişdir. Ahəngyol universal bir elm sahəsidir və istənilən sahədə faydalı ola bilər.. Sülh yaratma prosesində, eləcə də ekologiya, iqtisadiyyat, siyasət, mədəniyyət, idarəetmə və s. sahələrdə problemlərin həllinə kömək edə bilər. Bu elmin müddəalarına görə, həyatda istənilən fəaliyyət, qəbul edilən istənilən qərar yalnız və yalnız o zaman uğurlu ola bilər ki, o kainatın mövcudluq və fəaliyyət prinsipi olan ahəng prinsiplərinə daha çox uyğun olsun. Şərq fəlsəfəsinin, orta əsr islam fəlsəfəsinin, elmi düşüncəsinin bu sahədəki doğru strateji yanaşmasının, mühüm potensialı vardır. Həmin strateji yanaşma elmi araşdırmalarda rasional amillərlə yanaşı, rasional olmayan amillərin də əhatəli şəkildə nəzərə alınmasına imkanlar yaradır. Müasir elmi düşüncə həmin imkanların reallaşmasına kömək edir. Ahəngyol elmi, hər hansı bir sahədə ahəngə nail olmaq üçün yolların müəyyənləşməsi, bu yolda irəli getmək üçün, müasir elmin köməyi ilə xüsusi metodların hazırlanması elmidir. Sistem nəzəriyyəsinin, riyaziyyatın, informasiya texnologiyalarının, astronomiyanın, fizikanın, biologiyanın, sosiologiyanın, statistikanın və s. metodlarından daha geniş istifadə edilir. Həmin metodlardan bir neçəsi barədə məlumat verilmişdir. Eyni zamanda, yeni fəlsəfi dünyagörüşü, yeni paradiqma olan ahəngyol elmi metafizik baxışların xeyli aydınlaşmasına, dini kitabların elmi potensialının üzə çıxarılmasına kömək edir.

Ахмед Гашамоглу. Наука «Ахангёолу» («Путь гармонии») и ее значение для современного научного мышления. В статье представлены краткие сведения о важности создания науки «ахангёолу», ее научной базе, объекте и предмете, категориальной системе, методах научного исследования и возможностях применения. «Путь гармонии» – универсальная сфера науки, которая может быть плодотворно применена в любой области науки. Согласно положениям этой науки, любая деятельность, любое принятое решение может быть успешным лишь в том случае, если соответствует принципу существования и деятельности Вселенной – принципу гармонии. Большой потенциал для верного стратегического подхода к этой области заключен в восточной философии, средневековой исламской филосо-

фии и научном мышлении. Этот стратегический подход открывает возможность совместно учитывать в научных исследованиях рациональные и иррациональные факторы. Современная наука способствует реализации этой возможности. «Путь гармонии» - направление, подготавливающее с помощью современной науки специальные методы выявления путей достижения гармонии в этой области. В ней более широко используются методы системных исследований, математики, информационных технологий, астрономии, физики, биологии, социологии, статистики и других наук. В статье представлена информация о нескольких таких методах. В то же время статья способствует выявлению нового философского мировоззрения, научного потенциала религиозных источников, значительному прояснению научно-метафизических воззрений, новой парадигмы – «Путь гармонии».

Ahmed Gashamoglu. Science of "Akhangyolu" ("A Way of Harmony") and its value for modern scientific thinking. The article briefly discusses the need for generation of the Science of Ahangyolu, and this science's scientific basis, object and subject, category system, scientific research methods and application options. Ahangyolu is a universal science and may be useful in any sphere. It may assist in problem solving in peacemaking process and in many areas such as ecology, economics, politics, culture, management, etc. This science stipulates that any activity and any decision made in the life may only and solely be successful when they comply with harmony principles, which are the principles of existence and activity of the world. A right strategic approach of the Eastern philosophy and the Middle Age Islamic Philosophy and scientific thought has an important potential. This strategic approach creates opportunities to consider irrational factors in addition to rational ones comprehensively in scientific researches. Modern scientific thought contributes to implementation of these opportunities. Ahangyolu is a science of determination of ways to achieve harmony in any sphere and of creation of special methods to make progress in these ways through the assistance of modern science. Methods of the system theory, mathematics, IT, astronomy, physics, biology, sociology, statistics, etc. are more extensively applied. In the article the information is given on some of these methods. Moreover, the Science of Ahangyolu, which is a new philosophical worldview and a new paradigm, contributes to the clarification of metaphysic views considerably and discovery of the scientific potential of religious books.

Valentina Mirzayeva. XXI əsrdə fəlsəfənin zəruriliyi. Məqalədə bildirilir ki, müasir sivilizasiyon inkişaf mərhələsinə cavab verən fəlsəfi baza yaratmaq zərurəti hiss olunur. Müasir reallıqları və dövrün qlobal çağırışlarını nəzərə alaraq, fəlsəfə, dünyagörüşü və metodoloji funksiyalarını bərpa etməlidir. Etika, aksiologiya, estetika və bir sıra digər sahələrdə fəlsəfi tədqiqatları fəallaşdırmaq təklif olunur. Bütün kompleks aktual vəzifələri həll etmək üçün, filosofların və digər alimlərin səylərini birləşdirmək, yeni fənlərarası layihələr yaratmaq, müva-

fiq beynəlxalq təşkilatları bu işə cəlb etmək məqsədəuyğundur.

Валентина Мирзаева. Востребованность философии в XXI веке. В статье подчеркивается насущная необходимость формирования философской базы, отвечающей нынешнему этапу цивилизационного развития. В свете современных реалий и с учетом глобальных вызовов эпохи философия должна вернуть себе как мировоззренческую, так и методологическую функции. Предлагается активизировать философские исследования в таких областях, как этика, аксиология, эстетика и некоторых других. Для решения всего комплекса актуальных задач представляется целесообразным объединить усилия философов и других ученых, инициировать новые междисциплинарные проекты, привлечь международные организации соответствующего профиля.

Valentina Mirzaeva. Demand for philosophy in the 21st century. The article emphasizes urgent need of the creation of a philosophical basis to comply with the modern stage of civilizational development. In view of today's reality and taking into consideration global challenges epoch, philosophy should regain both worldview function and methodological one. The author proposes to promote philosophical research in such fields as ethics, axiology, aesthetics and some others. In order to solve all crucial problems it seems necessary to join together efforts of philosophers and other scientists, launch new interdisciplinary projects, involve international institutions.

Azər Həsənli. "Tənmayadarlıq" gələcək postkapitalist formasiyası kimi. Kapitalizm təbliğatçılarının sənaye çəmiyyəti, kütləvi istehlak çəmliyyəti, kapitalizmin və sosializmin konvergensiyası, xalq kapitalizmi modelləri şəklində təqdim edilmiş postkapitalist modellərin əlamətləri qısaca olaraq araşdırmada təhlil olunur. Bütün bu modellərin mahiyyətinin təhlili onların metafizik səciyyəsini üzə çıxarır, çünki onlar istehsal vasitələri xüsusi mülkiyyət əsasında qurulmuş cəmiyyətinin əbədiliyi haqda burjua məfkürəsinin əsas konsepsiyasını gerçəkləşdirirlər. Sosializmin marksist-leninçi modeli üzrə müəllif təhlili göstərir ki, sosializmin bu versiyası postkapitalist ola biməz, çünki bu versiya sünidir və dialektik və tarixi materializmin qanunauyğunluqlarına ziddir, yəni marksist təliminin dialektik mahiyyətinə ziddir. Öz məzmununa görə sosializmin bu modeli metafizikdir, çünki onun əsasında dövlət miqyasında qurulmuş sovet kommunanın ölü doğulmuş konsepsiyası durur ki, bu da sovet sosializminin müəllif tərəfindən verilmiş düsturunda əksini tapmışdır. Bəşəriyyətin beşinci formasiyası kimi gerçək postkapitalist modeli qismində "Tənmayadarlıq" adı altında müəllif modeli təqdim edilmişdir. Yeni tənmayadar tipli müəssisəsinin əsas əlamətləri, onun müasir kapitalizmin dərinliklərində törənməsinin xüsusiyyətləri təqdim edilmiş, kapitalizm ilə müqayisədə daha güclü əmək təşviqinə və əmək məhsuldarlığına malik olacaq tənmayadar cəmiyyətinin müəllif düsturu verilmişdir. Odur ki, dialektika baxımından məhz tənmayadar cəmiyyəti kapitlizmin əvəzinə gələcək. Bununla

əlaqədar tənmayadar cəmiyyətinin fəlsəfəsi də dialektik səciyyəyə malik olacaq. Həmçinin gələcək kürəsəl təkamül nəzəriyyəsi haqda, cansız və canlı təbiətdə, o cümlədən cəmiyyətdə, bütün özünəinkişaf obyektlərin inkişaf etdikləri daralan tipli təkamül spiral haqqında müəllif versiyası üzrə qısaca məlumat verilmişdir. Müəllif postkapitalist tənmayadar modelinin törənməsinin və inkişafının təklif edilmiş kürəsəl təkamül nəzəriyyəsinə tam uyğun şəkildə baş verməsinə dair gəldiyi nəticəsini əsaslandırır.

Гасанли Азер. «Танмаядарлыг» как грядущая посткапиталистическая формация. В статье кратко анализируются признаки посткапиталистических моделей адептов капитализма, представленных концепциями индустриального общества, общества массового потребления, конвергенции капитализма и социализма, модели народного капитализма. Проведенный анализ выявляет метафизический характер этих моделей, поскольку все они реализуют базовую концепцию буржуазной идеологии о вечности общества на основе частной собственности на средства производства. Авторский анализ марксистско-ленинской модели социализма показывает, что эта версия социализма не может быть посткапиталистической, поскольку она искусственна и противоречит закономерностям диалектического и исторического материализма, то есть противоречит диалектической сущности марксистского учения. В основе этой модели социализма находится мертворожденная концепция советской коммуны в государственном масштабе, что отражается в предлагаемой автором формуле советского социализма. В качестве реальной посткапиталистической модели представлена авторская модель пятой формации человечества под названием «Танмаядарлыг». В статье представлены базовые признаки нового танмаядарного типа предприятия, особенности его генезиса в недрах современного капитализма, дана авторская версия формулы танмаядарного общества, которое будет обладать более мощной трудовой стимуляцией и производительностью труда по сравнению с капитализмом. Поэтому диалектически именно танмаядарлыг идет на смену капитализму. В связи с этим философия танмаядарного общества будет также иметь диалектический характер. Кратко представлена информация об авторской версии будущей глобальной теории эволюции и эволюционной спирали сужающегося типа, по которой развиваются все саморазвивающиеся объекты неживой и живой природы, в том числе и общество. Автор обосновывает вывод о том, что генезис и развитие посткапиталистической танмаядарной модели в полной мере соответствует предлагаемой глобальной теории эволюции.

Gasanli Azer. "Tanmayadarlig" as a forthcoming post-capitalist formation. The article contains a brief analysis of characteristics of post-capitalist models developed by the adepts of capitalism, presented as concepts of industrial society, mass consumption society, convergence of capitalism and socialism,

people's capitalism model. The analysis carried out has revealed a metaphysical nature of these models, since all of them realize a basic concept of bourgeois ideology concerning permanence of the society on the basis of private ownership of means of production. The author's analysis of the Marxist-Leninist model of socialism shows that this version of socialism cannot be a post-capitalist formation because it is artificial and contradicts the regularities of dialectical and historical materialism, i.e. contradicts dialectical essence of Marxism. This model of socialism is based on a stillborn conception of Soviet commune on a nationwide scale that is reflected in a formula of Soviet socialism proposed by the author. The author's model of the fifth formation named "Tanmayadarlig" is presented as a real post-capitalist model. The article presents basic features of a new enterprise of Tanmayadar type, peculiarities of its genesis inside modern capitalism, gives the author's version of the formula of Tanmayadar society which will have stronger labor stimulation and labor productivity as compared to capitalism. Thus dialectically just Tanmayadarlig appears to replace capitalism. In this connection, philosophy of Tanmayadar society will also be of dialectical nature. The article briefly describes the author's version of future global evolution theory and evolution spiral of tapering type according to which all the self-developing objects of animated and inanimate nature including society develop. The author substantiates the conclusion that the genesis and development of post-capitalist Tanmayadar model fully corresponds to the proposed global theory of evolution.

Mir-Fərəc Abasov. Digitalizm gələcək siyasi və iqtisadi sistemin fəlsəfəsi və təcrübəsidir. Məqalədə digitalism (ingilis: "rəqəmsal", "rəqəmli") adlı yeni post-kapitalist siyasi və iqtisadi sistemin inkişaf perspektivləri müzakirə edilir. Bu formasiyanın adı iqtisadi, sosial və siyasi əlaqələrin bir hissəsini real dünyadan virtual dünyaya köçürməyə əsaslanan "rəqəmli iqtisadiyyat" sistemi ilə əlaqələndirilir. Rəqəmsalizmin son inkişafı real dünyada tam dəyişməyə gətirib çıxara bilər və nəzarəti yoxdursa, insan sisteminin digitalizmin virtual bir sistemi ilə birbaşa toqquşmasına səbəb ola bilər. Bu və digər problemlər artıq dağıdılmış kapitalizm şəraitində öz inkişafına başlayan hipotetik formasiyasının öyrənilməsinin vacibliyini vurğulayırlar.

Мир-Фарадж Абасов. Диджитализм – философия и практика грядущей политико-экономической системы. В статье обсуждаются перспективы развития новой посткапиталистической политико-экономической системы, названной автором диджитализмом (от англ. digital – цифра, цифровое). Название этой формации связывается с системой «цифровой экономики», основанной на переносе части экономических, социальных и политических отношений из реального мира в мир виртуальный. Предельное развитие диджитализма, возможно, приведет к полному изменению реального мира и в отсутствии контроля может привести к прямому столкновению человеческой системы с виртуальной системой диджитализма. Эти и

другие проблемы подчеркивают актуальность исследования гипотетической формации, которая, тем не менее, уже начинает свое развитие в условиях стагнирующего капитализма.

Mir-Faraj Abasov. Digitalism as the philosophy and practice of the future political and economic system. The article discusses the prospects for the development of a new post-capitalist political and economic system, called "digitalism" by the author of. The name of this formation is associated with the system of "digital economy" based on the transfer of economic, social and political relations from the real world to the virtual world. The ultimate development of digitalism may lead to a complete change of the real world and in situation of the absence of control can lead to a direct collision of the human system with the virtual digital system. These and other problems emphasize the relevance of the study of the hypothetical formation, which, however, is already beginning its development in the conditions of a stagnating capitalism.

MÜƏLLIFLƏR HAQQINDA MƏLUMAT
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ
INFORMATION ABOUT AUTHORS

Abasov Əli Seyidabbas oğlu – fəlsəfə elmləri doktoru (f..e.d.), professor, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının (AMEA) Fəlsəfə İnstitutunun (Fİ) Müasir fəlsəfə problemləri (MFP) şöbəsinin müdiri.

Абасов Али Сейидаббас оглу – доктор философских наук (д.ф.н.), профессор (проф.) заведующий отделом "Современные проблемы философии" (СПФ) Института философии (ИФ) Национальной академии наук Азербайджана (НАНА).

Abasov Ali – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department "Modern Problems of Philosophy" of the Institute of Philosophy (IPh) of Azerbaijan National Academy of Sciences (ANAS).

Abasov Mir-Faraj Əli oğlu – siyasi elmlər üzrə f. d., postdoktorant.

Абасов Мир-Фарадж Али оглу – доктор философии по политическим наукам, постдокторант.

Abasov Mir-Faraj – Ph.D in Political Sciences, postdoctoral fellow.

Abbasov Əbülhəsən Fərhad oğlu – f..e.d., prof., AMEA Fİ-un MFP-i şöbəsinin baş elmi işçi (baş e.i.), "Dünya professorlar sülh naminə" beynəlxalq təşkilatın üzvü.

Аббасов Абульгасан Фархад оглу – доктор философских наук, главный научный сотрудник (гл.н.с.) ИФ НАНА, член Международной организации «Профессора мира за мир».

Abbasov Abulhasan – Doctor of Philosophical Sciences, Chief Researcher of the Department "Modern Problems of Philosophy" of IPh of ANAS, Member of the International Organization "World Professors for Peace".

Abbas Mahrux Abbas qızı - fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru (f.f.d.), AMEA Fİ-un "MFP" şöbəsinin elmi işçisi (e.i.).

Аббас Махрух Аббас гызы - доктор философии по философии (д.ф.п.ф.), научный сотрудник (н. с.) отдела СПФ, ИФ НАНА.

Abbas Mahrukh - PhD in Philosophy, Researcher of the Department "Modern Problems of Philosophy", IPh of ANAS.

Abdallı Həcər İmamqulu qızı – f.f.d., AMEA Fİ-un "MFP" şöbəsinin aparıcı elmi işçisi (ap.e.i.).

Абдаллы Хаджар Имамгулу гызы – д.ф.п.ф., ведущий научный сотрудник (вед. н. с.) отдела СПФ, ИФ НАНА.

Abdalli Hajar – PhD in Philosophy, Leading Researcher of the Department "Modern Problems of Philosophy", IPh of ANAS.

Adulo Tadeuş İvanoviç – f.e.d., prof., Belarus Milli Elmlər Akademiyası, "Dövlət elmi idarə, sosial-fəlsəfi və antropoloji tədqiqatları mərkəzinin" müdiri.

Адуло Тадеуш Иванович – д.ф.н., проф., Государственное научное учреждение «Институт философии Национальной академии наук Беларуси», заведующий Центром социально-философских и антропологических исследований (Беларусь).

Adoulo Tadeouch – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Center of Social-Philosophical and Anthropological Research, ST "Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus" (Belarus).

Əliyeva Qüdsiyyə Nüsrət qızı – f.f.d, AMEA Fİ-un "MFP" şöbəsinin e. i.

Алиева Гудсия Нусрет гызы – д.ф.п.ф., н. с. отдела СПФ ИФ НАНА.

Aliyeva Gudsiya – PhD in Philosophy, Researcher of the Department "Modern Problems of Philosophy", IPh of ANAS.

Ələkbərli Faiq – f.f.d,, dosent, AMEA Fİ-un ap. e. i.

Алекперли Фаик – д.ф.п.ф, доцент, вед. н. с. ИФ НАНА.

Alekperli Faik – PhD in Philosophy, Associate Professor, Leading Researcher of the IPh of ANAS.

Əhmədova Asya Humayaq qızı – AMEA Fİ-nun "MFP" şöbəsinin böyük laborantı.

Ахмедова Ася Хумаяаг гызы – ст. лаборант отдела СПФ ИФ НАНА.

Ahmedova Asya – Senior Research Assistant of the Department "Modern Problems of Philosophy", IPh of ANAS.

Bağırova Fəridə Cəmşid qızı – AMEA Fİ-un "MFP" şöbəsinin e. i.

Багирова Фарида Джамшид гызы – н.с. отдела СПФ ИФ НАНА.

Bagirova Farida – Researcher of the Department "Modern Problems of Philosophy", IPh of ANAS.

Balayev Aydın Hüseyağa oğlu – tarix elmləri doktoru, AMEA Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutunun baş. e. i.

Балаев Айдын Гусейнага оглу – доктор исторических наук, гл. н. с. Института Археологии и Этнографии НАНА.

Balayev Aydyn – Doctor of Historical Sciences, Chief Researcher of the Institute of Archeology and Ethnography of ANAS.

Baydarov Erkin Ulanoviç – Qazaxıstan Şərqşünaslıq İnstitutunun ap. e. i., Qazaxıstan Milli Universitetinin Şərqşünaslıq fakültəsinin dekanı, Rusiya Təbiət Elmləri Akademiyasının professoru.

Байдаров Еркин Уланович – вед. н. с. Института востоковедения им. Р.Б. Сулейменова Комитета науки МОН РК, доцент факультета востоковедения Казахского национального университета им. Аль-Фараби, кандидат философских наук, профессор Российской Академии естествознания (Алматы, Казахстан).

Baydarov Erkin – Ph.D in Philosophy, Leading Researcher of R. B. Suleymenov Institute of Oriental Studies of the Committee of Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, Associate Professor

of the Department of Oriental Studies of Kazakh National University named after Al-Farabi, Professor of Russian Academy of Natural History (Almaty, Kazakhstan).

Bayramov Tair Rauf oğlu - sənətşünaslıq üzrə fəlsəfə doktoru, dosent, AMEA Memarlıq və İncəsənət İnstitutunun aparıcı elmi işçisi.

Байрамов Таир Рауф оглу - доктор философии по искусствоведению, доцент, ведущий научный сотрудник Института архитектуры и искусства НАНА.

Bayramov Tair – Ph.D in Art History, Associate Professor, Leading Researcher at the Institute of Architecture and Art of ANAS.

Baksanski Oleq Yevgenyeviç - P.N Lebedev adına REA-nın (Moskva, Rusiya) Fəlsəfə İnstitutunun aparıcı elmi işçi, fəlsəfə elmləri doktoru, professor.

Баксанский Олег Евгеньевич – доктор философских наук профессор, ведущий научный сотрудник ФИАН им. П.Н.Лебедева РАН (Москва, Россия).

Baksansky Oleg – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Leading Researcher at the P. N. Lebedev Physics Institute of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia).

Bilalov Mustafa İsayeviç - Dağıstan Dövlət Universitetinin "Ontologiya və İdrak nəzəriyyəsi" şöbəsinin müdiri, fəlsəfə elmləri doktoru, professor.

Билалов Мустафа Исаевич - доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой онтологии и теории познания Дагестанского государственного университета.

Bilalov Mustafa - Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Dagestan State University, Head of the Department of Ontology and Theory of Knowledge.

Bünyadzadə Könül - Fəlsəfə elmləri doktoru, AMEA-nın müxbir üzvü, Fİnunun "İslam fəlsəfəsi" şöbəsinin müdiri.

Буниятзаде Конуль – доктор философских наук, член-корреспондент НАНА, зав.отделом «Исламская философия» ИФ.

Buniatzadeh Konul – Doctor of Philosophical Sciences, Corresponding Member of ANAS, Head of the Department of "Islamic philosophy" of IPh.

Qabitov Tursun Hafizoviç - fəlsəfə elmləri doktoru, Fərabi adına Qazaxıstan Milli Universitetinin professoru.

Габитов Турсун Хафизович - доктор философских наук, профессор КазНУ им. аль-Фараби (Алматы, Казахстан).

Gabitov Tursun – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Kazakh National University named after Al-Farabi (Almaty, Kazakhstan).

Qaliyev Anuar Abitayeviç – tarix elmləri doktoru, Fərabi adına Kazaxstan Elmi İdarəsi Şərqşünaslıq fakültəsinin professoru (Almatı, Kazaxstan)

Галиев Ануар Абитаевич – доктор исторических наук, профессор факультета Востоковедения КазНУ им. аль-Фараби, (Алматы Казахстан).

Galiev Anuar – Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Oriental Studies of Kazakh National University named after Al-Farabi (Almaty, Kazakhstan).

Hacıyeva Arzu Əşrəf qızı – f.e.d., AMEA Fİ-nun "Azərbaycan fəlsəfə tarixi" şöbəsinin müdiri.

Гаджиева Арзу Ашраф гызы - доктор философских наук. заведующая отделом «История азербайджанской философии» Института философии НАНА.

Hajiyeva Arzu - Doctor of Philosophical Sciences Professor, Head of the Department «History of Azerbaijani philosophy» of the IPh of ANAS.

Həsənli Azər Əbdüləli oğlu – Siyasət üzrə fəlsəfə doktoru.

Гасанли Азер Абдулали оглы – доктор философии по политическим наукам.

Hasanli Azer – PhD in Political Sciences.

Gözəlov Ariz Əvəz oğlu - Rusiya Elmlər Akademiyasının beynəlxalq əlaqələr üzrə Rusiya Fəlsəfə Cəmiyyətinin (Bakı-Moskva, Azərbaycan-Rusiya) vitse-prezidentinin müavini.

Гезалов Ариз Эвэз оглы – доктор философии, заместитель вице-президента Российского философского общества Российской Академии наук по международным делам (Баку-Москва, Азербайджан-Россия).

Gezalov Ariz – PhD in Philosophy, Deputy Vice-President of the Russian Philosophical Society of the Russian Academy of Sciences for International Affairs (Baku-Moscow, Azerbaijan-Russia).

Qəşəmoğlu Əhməd – AMEA-nın Fİ-nun apa.e.i., i.f.d.

Гашамоглу Ахмед – д.ф.п.ф., вед. н. с., ИФ НАНА.

Gashamoglu Ahmed – Ph.D in Philosophy, Leading Researcher of the IPh of ANAS.

Qurbanov Füzuli Məhəmməd oğlu - f.e.d., AMEA Fİ-nun şöbə müdiri.

Гурбанов Физули Мухаммед оглу – д.ф. н., зав.отделом ИФ НАНА.

Kurbanov Fizuli – Doctor of Philosophical Sciences, Head of the Department, IPh of ANAS.

Dönməz Süleyman - Çukurova universitetinin ilahiyyat, fəlsəfə və dini elmlər (fəlsəfə tarixi) kafedrasının dosenti, fəlsəfə doktoru (Türkiyə).

Донмез Сулейман - кандидат философских наук, доцент кафедры теологии, философии и религиоведения (история философии) Университета Чукурова (Турция).

Suleyman Donmez - PhD in Philosophy, Associate Professor of Theology, Philosophy and Religious History (History of Philosophy) at Chukurova University (Turkey).

Koldıbayev Safar Abduqaliyeviç – Əhməd Baytursın adına Kostanay Dövlət Universitetinin (Qazaxıstan) "Fəlsəfə" kafedrasının müdiri, fəlsəfə elmlə-

ri doktoru, professor.

Колдыбаев Сафар Абдугалиевич – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии Костанайского государственного университета имени Ахмета Байтурсынова (Казахстан).

Koldybayev Safar – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Philosophy Department Chair at the Kostanay State University named after Ahmet Baytursynov (Kazakhstan).

Krakyuk Petr Mixaylovich – fəlsəfə e. doktoru, prof., Milli Universitetinin dinşünaslıq və teologiya kafedranın müdiri, Ostoj akademiyası (Ukraina).

Кралюк Петр Михайлович - доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения и теологии Национального университета, Острожская академия (Украина).

Kralyuk Petr - Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Religious Studies and Theology of the National University, Ostroj Academy (Ukraine).

Laşkia Maka Demurovna - Ilia Dövlət Universitetinin "Sənət və Elmlər" kollecinin dosenti (Gürcüstan).

Лашхиа Мака Демуровна –доцент Колледжа «Искусства и Науки» Гос. Университета им. И.Чавчавадзе (Тбилиси, Грузия).

Lashkhia Maka – Ph.D., Associate Professor at the College of Arts and Sciences, Ilia State University (Tbilisi, Georgia)

Levko Anatoliy İqnatyevich – sosiologiya elmləri doktoru, mədəniyyətin sosiologiyası, elm və təhsil üzrə professor, Belarus MEA-ın tarix-fəlsəfi və komparativ tədqiqatlar mərkəzinin baş e. i. (Belarus).

Левко Анатолий Игнатьевич – доктор социологических наук, профессор в области социологии культуры, образования, науки, главный научный сотрудник Центра историко-философских и компаративных исследований Института философии НАН Беларуси (Беларусь).

Levko Anatoly – Doctor of Sociologic Sciences, Professor, Chief Researcher of the Institute of Philosophy of the NAS of Belarus (Belarus).

Məmmədov Rauf – f.ü.f.d, AMEA Fİ "MFP" şöbəsinin a.e.i.

Мамедов Рауф – доктор философии по философии, ведуший научный сотрудник отдела СПФ ИФ НАНА.

Mammadov Rauf – PhD in Philosophy, Leading Researcher of the Department "Modern Problems of Philosophy", IPh of ANAS.

Maxaradze Mixail - fəlsəfə elmləri doktoru, Şota Rustaveli adına Batumi Dövlət Universitetinin professoru. Ədəbiyyat üzrə dövlət mükafatının, fəlsəfə üzrə akademik Şalva Nutsubidze mükafatının, elm sahəsində milli mükafatların qalibi.

Махарадзе Михаил - доктор философских наук, профессор Батумского государственного университета им. Ш. Руставели, лауреат государственной

премии по литературе, премии им. Акад. Шалвы Нуцубидзе по философии и национальной премии в области науки.

Makharadze Mikheil – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Shota Rustaveli Batumi State University.

Mahmudov Mətləb – f.f.d, AMEA Fİ "MFP" şöbəsinin a.e.i., dosent.

Махмудов Матлаб – доктор философии по философии, ведущий научный сотрудник отдела СПФ ИФ НАНА.

Mahmudov Matlab – PhD in Philosophy, Leading Researcher of the Department "Modern Problems of Philosophy", IPh of ANAS.

Mirzayeva Valentina Arif qızı – Gürcüstan Təbii Sərvətlər Tədqiqat Mərkəzinin elmi əməkdaşı, Gürcüstan Texniki Universiteti.

Мирзаева Валентина – научный сотрудник, Центр по изучению природных ресурсов Грузии, Грузинский технический университет (Тбилиси, Грузия).

Mirzaeva Valentina – Researcher, Center Studying Natural Resources of Georgia, Georgian Technical University (Tbilisi, Georgia).

Muhsin Yılmaz - Uludağ Universitetinin (Türkiyə) "Fəlsəfə" kafedrasının dosenti, fəlsəfə doktoru (Türkiya).

Мухсин Йылмаз - кандидат философских наук, доцент кафедры философии Университета Улудаг (Турция).

Muhsin Yılmas - PhD in Philosophy, Associate Professor of Philosophy at Uludag University (Turkey).

Mustafayev Radif Heybət oğlu – f.ü.f.d., AMEA Fİ-nun "İslam fəlsəfəsi" şöbəsinin b.e.i.

Мустафаев Радиф Хейбат оглу – д.ф.п.ф, ст. н. с. отдела «Философия Ислама» ИФ НАНА.

Mustafayev Radif – PhD in Philosophy, Senior Researcher of the Department "Philosophy of Islam", IPh of ANAS.

Nəzərova Xalidə Kamal qızı – AMEA Fİ "MFP" şöbəsinin k.e. i.

Назарова Халида Камал гызы – м.н.с. отдела СПФ ИФ НАНА.

Nazarova Khalida – Junior Researcher of the Department "Modern Problems of Philosophy", IPh of ANAS.

Salmanova Nəzakət Əjdər qızı - f.f.d., AMEA Fİ-nun MFP şöbəsinin b.e.i., dosent.

Салманова Назакет Аджар гызы – д.ф.п.ф, ст. н. с. отдела СПФ ИФ НАНА.

Salmanova Nazaket – PhD in Philosophy, Senior Researcher of the Department "Modern Problems of Philosophy", IPh of ANAS.

Təhməzova Elmira Əliseyran qızı – f.f.d., AMEA Fİ MFP şöbəsinin e.i.

Тахмазова Эльмира Алисейран гызы – д.ф.п.ф., доцент, н. с. отдела СПФ ИФ НАНА.

Tahmazova Elmira – PhD in Philosophy, Associate Professor, Researcher of the Department "Modern Problems of Philosophy", IPh of ANAS.

Tağıyev Əlikram Mirhəsən oğlu - f. e. d., prof., AMEA Fİ-un "Məntiq" şöbəsinin müdiri.

Тагиев Аликрам Миргасан оглу – доктор философских наук, профессор, зав. отделом логики ИФ НАНА.

Tagiyev Alikram – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Logic, IPh of ANAS.

Telebayev Qaziz Turısbeyoviç – fəlsəfə elmləri doktoru, professor, Qazaxıstanın Birinci Prezident Kitabxanasının (Elbaşı) aparıcı elmi işçisi.

Телебаев Газиз Турысбекович – доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Библиотеки Первого Президента РК – Елбасы (Казахстан).

Telebayev Qazis – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Leading Researcher of the Library of the First President of RK – Elbasi (Kazakhstan).

Ujomi Filip Ogoçukvu - Ph.D, Federal universitetinin Fəlsəfə və Din tədqiqatları şöbəsi, Vukari, Taraba ştatı, Nigeriya.

Уджому Филип Огочукву - Ph.D, департамент «Философские и религиозные исследования» Федерального университета, Вукари, штат Тараба (Нигерия).

Ujomu Philip Ogochukwu - Ph.D, Department of Philosophy and Religious Studies at Federal University, Wukari, Taraba State, Nigeria

Ulusel Rahid – f.e.d., professor, AMEA-nın Ədəbiyyat İnstitutunun baş.e.i., Fəlsəfə Cəmiyyətlərinin Beynəlxalq Federasiyasının üzvü.

Улусель Рагид – доктор философских наук, профессор, глав. н. с. Института литературы НАНА, член Международного Философского общества.

Ulusel Rahid – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Leading Researcher of the Institute of Literature of ANAS, Member of the International Philosophical Society.

Xeoşvili Giorgi – İlia Dövlət Universiteti, S. Tsereteli adına Fəlsəfə İnstitutunun elmi işçisi (Gürcüstan).

Хеошвили Гиорги – доктор философии, н.с. Института философии им. С. Церетели, Тбилисский государственный университет им. И. Чавчавадзе, (Грузия).

Kheoshvili Giorgi - PhD in Philosophy, Savle Tsereteli Institute for Philosophy, scientific researcher Ilia State University Tbilisi,(Georgia).

Şabanov Zeynəddin Müsənnif oğlu – f.ü.f.d., AMEA Fİ MFP şöbəsinin ap.e.i.

Шабанов Зейнаддин Мусаниф оглу – д.ф.п.ф., доцент, вед.н. с. отдела СПФ ИФ НАНА.

Shabanov Zeynaddin – PhD in Philosophy, Associate Professor, Leading Researcher of the Department "Modern Problems of Philosophy", IPh of ANAS.

Xaziyev Valeri Semyonoviç – f.e.d., professor, M. Akmullah adına Başqırdıstan Dövlət Pedaqoji Universitetinin "Fəlsəfə, sosiologiya və siyasi elmlər" kafedrasının müdiri (Başkordistan).

Хазиев Валерий Семенович - доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой Философии, социологии и политологии Башкирского государственного педагогического университета им. М.Акмуллы (Башкордистан, РФ)

Khaziev Valery - Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Philosophy, Sociology and Political Science of Bashkir State Pedagogical University named M. Akmulla (Bashkordistan, Russia)

Helle Horst Yurgen – Münhen, Aaxen, Vyana universitetlərinin professoru (Almaniya).

Хелле Хорст Юрген - заслуженный профессор Мюнхенского Университета, Германия (В Университете Гамбурга получил докторскую и постдокторскую степени в области социологии. Занимал должность профессора в Ахене (Технический Университет), Вене (Университет) и в Мюнхене. Преподавал как приглашенный гость в Швейцарии, Бельгии, США, Канаде, и после выхода на пенсию - в Китае).

Helle Horst Jürgen - Emeritus Professor at Munich University, Germany (He studied at the University of Hamburg, where he received both, his Doctorate and his post-doctorate degree in sociology. He held professor positions in Aachen (Technical University), Vienna (The University) and in Munich. He also taught as guest in Switzerland, Belgium, the U.S.A., Canada, and since his retirement in China).

Xəlilli Xəliyəddin Dəskiralı oğlu – tarix üzrə fəlsəfə doktoru, AMEA Arxeologiya və Etnografiya İnstitutunun a. e.i.

Халилли Халиаддин Даскиралы оглу – доктор философии по истории, вед. н. с. Института Археологии и Этнографии НАНА.

Khaliaddin Khalily – PhD in History, Leading Researcher at the Institute of Archaeology and Ethnography of ANAS.

Çjan Pin – Mərkəzi maliyyə və iqtisadiyyat universtiteti, social və psixoloji tədqiqatlar Məktəbinin sosiologiya fakultəsinin dosenti (Çin Xalq Respublikası)

Чжан Пин – доцент факультета социологии Школы социальных и психологических исследований Центрального университета финансов и экономики (КНР).

Zhang Ping - Associate Professor, Department of Sociology, School of Social and Psychological Sciences, Central University of Finance and Economics (China).

Çzu Çunmin - Çin Mədəniyyət Araşdırma Mərkəzinin Rusiya və Orta Asiya

Araşdırmaları şöbəsinin müdiri, Çin İctimai Elmlər Akademiyasının (KAES) Fəlsəfə İnstitutunun kiç.e.i. (Çin Xalq Respublikası)

Цзу Чуньмин - младший научный сотрудник Института философии Китайской академии общественных наук (КАОН), заведующая отделом исследований России и Центральной Азии Китайского исследовательского центра культуры (КНР).

Zu Chunming - Junior Researcher at the Institute of Philosophy of the Chinese Academy of Social Sciences (ChASC), Head of the Department of Russian and Central Asian Studies at the Chinese Cultural Research Center (China).

Şadmanov Qurban Bədrəddin oğlu - İbn Sina adına Buxara Dövlət Tibb İnstitutunun ingilis dili kafedrasının müdiri, f.e.d., professor.

Шадманов Курбан Бадриддинович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой английского языка Бухарского государственного медицинского института имени Абу Али Ибн Сина (Узбекистан).

Shadmanov Kurban – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of English at Bukhara State Medical Institute named after Abu Ali Ibn Sina (Uzbekistan).

Şermuhamedova Niginahon Arslanovna – f.e.d., Daşkənd Dövlət Universitetinin "Fəlsəfə və Məntiq" kafedrasının professoru.

Шермухамедова Нигинахон Арслановна – доктор философских наук, профессор кафедры "Философии и логики" Ташкентского государственного университета (Узбекистан).

Shermuhamedova Neginahon – Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department "Philosophy and Logic" of Tashkent State University (Uzbekistan).

Şepanski Vitaly Viktoroviç - Yaqellon Universitetinin (Krakov, Polşa) Tarix İnstitutunun elmi əməkdaşı, fəlsəfə elmləri namizədi.

Щепанський Виталий Викторович - кандидат философских наук, постдокторант, научный сотрудник Института истории Ягеллонского университета (Краков, Польша).

Shchepanskyi Vitalii - Ph.D, postdoctoral fellow, Researcher, Institute of History, Jagiellonian University (Krakow, Poland).

Yuzeyev Aydar Niloviç - Rusiya Dövlət Ədliyyə Universitetinin Kazan filialının "Sosial və humanitar elmlər" şöbəsinin müdiri, f.e.d., professor.

Юзеев Айдар Нилович - доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социально-гуманитарных дисциплин Казанского филиала Российского государственного университета правосудия.

Yuzeev Aidar - Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Social and Humanitarian Disciplines, Kazan Branch of the Russian State University of Justice.

Yakuboviç Mixail Mixayloviç - Tarix elmləri namizədi, Ostroj Akademiyasının Milli Universiteti, İslam Tədqiqatları Mərkəzinin rəhbəri.

Якубович Михаил Михайлович - кандидат исторических наук, руководитель Центра исламоведческих исследований, Национальный университет Острожская академия (Украина).

Yakubovich Mikhail - Ph.D in Historical Sciences, Head of the Center for Islamic Studies, National University, Ostroj Academy (Ukraine).

Yaskeviç Yadviqa Stanislavovna - Belarus Dövlət Universitetinin "Fəlsəfə və sosial elmlər" fakültəsinin "Sosial ünsiyyət" şöbəsinin müdiri, f.e.d., professor.

Яскевич Ядвига Станиславовна - доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой социальной коммуникации факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета (Беларусь).

Yaskevich Yadviga - Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Social Communication, Faculty of Philosophy and Social Sciences of Belarus State University (Belarus).

Zərqan İradə - f.f.d., dosent , AMEA Fİ-un "Etika" şöbəsinin ap. e. işçisi.

Зарган Ирада - д.ф.п.ф., доцент, вед. н. с. отдела "Этика" ИФ НАНА.

Zargan Irada - Ph.D, Associate Professor, Leading Researcher, Department of Ethics, IPh of ANAS.

Çapa imzalanmışdır 16.09.2019. Kağız formatı 60x90 1/16.
Qarnituru Times. Fiziki çap vərəqi 56,5. Şərti çap vərəqi 56,5.
Sifariş 2980. Tiraj 120. Müqavilə qiyməti ilə.

"Azərbaycan" nəşriyyatının mətbəəsində çap edilmişdir.
Az1073 Bakı, Mətbuat prospekti, 529-cu məhəllə.
Tel.: (99412) 5380010. Faks: (99412) 5389085.
E-mail: azerb_nesch @ mail.ru